



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

26-1
Haziran
June
2022

*cumhuriyet theology
journal*

26-1 Haziran | June 2022

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 26 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / June 2022)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Haziran 2022

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce

& Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: June 15, 2022

L. PUBLICATION: Turkish & English

& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Türkiye

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

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

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ömer Aslan oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Savaş Kocabaş savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Murat Akyıldız muratakyildiz@anadolu.edu.tr

Anadolu University, Open Education Faculty, TURKEY

Doç. Dr. Zühal Ağılkaya Şahin zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr

İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY

Doç. Dr. Meryem Berrin Bulut mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY

Dr. Ayşe Mine Akar aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Rukiye Gögen rukiye-yilmaz58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Sivas, TURKEY

Dr. Metin Güven metinguven1416@hotmail.com

Ministry of National Education, TURKEY

Dr. Kenan Tekin kenan.tekin@yaloiva.edu.tr

Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY

Dr. Hakime Reyyan Yaşar hakimeyasar@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY

Dr. Fatmetül Zehra Gültaş f.zehra.guldas@gmail.com

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Erzincan, TURKEY

Dr. Elif Hilal Karaman elif.karaman@deu.edu.tr

Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY

Dr. Mehmet Çetin mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Necati İşler ilennecati@gmail.com

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, TURKEY

Dr. Maruf Çakır marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TURKEY

Dr. Abdullah Taha Orhan abduhorhan@nehsehir.edu.tr

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Nevşehir, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Güneş ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Gülistan Kızleniş gaktas@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Merve Yetim merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Salime Bera Kemikli skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Naim Yaman nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sema Korucu Güven semagüven@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. İlknur Bahadır ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Adil Koyuncu adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sema Çağlar caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Yakup Esenboğa yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Abdullah Taşkir abdullahtaskir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Sait Özervarlı sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ., Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Mürteza Bedir mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ., Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Necmettin Gökçır ngokcir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ., Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Ünal Kılıç ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Cemal Ağırman agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Jon Hoover Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ., School of Humanities, Dept of Theology, UK

Doç. Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Ahmet Çelik ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. İrfan Kaya ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Doç. Dr. Nurullah Yazar yazar@ankara.edu.tr
Ankara Univ., Faculty of Theology, Ankara, TURKEY
Dr. Abdullah Pakoğlu apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Mehmet Çetin mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Ayşe Mine Akar aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Dr. Rukiye Gögen rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Education, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah Kahraman a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ., Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ., Faculty of Theology, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İsmail Çalışkan duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ., Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ., Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Alim Yıldız ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Talip Özdeş tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Yozgat Bozok Univ., Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
Prof. Dr. Ömer Kara omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ., Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Univ., Faculty of Theology, Rize, TURKEY
Dr. Tarık Abdülecilil info@tarik.me
Ain Shams Univ., Department of Islamic Studies, EGYPT
Dr. Bakıt Murzarayimov murzaraim@mail.ru
Manas Univ., Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

YABANCI DİL EDİTÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz – Prof. Savaş Kocabaş- Doç. Dr. Meryem Berrin Bulut- Doç. Dr. Zuhal Ağılkaya Şahin-
Dr. Hakime Reyyan Yaşar- Dr. Elif Hilal Karaman- Dr. Fatımetül Zehra Gültaş- Dr. Kenan Tekin
Dr. Metin Güven- Dr. Abdullah Taha Orhan

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 26 Sayı: 1 (15 Haziran 2022)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 26 Issue: 1 (June 15, 2022)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Adem Çiftci _____ 01-04

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

Haneffî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlmine İlgisi

Women's Interest in The Science of Fiqh in The Frame of The Hanafi Circles

Adnan Hoyladı _____ 05-21

Köprülüzâde Abdullah Paşa ve El Yazması Divanının Muhtevası

Köprülü-zâde 'Abd Allâh Paşa and the Contents of his Poetry Book (Dîwân) in Manuscript Form

Orhan İyışenyürek _____ 23-44

Ücret İle Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği

Collaboration of Liability for Usage Benefit and Compensation

Ahmet Akman _____ 45-63

Sadru'l-İslâm Döneminde Hulefâ-yi Râşidîn Tevki'leri: Analitik Bir Çalışma

The Signatures of the Rashideen Caliphs in the Early Islamic Era: An Analytical Study

Mahmud Kaddum _____ 65-81

İsa Mesih'in Çarmıhtaki Yaraları: Hıristiyanlıkta Stigmata Anlayışının Tarihsel Gelişimi ve Türleri

The Wounds of Jesus Christ on the Cross: Historical Development and Types of Stigmata Understanding in Christianity

Zekiye Sönmez _____ 83-100

Türk Din Musikisinde Nevbe Formu ve Keyyâlîye Tarikindeki İcrasının İncelenmesi

The Nawba in Turkish Religious Music and Its Tariq of Kayyali Performance Examination

Safiye Şeyda Erdaş _____ 101-120

Tevakkülün Fonksiyonelliği Üzerine (Din Psikolojik Bir Yaklaşım)

On the Functionality of Tawakkul (Religion A Psychological Approach)

Fatih Kandemir _____ 121-134

İçindekiler

Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği

A Study on the Relationship Between New Age Beliefs and Various Variables: The Case of Bursa

Ekber Şah Ahmedi _____ 135-152

Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi

An Analysis of Religious Attitudes and Behaviors in Solving Agricultural Production Problems

Bahset Karşlı-Süleyman Karaman _____ 153-172

Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları

Discussions Around Legitimacy of the Istihân's Definitions in the Early Period

Abdulmuid Aykul _____ 173-190

Mevlid Nasıl Okunurdu Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme

How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqām Records in Manuscripts

Selman Benlioğlu _____ 191-211

Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler

The Panegyric Poems of Jawharî Bestowed On Sulţān Bāyezīd II

Türkan Alvan _____ 213-234

Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi-

Pantheistic Conception of God in Early Renaissance-The Relationship Between God and Universe in Nicholas of Cusa

Fatih Topaloğlu _____ 235-250

Orta Çağ Batı Hıristiyan Manastırlarında (6-12 yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina

Spiritual Reading Culture in Medieval Western Christian Monasticism (c. 6-12): Lectio Divina

Yasin Güzeldal _____ 251-267

Namazların Uyuma ve Unutma Dışında Sebeplerle Kazası Meselesi: Hendek Savaşı'ndaki Bir Uygulamanın Delâleti İle İlgili Değerlendirmeler

The Issue of Deliberately Abandoning of Prayers for Reasons Exclusive of Sleeping and Forgetting: Rewiewing the Evidence based on the Practice in the Battle of al-Khandaq

Hüseyin Kahraman _____ 269-285

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ Metafizik 18'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması

Ibn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside

Ömer Ali Yıldırım _____ 287-301

Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar

Approaches to the Principle of Satr al-Awrah in Prayer in the Mâlikî School of Law

İbrahim Yılmaz _____ 303-320

Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları <i>Metaphorical Perceptions of High School Students towards Religious Culture and Moral Knowledge Teacher and Lesson</i>	
Hüseyin Kasım Koca-Mustafa Mücahit _____	321-339
Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın <i>Gencü'l-Esrâr</i>'ındaki Cennet Tasviri <i>The Description of Paradise in Sayyid Muḥammad 'Alī Rıdā's Genc al-Esrār</i>	
Duygu Kayalık Şahin _____	341-363
The Nature of Regret as Emotion of Moral Self-Control <i>Ahlâki Özdenetim Duygusu Olarak Pişmanlığın Mahiyeti</i>	
Muhammet Caner İlgaroğlu _____	365-374
Almanya'daki Okullarda Mezhebe Dayalı Verilen İslam Din Dersinden Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği <i>Expectations of Parents from Sect-Based Islamic Religion Lessons in Schools in Germany: The Baden-Württemberg Case</i>	
Şenay Yazgan _____	375-393
Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: <i>Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi</i> Örneği <i>A Methodical Study on Religion and Aging Studies Abroad: The Example of the Journal of Religion, Spirituality and Aging</i>	
Orhan Gürsu _____	395-414
Fıkhî Açıdan Atıksuların Arıtılabilirliği <i>Treatability of Wastewater from the Aspect of Islamic Law</i>	
Hüseyin Baysa _____	415-432
Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlulü Hakkındaki İhtilaflar <i>Disputes on the Meanings of the "al-Jin" in the Qur'ân</i>	
Bayram Demircigil _____	433-449
İslâm Hukuku ve Antik İbranî Hukukunda Yargıçlık <i>The Judgeship in Islamic Law and Ancient Hebrew Law</i>	
Melikşah Aydın _____	451-467

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 26 Sayı 1

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 26/1 sayısı ile yeniden huzurlarımızdayız. Dergimiz yayın kalitesinden, ilkelere ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Her yıl 15 Haziran ve 15 Aralık tarihlerinde, 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur. Bu sayıda dergimize din bilimlerinin farklı alanlarında birbirinden değerli 83 araştırma makalesi gelmiştir. Bu makalelerden bir kısmı dergimiz tarafından aranan kriterlere ve isnad atıf sistemine uygun olmadığı için ön kontrol aşamasında; bir kısmı da hakem değerlendirmeleri neticesinde olmak üzere toplam 45 makale reddedilmiştir. Hakem değerlendirmesi sonucu 38 makale de kabul almıştır. Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize teşekkür ediyorum.

Elbette ki yoğun ilgi ve teveccühün bazı dezavantajları da olabilmektedir. Gönül isterdi ki hakem değerlendirmesi neticesinde kabul alan bütün makaleleri bu sayıda yayınlayalım, ama yayıncılık ilkeleri gereği bir sayıda sınırlı sayıda makale yayımlayabiliyoruz. Bu sayıda yayın kurulu toplantımızda, kabul tarihleri esas alınarak 25 makalenin yayımlanmasına karar verilmiştir. Kabul alan diğer makaleler ise Aralık döneminde çıkaracağımız özel sayıda yayımlanacaktır. Bu sayıda makalesi yayımlanamayan yazarlarımızın bizi anlayışla karşılayacağını ümit ediyoruz.

Dergimizde bayrak değişimi olmuştur. Her değişim kendi içerisinde biraz sancılı olmakla birlikte geleceğe dair umutların yeşermesi ve yenilenmesi için de bir o kadar önemlidir. Dergimizin 2019'dan beri editörlüğünü yapan ve Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin bu günlere ulaşmasında önemli katkısı olan fakültemiz öğretim üyesi Dr. Sema Yılmaz hocamız, görev süresinin dolması sebebiyle görevinden ayrılmıştır. Bu sayıdan itibaren görev şahsıma tevdi edilmiştir. Bu görevin zor olduğu ve bir o kadar da sorumluluk gerektirdiğinin farkındayım. Çünkü bizden önce bu görevi üstlenen editör hocalarımız dergi yayıncılığı alanında ulusal ve uluslararası arenada öncü bir misyon üstlenen Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ni önemli bir seviyeye, prestijli bir konuma taşımışlardır. Bu vesileyle derginin kuruluşundan bugüne, görev alan bütün editörlerimize ve özellikle de Dr. Abdullah Demir ve Dr. Sema Yılmaz hocalarıma inkar edilemez katkılarından ötürü bir kez daha şükranlarımı arz ediyorum.

Dergi yönetimi elbette ki bir ekip işidir. Bu bağlamda bir teşekkür de sayının zamanında yayımlanabilmesi adına her daim büyük özveri ortaya koyan hepsi birbirinden kıymetli dergimizin görünmeyen kahramanları; alan editörü, yabancı dil editörü ve dizgi editörü arkadaşlarıma. Onların çabası ve gayreti olmadan dergi vaktinde yayımlanamazdı. Kendilerine çok teşekkür ediyorum. Ayrıca üniversitemizin ve fakültemizin dışa açılan yüzü olan dergimize her daim açık destek veren rektörümüze, ekibine ve ilahiyat fakültesi dekanlığımıza teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Dergimiz yayın kurulunda gerçekleştirdiğimiz istişareler neticesinde bilimsel kriterlerden, yayın kalitesinden ve etik ilkelere taviz vermeden yığılmayı önlemek adına bir takım kararların alınması ve önümüzdeki sayıdan itibaren uygulanması kararlaştırılmış ve bu hususlar dergi sayfamızda da ilan edilmiştir. Önümüzdeki sayıdan (Aralık 2022) itibaren uygulanmak üzere,

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

i. İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon'a uymayan makalelerin ön kontrol aşamasında doğrudan reddedilmesine,

ii. Bir makalenin en fazla 2 defa ön kontrol sürecine dâhil edilmesine ve ön kontrol neticesinde yazardan talep edilen hususların düzeltilmemesi durumunda, makalenin yazara iade edilmesine ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamasına,

iii. Makale kabul sürecinin 15 gün öne (Haziran sayısı için 01 Ocak-15 Şubat; Aralık sayısı için 01 Temmuz-15 Ağustos tarihlerine) çekilmesine,

iv. Güncellenen ve dergi web sayfasında ilan edilen Makale Yazım Word Şablonu'na uygun hazırlanmamış olan makalelerin yazara iade edilmesine ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamasına karar verilmiştir.

Siz değerli okuyucularımızı birbirinden değerli araştırmacıların el emeği, göz nuru çalışmalarıyla baş başa bırakıyorum. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

Doç. Dr. Adem Çiftci

Editör

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 26 Issue 1

Dear readers, precious researchers,

We are again in the presence of you with the 26/1 issue of Cumhuriyet Theology Journal. Our journal continues uncompromisingly on its way to its publication quality, principles, and ethical values. Our journal, which has taken publishing 2 issues and 1 special issue on 15 June and 15 December every year as a mission, has received great interest and favour in the new publication period. In this issue, 83 valuable research articles in different fields of religious sciences were received in our journal. Since some of these articles do not comply with the criteria sought by our journal and ISNAD Citation Style in the pre-control stage, some of them were a result of referee evaluations; a total of 45 articles were rejected. I would like to thank all researchers who sent articles to our journal for their scientific research, and our referees for their contribution by reviewing and evaluating these studies.

Absolutely there can be some disadvantages of rich concern and favour. We would wish that all the articles accepted as a result of the referee evaluation had been published in this issue. However, we can only publish a limited number of articles due to publishing principles. Other accepted articles will be published in the special issue in December. We hope that our authors whose articles could not be published in this issue would understand us.

There has been passing a torch in our journal. Although each change has a little distressingness, it is equally important to raise and renew hopes for the future. Dr. Sema Yılmaz who was the editor of our journal since 2019 and has made an important contribution to the Cumhuriyet Theology, resigned from her duty due to the expiry of her term. Beginning from this issue, the editorial duty is handed over to me. I am aware that the duty is difficult and requires a lot of responsibility. Because the editors before us, have carried the Cumhuriyet Theology Journal, which has undertaken a pioneering mission in the field of journal publishing in the national and international area, to an important level and prestigious position. I would like to take this opportunity to express my gratitude to our editors from the establishment of the journal, and especially to Dr. Abdullah Demir and Dr. Sema Yılmaz for their undeniable contributions once more.

Journal management is certainly a team work. In this context, a thank is to the unseen heroes of our journal, who always have great devotion in order for the issue to be published on time. I thank too much to all of my precious friends; department editors, foreign language editors, and typesetting editors. The journal could not have been published on time without their effort. Additionally, I owe a debt of gratitude our rector, who always supports obviously to our journal, which is the outward face of our university and faculty, his team, and the deanship of faculty of theology. As a result of the consultations we held in the editorial board of our journal, some decisions are

taken in order to prevent through without compromising scientific criteria, publication quality, and ethical principles. These decisions have also been announced on our journal page to be implemented from the next issue (December 2022)

I. Articles that do not comply with the ISNAD Citation Style 2nd Edition are directly rejected at the pre-control stage,

II. An article is included in the pre-control process a maximum 2 times, and if the article is not regulated according to requests from the author, the article is returned to the author and is not processed again in the same publication period,

III. The article acceptance process is brought forward 15 days (1 January-15 February for the issue of June; 1 July-15 August for the issue of December,

IV. It has been decided that the articles which are not prepared in accordance with the updated Word Article Template are returned to the author and not processed again in the same publication period.

I leave you, dear readers, to lucubrated studies from very precious researchers. See you in the next issue...

Doç. Dr. Adem Çiftci

Editor

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

June/Haziran 2022, 26 (1): 5–21

Hanefî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlmine İlgisi

Women's Interest in The Science of Fiqh in The Frame of The Hanafî Circles

Adnan Hoyladi

Dr. İHL Meslek Dersleri Öğretmeni, Sakarya İl Milli Eğitim Müdürlüğü
PhD. IHHS Religious Lessons Teacher, Sakarya Provincial Directorate of National Education
Sakarya, Türkiye
adnanhoyladi@hotmail.com orcid.org/0000-0002-8565-9941

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 19 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 04 April/Nisan 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 5-21

Cite as/Atıf: Hoyladi, Adnan. "Hanefî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlmine İlgisi [Women's Interest in The Science of Fiqh in The Frame of The Hanafî Circles]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 26/1 (Haziran 2022): 5-21.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1059898>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Adnan Hoyladi).

Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0.

Women's Interest in The Science of Fiqh in The Frame of The Hanafî Circles

Abstract: From the past to the present, women's involvement in social life and their preoccupation with science has been a problematic issue in most societies. The Prophet Muhammad gave importance to women, who were worthless in the period of Jahiliya, in a way that could not be found in the rest of the world. The Prophet gave them the right to access social life, mosques and intellectual assemblies. First, The Prophet Muhammad forbade women to be prevented from going to mosques and even requested that women who want to come to the mosque for worship be allowed at night. Emphasizing the education of women, the Prophet ensured that they were taught to read and write. He contributed to their education by allocating a special day for women's education. He even opened a school called Şuffetu'n-Nisâ – a space enabling women to receive an education. After the death of the Prophet, women's access to mosques and intellectual assemblies was increasingly restricted due to the dominant character of Arab society and the poor understanding of the Prophet's message by some. His wife Aisha said, "If Hz. Muhammad knew what women were doing in mosques, he would have forbidden them to come to the mosque." Her testimony shows that some women of her time believed their behaviours were not in line with the requirements of Islam. However, women who understood the message of our Prophet correctly researched various Islamic sciences. It is known that until the fourth century Hijri, many women narrated hadiths, gave lectures in Damascus Umayyad Mosque, Masjid al-Aqsa, and Masjid al-Nabî, and many male students, including the caliph, attended these lectures. It is even stated in the sources that some women went on long journeys to collect hadiths. The fact that women were considered an element of sedition, especially since the third century, prevented them from going to mosques and intellectual assemblies in the name of piety. At the same time, as the works of Greek philosophers and logicians were translated and recognized in the Islamic world, their negative ideas about women had a partial effect on Islamic scholars. On the other hand, the fact that negative judgments of the Israelite narrations about women entered Islamic sources had a partial negative effect on the views of Muslim scholars towards women. In addition, since the fourth century of the hijra, the beginning of the dominance of the Shiite Fatimids in Egypt and the Shiite Buwayhids in Iraq brought about serious changes in the social life of the Muslim community. Going out of women was the cause of disasters such as famine and epidemics, and they were restricted from leaving their homes and accessing intellectual assemblies. In the sixth century Hijri, the number of female scholars increased in the Muslim society, when the society gained stability with the Saljûq, Ayyubid and Mamlûk dominations. However, this positive picture came to an end with the Mongol invasion, which came from the east and caused great damage to all intellectual studies. During this period, many scholars lost their lives, libraries were plundered, and intellectual assemblies were disbanded. After the Mongolian invasion passed in the Islamic world, the number of female jurists, which has a fluctuating course until today, has changed according to the conditions of the time they live in. In the course of history, women's interest in fiqh has depended on their access to knowledge and knowledge centres. Women sometimes learned fiqh through their individual efforts. Sometimes they had the chance to learn fiqh from their next of kin or husband, such as their grandfather, father, husband, or brother, who were also jurists. When the historical context is examined, it can be seen that the number of female jurists in every period is less than that of men. In this case, the biggest factor is the responsibilities within the family, such as housework and childcare imposed on women by society. Women had to devote most of their time to accomplishing these tasks. In Muslim societies, it is important for women to learn Islamic law/fiqh according to their own school of law so that they can fulfil the orders of the religion. In this sense, although women did not fall behind in the education of fiqh, they remained in the background in writing books and intellectual activities.

Keywords: Fiqh, Woman, Hanafî sect, Fâtîma bt. Muḥammad, Fâtîma al-Sâ'âtî.

Hanefî Çevreler Özelinde Kadınların Fıkıh İlimine İlgisi

Öz: Geçmişten günümüze çoğu toplumlarda kadının sosyal hayatta yer alması ve ilimle meşguliyeti problemleri bir konu olagelmıştır. Hz. Peygamber, cahiliye döneminde değersiz görülen kadına, dünyada benzerine rastlamanın mümkün olmadığı bir şekilde önem vermiş, onların sosyal hayata, camiye ve ilim meclislerine erişimini sağlamıştır. Öncelikle Hz. Peygamber, kadınların mescitlere gitmesinin engellenmesini yasaklamış geceleyin bile mescide ibadet için gelmek isteyen kadınlara kocaları tarafından izin verilmesini istemiştir. Kadınların eğitimine önem veren Hz. Peygamber, onlara okuma-yazma öğretilmesini sağlamıştır. O, mescitte kadınlara özel bir gün tahsis ederek eğitimlerine katkıda bulunmuştur. Hatta Suffetü'n-Nisâ adıyla bir okul açarak kadınların burada eğitim almalarını sağlamıştır. Erkek ve kadınların camide aynı ortamı paylaşmaları bazı problemlere yol açmışsa da Hz. Peygamber, bu problemleri çeşitli düzenlenmelerle aşma yoluna gitmiş, yine de kadınların mescide gelmelerini engellememiştir. Onun vefatından sonra ataerkil Arap toplumunun baskın karakteri, Hz. Peygamberin mesajının bazı kesimlerce yeterince anlaşılabilmesi nedeniyle kadının camiye ve ilim meclislerine erişimini peyderpey kısıtlamıştır. Hz. Aişe'nin "Hz. Peygamber, kadınların mescitlerde neler yaptıklarını bilseydi onların mescide gelmelerini yasaklardı." sözü, onun kendi döneminde mescide gelen bir kısım kadınların

davranışlarının İslam'ın gerekleriyle bağdaşmadığı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin mesajını doğru olarak anlayan kadınlar, onun vefatından sonra çeşitli İslamî ilimlerle uğraşmışlardır. Hicrî, dördüncü asra kadar, çok sayıda kadının hadis rivâyet ettiği, Şam Emevî Cami, Mescid-i Aksa ve Mescid-i Nebî'de ders verdiği, bu derslere halife dahil çok sayıda erkek öğrencinin katıldığı bilinmektedir. Hatta kaynaklarda bazı kadınların hadis toplamak üzere uzun yolculuklara çıktıklarına değinilmektedir. Özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren kadının fitne unsuru olarak görülmesi, dindarlık ve takva adına onların mescitlere ve ilim meclislerine gitmelerine mâni olunmasına yol açmıştır. Bununla birlikte aynı dönemlerde Yunan filozof ve mantıkçıların eserlerinin tercüme edilerek İslam dünyasında tanınması neticesinde kendilerinin kadınlar hakkındaki olumsuz fikirleri, İslam bilginleri üzerinde bir kısmî etkiye yol açmıştır. Özellikle tercüme faaliyetlerinde başat rol oynayan Mu'tezile mensuplarının bu durumda etkisi bulunmaktadır. Kadınlar arasında Mu'tezilî düşüncüyü benimseyenlerin çıkmaması da onların kadına bakış açısının bir neticesi olarak okunabilir. Yine Müslüman toplumlardaki kadına bakışı, sadece Yunan filozof ve mantıkçıların veya Mu'tezilîlerin etkisine bağlamak mümkün değildir. Diğer taraftan kadınlarla ilgili İsrâiliyat nevinden olumsuz yargıların İslamî kaynaklara girmesi, Müslüman âlimlerin kadına bakışını kısmî de olsa olumsuz etkilemiştir. Ayrıca hicrî dördüncü asırdan itibaren Mısır'da Fâtımî ve Irak'ta Büveyhîlerin hakimiyetlerinin başlaması, Müslüman toplumun sosyal hayatında ciddi değişimleri beraberinde getirmiştir. Kadınların dışarı çıkması, kıtlık ve salgın gibi felaketlerin sebebi olarak görülmüş, onların evlerinden çıkması ve ilim meclislerine ulaşması kısıtlanmıştır. Hicrî altıncı asırda Selçuklu, Eyyûbî ve Memlûk hakimiyetleriyle birlikte istikrar kazanan Müslüman toplumlarda kadın âlimlerin sayısı artmıştır. Ancak bu olumlu tablo, doğudan gelen ve tüm ilmî çalışmalara çok büyük zararlar veren Moğol istilasıyla son bulmuştur. Bu dönemde birçok âlim hayatından olmuş, kütüphaneler talan edilmiş ve ilim meclisleri dağıtılmıştır. İslam dünyasında Moğol etkisi geçtikten sonra günümüze gelinceye kadar inişli-çıkışlı seyir arz eden kadın fakihlerin sayısı, içinde yaşanan zamanın şartlarına göre değişmiştir. Tarihî seyir içinde kadınların fıkıhla ilgilenmeleri onların ilme ve ilim merkezlerine ulaşabilmelerine bağlı olagelmıştır. Kadınlar, kimi zaman bireysel çabalarıyla fıkıh öğrenmiş, kimi zaman da fakih olan dedesi, babası, kocası veya kardeşi gibi mahremlerinden fıkıh öğrenme imkânı elde etmişlerdir. Bununla birlikte kadınların her dönemde akademik düzeyde olmamakla birlikte en azından dinin emirlerini yerine getirecek kadar fıkıh eğitimi almaları sağlanmıştır. Tarihsel süreç incelendiğinde her dönemde diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıhla ilgilenen kadınların erkeklerden az olduğu görülmektedir. Bu durumda en büyük etken, ataerkil Müslüman toplumlar tarafından kadına tanınan sosyal statü ve aile içinde kadınlara yüklenen ev işleri ve çocuk bakımı gibi sorumluluklardır. Kadınlar, zamanlarının büyük çoğunluğunu bu işlere ayırmak durumunda kalmışlardır. Müslüman toplumlarda kadınların kendi mezheplerine göre ilmiyal/fıkıh öğrenmelerine önem verilmiştir. Bu anlamda kadınlar fıkıh öğreniminden geri kalmasalar da kitap telifi ve akademik çalışmalar konusunda arka planda kalmışlardır. Hanefî tarihi boyunca günümüze bir telifi ulaşan kadın fakihlere rastlanılamamıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kadın, Hanefî Mezhebi, Fâtıma bint Muhammed, Fâtıma es-Sââtî.

Giriş

Tarihte kadının sosyal hayata dahil edilmesi ve eğitim-öğretim olanaklarından faydalanması, sadece İslam toplumunda değil Batı ve Doğu toplumlarında da problem olagelmıştır. Bu durum, genellikle toplumların dönem dönem kadına bakışının değişmesi ve ona biçtiği rolden kaynaklanmıştır. Ataerkil yapıya sahip Müslüman toplumlarda kadınların ev merkezli bir hayatı olduğu genel olarak söylenebilir de onlar çeşitli dönemlerde farklı görevler de üstlenebilmiştir. İslam'ın kadına verdiği değer, Müslüman toplumlarda ortak değerler oluşturmuşsa da farklı Müslüman milletlerin örf ve kültürlerinin kadına bakışı ve tanıdığı statülerde farklılıklar bulunabilmektedir. İslam'la birlikte cahiliye toplumunun değer vermediği kadınların statüsünde devrim niteliğinde düzenlemeler yapılmıştır. İslam, kadın ve erkeği birbirini tamamlayan bir bütünü parçaları olarak değerlendirmiş, insan ve kul olma yönüyle eşdeğer görmüştür.¹ Bununla birlikte kadın ve erkeğe yaratılışlarına uygun olarak farklı sorumluluklar yüklemiştir. İslam'ın bu tavrına rağmen Müslüman ülkelerdeki kadına bakış açısı, tarih boyunca farklılık arz eder. Bu farklılıkların sebebi, kimi zaman nasların yorumu olurken kimi zaman da Müslüman ülkelerin kendi millî kültürleri olmuştur.² Müslüman toplumların kadına bakışı, sosyal hayatta ve ailede kadına verilen rol, onların ilme ulaşma, eğitim-öğretim ortamlarına gidebilme ve buralardan faydalanabilme durumlarını etkilemiştir. Etbau tâbiî dönemi ve sonrası Müslüman toplumlarda genel anlamda ilimle özelde fıkıh ilmiyle uğraşan kadınların erkeklere oranına ve meşhur âlimler ve eserlerine bakıldığında az sayıda kadının ilimle ve özelde fıkıhla ilgilendiği görülmektedir. Bu durumda Hz. Peygamberden (s.a.v.) sonra kadınların bir eğitim-öğretim merkezi işlevi gören camilerden uzaklaşmaları, toplumun ataerkil yapısı, güvenlik kaygıları sebebiyle yanında mahremleri olmadan yolculuk yapmalarına cevaz verilmemesi, Emevî ve Abbasî dönemlerinde yaşanan bazı siyasî istikrarsızlıkların insan yaşamını olumsuz

¹ Âl-i İmrân 3/195; et-Tevbe 9/71.

² Ömer Faruk Harman-Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/86-87.

şekilde etkilemesi, ev işleri ve çocuk bakımı gibi işlerin kadının uhdesinde olması gibi sebeplerin etkili olduğu öngörülmektedir. Bu çalışmada Hanefî mezhebi özelinde fıkıhla ilgilenen kadın fakihler, bunların fıkıh ilmine katkıları ve sayılarının erkeklere oranla az olmasının nedenleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makalede ele alınacak kadın fakihlerin Hanefî mezhebine mensubiyetleri için kaynaklarda bu duruma dair bir kayıt olmasına, babasının veya hocalarının Hanefî olmasına itibar edilmiştir. Konuyla ilgili literatür incelendiğinde geçmişten günümüze ilimle özellikle hadis ilmiyle ilgilenen kadınların konu edildiği tabakât ve terâcim tarzı eserlerin bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte kadın fakihleri merkeze alan çalışmalar bir hayli sınırlıdır.³

1. İslam'ın Kadınların Fıkıh Öğrenmesine Bakışı

İslam, genel anlamda ilim öğrenmeyi, kadın-erkek ayrımı yapmaksızın tüm Müslümanlara emreder. Kur'an'ı Kerim'de "...Ey Rabbim! ilmimi artır de."⁴, "...Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"⁵, "...Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltir..."⁶, "Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun."⁷ ve "...Kulları arasından yalnızca âlimler, Allah'tan gereği biçimde korkarlar."⁸ gibi âyetlerde ilim sahibi olmanın dolayısıyla öğrenmenin önemine vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte Allah Teâlâ, dinin emir ve yasaklarına muhatap kıldığı her Müslümana bu emir ve yasakları yerine getirebilmesi için ilim öğrenmeyi emretmiştir. Ayrıca ilim öğrenmenin önemine vurgu yaparak ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin tüm Müslümanları ilim öğrenmeye teşvik etmiştir.

Hz. Peygamber de ilim öğrenmenin önemi üzerinde ısrarla durmuş ve bu konuda "İlim talep etmek, her Müslümana farzdır."⁹ buyurmuştur. Bunun yanında, "Kim ilim için yola çıkarsa Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır. Melekler, hoşnutluklarından dolayı ilim talebesine kanatlarını serer. Denizdeki balıklara varıncaya kadar yer ve gök, ehli âlim kişinin başışlanması için Allah'a yakarır. Âlimin, âbide üstünlüğü, ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. Kuşkusuz âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler, miras olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır; onların bıraktıkları yegâne miras ilimdir. Dolayısıyla kim onu alırsa büyük bir pay almış olur."¹⁰ buyurarak ilim öğrenmenin uhrevî kazanımlarına dikkat çekmiş ve ilmin önemini ortaya koymuştur. Ayrıca O, "...Allah'ın kendisine verdiği hikmetle (ilimle) yerli yerince hükmeden ve onu başkalarına da öğreten kimseye gıpta edilir."¹¹ buyurarak fıkıh öğrenmenin ve öğretmenin önemine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamberden yeterince istifade edemediklerini düşünen kadınlar, ona gelerek kendilerine bir gün tahsis etmesini ve o gün sadece kadınlara dini öğretmesini talep etmişler ve Hz. Peygamber de bu talebe olumlu karşılık vermiştir.¹² Bu durum, onun kadınların eğitimine verdiği önemi ve desteği göstermektedir. Hz. Peygamber, çifte sevap kazanacaklar arasında câriyesini güzel bir şekilde terbiye edip ona ilim öğretenleri de zikretmektedir.¹³ Bu hadise göre Hz. Peygamber, sadece hür kadınların değil câriyelerin de ilim öğrenmesine önem vermiş ve onların da ilim öğrenme imkanına sahip olmalarını arzu etmiştir.¹⁴

³ Kadın âlimlerle ilgili çalışmalar için bk. Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1959); Mehmed Zihni Efendi, *Meşâhîru'n-nisâ* (İstanbul: Dâru't-Tibbâti'l-Âmira, 1294); Muhammed b. Pir Ali el-Birgîvî, *Zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fi ta'rîfi'l-ethâr ve'd-dimâ* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005); Muhammed Ekrem en-Nedvî, *el-Vefâ bi esmâi'n-nisâ* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1442); Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *el-Müellifât mine'n-nisâ ve müellefâtihinne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000); Mohammad Akram Nedwi, *al-Muhaddithât: The Women Scholars in Islam* (London: Interface Publications, 2007); Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *Fakîhât Âlimât* (Riyad: Dâru Tuveyk) (Erişim 28 Ekim 2021); Bedri Aslan, "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicrî İlk Üç Asır)", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 41-54.

⁴ Tâhâ 20/114.

⁵ ez-Zümer 39/9.

⁶ el-Mücâdele 58/11.

⁷ en-Nahl 16/43.

⁸ Fâtır 35/28

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnavûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "es-Sünne", 17 (224).

¹⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 19 (2682).

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bağâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "İlim", 15 (73).

¹² Buhârî, "İlim", 35 (101).

¹³ Buhârî, "el-Enbiyâ", 49 (3262).

¹⁴ Kadın öğretimile ilgili bk. Şakir Gözütok, "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi ile İlgili Bazı Yaklaşımlar", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2001), 269-301.

İslam âlimleri, bir Müslümanın dinî yükümlülüklerini yerine getirecek kadar bilgiye sahip olması gerektiği konusunda hemfikirlerdir. Serahsî (öl. 483/1090?), İmam Muhammed'e (öl. 189/805) atıf yaparak "İlim talep etmek, her Müslümana farzdır."¹⁵ hadisindeki "İlim" ifadesinden kastın ilmü'l-helâl olduğunu bu ifadenin de kişinin içinde bulunduğu zaman diliminde kendisine emredilen farzları eda edebilmek için ihtiyaç duyduğu bilgi anlamına geldiğini ifade eder.¹⁶ Buna örnek olarak bir Müslümanın namaz kılması için abdest almayı öğrenmesi, ticaretle uğraşmanın faiz ve fasit akitlerden kaçınmayı bilmesi, malı olanın aynı cins maldan vermesi gereken zekâtı ve üzerine farz olanın haccı nasıl eda edeceğini bilmesi gerektiğini gösterir. Serahsî, verdiği bu örneklerden yola çıkarak bunların ilmü'l-hâl (ilmihal) manasına geldiğini, bunun bir ilim olduğunu belirtir. Bunu da Allah'ın kıyamete kadar şeriatın bekasına hükmetmesiyle gerekçelendirir. Zira şeriat, insanlar arasında ancak öğrenilip öğretilmeyle baki kalır. Dolayısıyla şeriatı öğrenip öğretmek farzdır.¹⁷ Bu farz ister kadın ister erkek olsun şeriatı bilmek ve uygulamakla mükellef olan herkes için geçerlidir. Nitekim kadın-erkek tüm Müslümanlar, şer'î yükümlülüklerini yerine getirmekle mükelleftir. Birgivi (öl. 981/1573) de fukahânın kadın-erkek her Müslümanın ilmihal öğrenmesinin farz olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtir.¹⁸

Diğer taraftan farzları yerine getirecek kadar öğretim yapmanın da dinî bir yükümlülük olarak kabul edildiği görülmektedir. Mevsîlî (öl. 683/1284), farzları yerine getirebilecek kadar ilim öğretmenin farz olduğunu belirtir. Hatta Hz. Peygamberin "Kendisine (insanların ihtiyaç duyduğu) bir ilim sorulduğunda bunu gizleyenin ağzına kıyamet gününde ateşten bir gem vurulur."¹⁹ hadisi mucibince bir Müslümanın sahip olduğu köleye Kur'an ve farzları eda edebilecek kadar fıkıh öğretmesi gerektiğini söyler. Ayrıca farzları eda edebilmek için ezber gerektiğinden âlimlerin eğitim-öğretim konusunda anlayıp ezberleyinceye kadar öğrencileri zorlamaları gerektiği görüşündedir. Mevsîlî, fetva vermenin ve fıkıh öğretmenin farzı kifâye olduğu, dolayısıyla başka bir müftünün bulunduğu yerde diğerinin her soruyu cevaplamak zorunda olmadığı görüşündedir.²⁰ Molla Hüsrev (öl. 885/1480), ergenliğe ulaşıncaya kadar çocuklara iman konuları ve fıkıh öğretiminin velilerinin sorumluluğunda olduğunu belirtir.²¹

2. Hanefî Çevrelerdeki Kadın Fakihler

Hz. Peygamber döneminde başta onun ve ileri gelen sahâbilerin hanımları olmak üzere pek çok hanım sahâbî, hadis rivayeti ve ilimle meşgul olmuştur. Onlar, mahrem sayılabilecek fikhî meselelerle ilgili Hz. Peygambere soru sormaktan çekinmemişlerdir.²² Hz. Aişe (öl. 58/678) de onların bu tavrını "Ensâr kadınları ne iyidir. Hayâları fıkıh öğrenmelerine mâni olmamıştır." diyerek takdirle karşılamıştır.²³ Fıkıhla ilgilenen hanımlar arasında Hz. Peygamberin eşleri Hz. Aişe ve Ümmü Seleme (öl. 62/681) öne çıkar. Tâbiîn hanımları da sahâbe hanımlarını örnek almış ve onlardan fıkıh öğrenmişlerdir. Bunların arasında Ümmü Seleme'nin kızı Zeyneb bnt. Ebû Seleme (öl. 73/693), Ümmü'd-Derdâ es-Sügrâ Huceyme (öl. 81/701?), Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin öğrencisi Amra bnt. Abdurrahman b. Sa'd (öl. 106/724), Ümmü Seleme'nin mevlâsı ve öğrencisi Ümmü'l-Hasen Hayre bnt. el-Yesâr el-Basrî (öl.?), Hafsa bnt. Sîrîn (öl. 101/720), Hind bnt. el-Muhalleb (öl. 101/719), Hz. Aişe'nin öğrencilerinden Muâze bnt. Abdullah (öl. 101/719) ve Aişe bnt. Talha b. Ubeydullah (öl. 101/719) gibi isimler öne çıkar.²⁴ Tâbiîn sonrası dönemde fıkıhla iştigal eden kadın âlimler bulunmakla

¹⁵ İbn Mâce, "es-Sünne", 17 (224).

¹⁶ *el-Kesb*'in günümüze ulaşan bir nüshasında "ilmü'l-helâl" ifadesi yerine "ilmü'l-hâl" ifadesi bulunmaktadır. İstinsah veya baskı hatası olması muhtemel ifadenin doğrusu bu şekilde olmalıdır. Kavramın günümüzdeki yaygın kullanımı ilmihal şeklindedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Kesb*, nşr. Abdülhâdî Harsûnî, thk. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: y.y., 1980), 66.

¹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 30/260; Ayrıca bk. Abdullah b. Muhammed el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937), 4/171.

¹⁸ Birgivi, *Zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ*, 65.

¹⁹ İbn Mâce, "es-Sünne", 24 (261).

²⁰ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/171.

²¹ Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gururi'l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/337.

²² Kadınların Hz. Peygambere yönelttikleri soru örnekleri için bk. Recep Aslan, "Kadınların Hz. Peygamber'e Yönelttikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri", *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 53 vd.

²³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), "el-Hayz", 13 (332).

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/200-201, 4/277, 369-370, 507, 508-509, 564; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 70/189-193; Ebû Muhammed et-Tayyîb b. Abdullah el-Hicrânî, *Kılâdetü'n-nahr fi vefiyâtü a'yânü'd-dehr*, thk. Hâlid Zevârî (Cidde: Dâru'l-Menhec, 2008), 2/12; Aslan, "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicrî İlk Üç Asır)", 46-50.

birlikte, bunların büyük çoğunluğunun hadis ilmiyle ilgilendikleri görülmektedir.²⁵ Bununla birlikte kadınların genellikle kitap istinsahı ve hüsn-i hatla uğraştıkları da bilinmektedir. Hanefî fıkıh çevreleri dışında fıkıhla uğraşanlar arasında bulunan İmam el-Mehdî'nin kız kardeşi Zeydiyye mezhebine mensup Dehmâ bnt. Yahyâ (öl. 837/1434), mezhebin fıkıhına dair olan *el-Ezher*'i dört cilt olarak şerh etmiştir. Aynı zamanda fıkıh ve ferâiz konularının işlendiği *Manzûmetü'l-Kûfi* ve *Muhtasaru'l-Müntehâ*'ya da birer şerh yazmıştır.²⁶ Ayrıca Hanbelî âlim Sittü'l-Vüzerâ bnt. Ömer et-Tenûhiyye (öl. 716/1316), Mâlikî fukahâsından İmam Sahnûn'un (öl. 240/854) kızı Hatice el-Kayrevâniyye (öl.?) ve Şâfiî fakih Emetü'l-Vâhid Süteyte bnt. el-Hüseyn (öl. 377/987-988), kadın fakihlere örnek verilebilir.²⁷ Zirikî, Nîsâbü'r'da vefat eden, daha çok hadislerle meşgul olan ve Hanefî olması ihtimal dahilinde bulunan Ümmü'l-Müeyyed Zeynep bnt. Abdurrahman'dan (öl. 615/1218) bahseder.²⁸ Şu kadın fakihlerin de Hanefî olduğu bilgisine ulaşılmıştır:

Safiye İmraetü Hafs b. Abdurrahman (öl.?): Bir dönem Nîsâbü'r kadılığı yapan Hafs b. Abdurrahman'ın (öl. 199/815) eşidir. Safiye, kocası Ebû Ömer el-Belhî ile Irak'a gelmiş ve burada bir süre Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) derslerine katılmıştır. O, özellikle kadınların halleri ile ilgili hocası Ebû Hanîfe'den rivâyette bulunmuştur.²⁹

Esmâ bnt. Esed b. Furât (öl. 250/864): Meşhur Mâlikî fakih Esed b. Furât'ın kızıdır. Esed b. Furât, Kayrevan'dan Medine'ye gelerek İmam Mâlik'in (öl. 179/795) derslerine iştirak etmiş, daha sonra Irak'a geçerek Ebû Yûsuf (öl. 182/798), İmam Muhammed ve Esed b. Amr'ın (öl. 190/806) derslerine katılmıştır.³⁰ Esmâ bnt. Esed, evinde babasından hadis ve fıkıh öğrenmiş, onun derslerine ve münazaralarına katılmıştır. Hanefî mezhebini tercih eden Esmâ bnt. Esed'in babasının da Kayrevan'da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaydığı ve memleketine döndükten bir süre sonra Hanefî mezhebine geçtiği belirtilmiştir.³¹ Esmâ bnt. Esed, babasının vefatından sonra onun öğrencileri arasında bulunan Kayrevân kadısı ve dönemin Hanefîlerinin lideri Abdullah b. Ebi'l-Cevâd (öl. 234/848-849) ile evlenmiştir. Halifenin mihne politikasına destek vermesi sebebiyle görevden alınan Abdullah b. Ebi'l-Cevâd bir süre hapiste kalmıştır.³²

Hatice bnt. Muhammed b. Ahmed el-Cüzcânî (öl. 372/982-983): Fıkıhî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (öl. 200/816?) öğrencisi olan ve Nîsâbü'r kadılığı yapan babası Ebû Recâ Muhammed b. Ahmed'den (öl. 285/898-899) tahsil etmiş ve bu alanda uzmanlaşmıştır. Yüz yılı aşkın bir ömür süren Hatice bnt. Muhammed, Arap dili ve yazısında (hüsn-i hat) öne çıkmıştır.³³

Ümmü'l-Fadl Tâhire bnt. Ahmed b. Yûsuf el-Ezrâk et-Tenûhiyye (öl. 436/1044-1045): 359/970 yılında doğan Ümmü'l-Fadl, ilim ve faziletiyle meşhur Tenûhî ailesinden olup babasından fıkıh öğrenmiş ve Dâru'l-Kâdî Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî (öl. 342/953) de ondan hadis dinleyip rivâyette bulunmuştur.³⁴ Kendisi Ebû Muhammed b. Mâsî (öl. 369/979), Mahled b. Ca'fer el-Bâkarhî (öl. 369/979), Ebû'l-Hasen b. Lü'lü' (öl. 377/987), Ebû Bekir b. İsmail el-Verrâk (öl. 378/988) ve Ebû'l-Hüseyn b. el-Bevvâb (öl. 376/987) gibi âlimlerden hadis dinlemiş, kendisinden de Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) rivâyette bulunmuş ve Basra'da vefat etmiştir.³⁵

²⁵ Kadın âlimleri konu edinen bir çalışma yapılmakta olup tamamlanan 43 cildi yayınlamıştır. Bk. Nedvî, *el-Vefâ*.

²⁶ Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/5; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/146.

²⁷ Zirikî, *el-A'lâm*, 3/78; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/264.

²⁸ Zirikî, *el-A'lâm*, 3/66.

²⁹ Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibü Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981), 517; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâri's-şerife fi menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Latîfürrahmân el-Behrâîcî el-Kâsımî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 2/597; Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî, *el-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed Âl Nu'mân (Kuveyt: Şeriketü Girâs, 2016), 2/244.

³⁰ Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî, *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. (Muhammediye: Matbaatu Fidâle, 1970), 3/291.

³¹ Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymûr, *Nazara târihiyye fi hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1990), 54; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân an ma'rifeti ehli Kayrevan*, thk. Abdülmecîd el-Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 2/4.

³² Martijn Theodoor Houtsma vd., *Mu'cezü dâirati'l-meârifî'l-İslâmiyye*, thk. İbrahim Zeki Hurşîd vd. (Kahire: Merkezü's-Şârika li İbdâ'î'l-Fikrî, 1998), 18/5608; Yahsubî, *Tertibu'l-medârik*, 4/62; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Şehîrâtü't-Tünisiyyât* (Tunus: el-Matbaatu't-Tünisiyye, 1353), 22-23.

³³ Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ el-Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 2/277.

³⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/277.

³⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ve zuyûluhu*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 14/445-446; Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zemân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Ammâr Rihâvî - Muhammed Rıdvan İrksûsî (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 18/455.

Babası (öl. 378/998), aslen Enbarlı olup 297/909-910 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî'den (öl. 310/923) hadis dinlemiş, Ebü'l-Hasen el-Kerhî'den (öl. 340/952) de fıkıh tahsil etmiştir.³⁶

Ümmü Halef Saîde bnt. Zâhir b. Tâhir eş-Şahhâmî (öl. 547/1152): 468/1075-1076 yılında doğan ve Zâhir b. Tâhir'in (öl. 533/1138-1139) en büyük çocuğu olan Ümmü Halef, sâliha bir âlîmedir. Dedesi ve babasından ilim tahsil etmiş ve hadis rivâyet etmiştir. Ayrıca Ebû Sa'd Abdurrahman b. Mansûr (öl. 474/1081-1082), Ebû Amr Osman el-Mahmî (öl. 481/1088-1089) ve Ebû Bekir eş-Şirâzî'den (öl. 494/1101) hadis dinlemiştir. Nisabur'da kendisinden pek çok kişi hadis yazmıştır. Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) rivâyetine göre Ümmü Halef hastalandığında Kehf suresini okuyordu. *جَنَّاتٍ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا* âyetine³⁷ geldiğinde ise vefat etti. Ümmü Halef'ten Abdürrahim b. Sem'ânî (öl. 618/1221?) ve babası rivâyette bulunmuştur.³⁸ Babası Ebü'l-Kâsım eş-Şahhâmî en-Nisâbü'rî, Hanefî âlimlerden biridir.³⁹ Kardeşi Ebû Mansûr Abdülhâlık b. Zâhir en-Nisâbü'rî (öl. 549/1154-1155) ise hadis rivâyetiyle meşgul olmuştur.⁴⁰

Fâtıma bnt. Muhammed (öl. 587/1191'den önce): Semerkant'ta doğmuş olmakla birlikte doğum ve vefat tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Kendisi, *Tuhfetü'l-fukahâ* müellifi Alâeddîn es-Semerkandî'nin (Muhammed b. Ahmed b. Ali) (öl. 539/1144) kızıdır. Alâeddîn es-Semerkandî, bir çok kral ve ileri gelenlerden talibi olmasına rağmen güzelliğiyle nam salan kızını, eseri *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı *Bedâiu's-senâi'* adıyla şerh eden öğrencisi Alâeddîn el-Kâsânî (Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed) (öl. 587/1191) ile evlendirmiştir. Rivâyete göre Kâsânî, şerhini yazdıktan sonra hocasına arz etmiş ve eseri hocası tarafından çok beğenilmişti. Bunun üzerine hocası, bu eseri mehir sayarak kızını onunla evlendirmiştir. Bundan dolayı fukahâ arasında "*Tuhfe*'sini şerh etti, kızıyla evlendi." sözü meşhur olmuştur.⁴¹

Fâtıma bnt. Muhammed, babasından fıkıh öğrenmiş ve *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı ezberlemiştir. İbnü'l-Adîm (öl. 660/1262), babasından Fâtıma bnt. Muhammed'in mezhebinin görüşlerini iyi bir şekilde naklettiğini belirtir. Kâsânî, fetva konusunda bir tereddüt yaşadığında eşi ona yardımcı olurdu. Fâtıma, kocasının hangi yönden hata yaptığını açıklar, o da hanımının görüşüne itibar ederdi. Kâsânî, eşi Fâtıma fetva verdiğinde ona hürmet gösterirdi. Evlenmeden önce babasıyla birlikte fetva veren Fâtıma, fetvanın yazıldığı evraka babasıyla birlikte kendi ismini de yazardı. Evlendikten sonra ise sorulan fetvalara babası, eşi ve kendisi birlikte cevap verir ve düzenlenen evraka üçünün de adı yazılırdı.⁴²

Rivâyete göre Fâtıma bnt. Muhammed, iki bileziğini satarak Halep'te bulunan Halâviyye (medresesi) fakihlerine oruç açtırmış ve bunu uzun yıllar devam ettirerek gelenek haline gelmesine vesile olmuştur. Kureşî'nin (öl. 775/1373) yer verdiği rivâyete göre Halep'te yaşayan Kâsânî, memleketine dönmeye karar vermiş ve eşi de bunu çok istemişti. Bunu haber alan Melik Nureddîn Mahmûd (öl. 569/1174), onu çağırmış ve Halep'te kalmaya devam etmesini istemiştir. Kâsânî de hocasının kızı olan eşiyle ters düşmek istemediği için memleketine dönmek istediğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Melik ve Kâsânî, gönlünü almak için Fâtıma bnt. Muhammed'e yanında örtünmesi gerekmeyeceği bir erkek hizmetçi göndermeye karar verdiler. Gönderilen hizmetçi kapıya geldiğinde içeri girmek için izin istemiş ancak Fâtıma bnt. Muhammed izin vermemiştir. Kapı arkasından hitap ederek hizmetçiyi kocasına geri göndermiş ve ona "Fıkha olan bağlılığın bu noktaya kadar uzaklaşmış. Bu hizmetçinin bana bakmasının helal olmayacağını sen bilmiyor musun? Bakmanın caiz olması konusunda bununla diğer erkekler arasında ne fark var?" diye söylemesini istemiştir. Hizmetçi, döndüğünde melikin huzurunda kocasına durumu anlatmış ve Melik Nureddîn'in mektubuyla ona bir kadın hizmetçi gönderilmiştir. Kocasından önce vefat eden Fâtıma bnt. Muhammed, Halep'te vefat etmiştir.⁴³

³⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, 1/133.

³⁷ el-Kehf 18/107.

³⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 37/271; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, thk. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1975), 2/411.

³⁹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, 1/142, 2/120.

⁴⁰ Bilgi için bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/254 vd.; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 37/365.

⁴¹ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, 2/245, 278; Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcîm*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 328; Bedâiu's-senâi'nin şekil ve muhteva açısından klasik şerhlere benzemediği, tertibinin de *Tuhfetü'l-fukahâ* ile aynı olmadığı, dolayısıyla bu eserin bir şerhten ziyade müstakil bir eser olduğu değerlendirilmesinde bulunulmuş olmakla birlikte *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın aynı kelimelerle eser içinde bulunduğu ve bu yönüyle şerh sayılabileceği belirtilmiştir. Bk. Ferhat Koca, "Bedâiu's-senâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/294.

⁴² Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, 2/278; Ömer b. Ahmed el-Akîlî İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/4348.

⁴³ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyeye*, 2/278-279.

Fâtıma bnt. Ahmed b. Ali es-Sââtî (öl.?): Babası *el-Bedâi' (el-Bedî) fî usûli'l-fıkh ve Mecmeu'l-bahreyn fî'l-fıkh* adlı eserlerin müellifi Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî Ahmed b. Ali (öl. 694/1295) olup fikhî babasından öğrenmiş ve ondan eserlerini okuyarak istinsah etmiştir.⁴⁴ Ayrıca kendisinin ta'lik yazısı konusunda iyi olduğu belirtilmiştir.⁴⁵

Ümmü Muhammed Şühde bnt. Ömer b. Ahmed el-Akîf el-Halebî (öl. 709/1309-1310): 619/1222 yılında Halep'te doğmuştur. Halep'te Kaşgarî'den (öl. 705/1305) hadis dinlemiş, Sâbit b. Müşerrif'ten (öl.?) icazet almıştır. Hat ve istinsah ile uğraşmış, ayrıca Hanefî mezhebinden olan Diyâüddîn Ömer b. Bedir el-Mevsilî'den (öl. 622/1225) rivâyette bulunmuştur. Kardeşi Mecdüddîn İbnü'l-Adîm (öl. 677/1278), kadılık yapmış ve kendisinden önce vefat etmiştir.⁴⁶

Ümmü Muhammed Sittü'l-Vüzerâ (öl. 736/1336): İbn Şemmâ' olarak bilinen allâme ve müftü İmâdüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Osman'ın (öl. 676/1277) kızı olup Ayn Câlût vakasından sonra 638/1240-1241 yılında doğmuştur. Kur'an öğreniminden sonra babasından fikh tahsil etmiş ve Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerinin çoğunu ezberlemiştir. Ayrıca İsmail b. el-Rûhî (öl.?) ve diğer muhaddislerden hadis dinlemiştir.⁴⁷

Ümmü'l-Hasen Esmâ bnt. Abdullah b. Muhammed (öl. 867/1462): Hanefî âlimlerden Cemâl el-Mehrânî ed-Dımaşkî'nin (öl.?) kızıdır. İlk eğitimini babasından alan Ümmü'l-Hasen, 794/1391 yılında Kemâl Muhammed b. Nasrullah b. en-Nühhâs (öl. 794/1392), Şihâb Ahmed b. Abdülgâlib b. Muhammed el-Mâkisîni (öl. 794/1392) ve pek çok âlimden hadis dinledi. Öğrencileri arasında oğlu Hasenü'l-Mâdî (öl.?) de bulunmakta olup Dımaşk'ta vefat etmiştir.⁴⁸

Fâtıma bnt. Kanbay en-Nâsirî (öl. 892/1487): Kahire'de 821/1418 yılında doğan ve küçük yaşta babasını kaybeden Fâtıma en-Nâsirî, annesi Şekerbay el-Çerkezî'nin yanında büyümüştür. Memlûk Sultanı Zâhir Çakmak (öl. 857/1453) zamanında el-Kâfûrî mahallesindeki medreseye (Berkûk Külliyesi?) başlamış ve burada Hanefî fikhî, hadis ve tefsir okumuştur. Ayrıca kıraat ilmiyle meşgul olmuş ve kârîyelerin en hayırlısı olarak nitelendirilmiştir.⁴⁹

Hatice bnt. Muhammed el-Beylûnî (öl. 930/1524): İbnü'l-Beylûnî olarak tanınan Muhammed b. Hasan el-Halebî'nin (öl. 919/1514) kızıdır. Babası ve kardeşleri, Şâfi mezhebinden olmasına rağmen kendisi Hanefî mezhebini tercih etmiş ve mezhebe dair bir kitap ezberlemiştir. Kemâl b. Nâsîh et-Trablûsî (öl. 914/1508-1509) gibi âlimlerden *Sahîh-i Buhârî* icazeti alan Hatice bnt. Muhammed, ibadete ve ilme düşkün sâliha biri olarak meşhur olmuş ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.⁵⁰

Hatice bnt. Muhammed b. İbrahim el-Mukri el-Âmirî (öl. 935/1529): Babası İbn Ebû Âmir (öl.?), Şeyhülislâm Radiyyüddîn el-Cedd el-Gazzî'nin (öl. 860/1455-1456) amcasının oğlu idi. Fazilet sahibi sâliha bir fikhî âlimi olan Hatice bnt. Muhammed, Necmeddîn el-Gazzî'nin (öl. 1061/1651) de dedesi olan Şeyhülislâm Radiyyüddîn el-Cedd'in aralarında bulunduğu bazı hocalardan ders aldı. Yine Necmeddîn el-Gazzî'nin babası Şeyhülislâm Muhammed b. Radiyyüddîn el-Vâlid el-Gazzî'den (öl. 984/1577) Buhara'da hadis dinleyip fikh öğrendi.⁵¹

Bûrân bnt. Muhammed Kâdilkudât Esrûddîn İbnü's-Şihne (öl. 938/1531-1532): 861/1456-1457 yılında Halep'te doğmuş ve burada vefat etmiştir. Kur'an eğitiminden sonra birçok kitap okumuş, bunları tanzim ve istinsah ile uğraşmıştır. Fikhî eğitimini babası Hanefî kâdilkudâtı İbnü's-Şihne'den (öl. 898/1492-1493) almıştır. İki kez hacca giden Bûrân bnt. Muhammed, daha çok şiirleriyle meşhur olmuştur.⁵²

⁴⁴ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/278.

⁴⁵ Ebû'l-Hasanât Abdülhayy el-Leknevî, *Fevâidu'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî (Mısır: Dâru's-Saâde, 1324), 27.

⁴⁶ Takıyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Lecnetü İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, 1970), 4/76-77; Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed el-Akerî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâr men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/38; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mu'cemü's-şuyûhi'l-kebir*, thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988), 1/300-301.

⁴⁷ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/277; Ebû'l-Tayyîb Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *Zeylû't-Takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-esânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/376.

⁴⁸ Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehlî'l-karnî't-tâsi'* (Beyrut: Menşûrâtü Dârî'l-Mektebeti'l-Hayât, 1991), 12/6-7; Yûsuf, *el-Müellifât mine'n-nisâ*, 23-24.

⁴⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/98-99.

⁵⁰ Necmeddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira bi a'yânî'l-mietî'l-âşirâ*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/195; Akerî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/134-135, 239.

⁵¹ Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, 2/141; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşihât ve'l-müselisât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/332.

⁵² Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, 2/129-130; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/77.

Bintü Karimzân Fâtıma bnt. Abdülkadir b. Muhammed (öl. 966/1558-1559): Fazilet sahibi, sâliha bir âlim olan Bintü Karimzân, Halepli, Hanefî bir âlimdir. Kendisi 878/1473 yılında doğmuş ve Halep Revâhiye medresesi hocalarından ve *el-Miftâh*'ı ilk defa şerh eden Kemâleddîn Muhammed b. Mîr Cemâleddîn el-Erdebîlî (öl.?) ile evlenmiştir. Ayrıca Âdiliyye ve Zeccâciyye medreselerinde hocalık yapmıştır. Hat ve dili kullanma konusunda mahir olan Bintü Karimzân, birçok kitap istinsah etmiştir. Kendi döneminde Halep kadınlarının önde gelenlerinden sayılan Bintü Karimzân, zühd hayatını tercih etmiş ve hastalanma pahasına çokça namaz kılmaya devam etmiştir. Kendisi Hanefî olmakla birlikte Şâfiî olan kocasının ilminden faydalandığını belirtmiştir.⁵³

Zîbü'n-Nisâ bintü's-Sultân Muhyiddîn Evrengzib Âlemgir (öl. 1113/1701): 1048/1639 yılında doğan Zîbü'n-Nisâ, Hindistan hükümdarının kızıdır. Annesi Dilras Banu bnt. Şâhvârhan es-Safevî'dir. Kendisi Meryem Ümmü İnâyetullah el-Keşmîrî gözetiminde hafızlığını tamamlamış, nesih, ta'lik ve şefa yazılarını öğrenmiştir. Dönemin Hanefî âlimlerinden Ahmed b. Saîd el-Emîsehevî'nin derslerine katılmış, şiirle ilgilenmiş ve şairliğiyle meşhur olmuştur. *Zîbü'l-münşeât* adında risalelerinden oluşan bir eseri bulunmaktadır. Ayrıca kendisine nispet edilen *Divânü's-şî'r*'in ona ait olmadığı tespit edilmiştir. Zîbü'n-Nisâ, Râzî'nin *Tefsîru'l-kebûr*'ini Farsçaya tercüme ettirmiş, bundan dolayı bu tercüme *Zîbü't-tefâsir* adıyla meşhur olmuştur. Babasının sağlığında vefat eden Zîbü'n-Nisâ, Lahor'da defnedilmiştir.⁵⁴

Zîbü'n-Nisâ'nın 1053/1643-1644 yılında doğan kız kardeşi Zînetü'n-Nisâ bintü's-Sultân Muhyiddîn Evrengzib Âlemgir (öl.?), âlimlere hürmet etmiş ve Delhi'de Zînetü'l-Mesâcid adıyla kırmızı taşlardan bir cami inşa ettirmiştir. Kendisinin kabri de bu caminin kuzeyinde yer almaktadır.⁵⁵

3. Diğer İlimlere Nispetle Fıkıhla Uğraşan Kadınların Az Olması

Tabakât eserleri incelendiğinde kadınların daha çok hadis ilmiyle uğraştığı, fıkıh ilmiyle ilgilenenlerin sayısının az olduğu göze çarpmaktadır. Eserinde "Kitâbü'n-Nisâ" adlı bir bölüm açan, ancak burada beş kadın fakihe yer veren Kureşî, bu bölümün başında Hanefî kadın âlimlere özel bölüm açtığını, ancak çok az sayıda kadın âlimin bilgisinin kendilerine ulaştığını belirterek bu durumu, kadınların örtünmesi ve bunun gerekliliklerine bağlar. Kureşî, burada kadınların ibadetlerindeki yükümlülüklerinin erkeklerden farklı olduğuna işaret ederek onların birey olma yönüyle sorumluluklarının da farklı olduğunu anlatmak ister ve ibadetler dışında erkeklerden ayrıldıkları durumları zikrederek bu görüşünü teyit etmeye çalışır. Buna göre kadınların cemaate katılmaları zorunlu değildir. Ayrıca onlar, kocaları veya bir mahremleri olmadan yolculuğa çıkamazlar. Kadınların yabancılarla yalnız kalmaları (halvet) da yasaklanmıştır. Kureşî, bu durumları sebebiyle kadınların eğitim-öğretim ortamlarına uzak kaldıkları tespitinde bulunur. Kadınlardan ancak evlerinde baba, eş, amca, kardeş, dayı ve dede gibi yakınları arasında âlim olanların eğitim alabildiğini, böyle bir şans olmayanların eğitim-öğretimden uzak kalmak durumunda kaldıklarını ilave eder. Bu duruma örnek olarak Aleaddîn es-Semerkandî'nin kızı, Kâsânî'nin hanımı Fâtıma bnt. Muhammed es-Semerkandî'yi örnek verir. Kureşî'nin konu bağlamında kendisine ulaşan bir bilgiyi aktarması önemlidir. Buna göre onun zamanına kadar Mâverâünnehir ve diğer şehirlerde büyük çoğunlukla bir evden fetva verildiğinde o fetvanın altında evin sahibinin, kızının, hanımının veya kız kardeşinin veyahut (o evde yaşayan) diğer kadınların imzası bulunurdu.⁵⁶ Bu bilgi, evde ilimle uğraşan bir beyin olması durumunda o evin hanımlarının da bu beyin ilminden istifade ettiklerini, fıkıh tahsilinde başarılı olduklarını hatta fetva verecek düzeye eriştiklerini göstermektedir. Buna karşın onların fıkıh öğretilen ders halkalarına/meclislerine erkeklere nazaran rahat ulaşamadıkları anlaşılmaktadır.

Muhammed Ekrem en-Nedvî, Kureşî'nin belirttiği kadınların ibadetlerdeki yükümlülüklerin farklı oluşuna değinmeksizin onların hadis toplama konusunda erkeklerle eşit şartlara sahip olmamaları, aile içindeki sorumluluklarının ilim öğrenmelerini kısmen engellemesi ve varsa aile bireylerinden hadis dinleyip ilim öğrendikleri konusunda onunla hemfikirdir.⁵⁷

Kureşî'nin burada verdiği iki bilgi önem arz etmektedir. Bunlardan ilki fıkıhla uğraşan kadınlarla ilgili bilgilerin kendisine ulaşmamasıdır. Kureşî'nin ifadesinden ulaştığı kitaplarda veya kendisine ulaşan rivâyetlerde kadın fakihlerle ilgili bilgilerin çok az olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada Kureşî'nin fıkıhla uğraşan kadınların sayısının az olduğunu söylememesi, buna karşın kendisine ulaşan bilgilerin azlığından bahsetmesi önemlidir. Bu noktada Kureşî'nin fıkıhla ilgilenen kadınların sayısının çok olduğu kanaatinde

⁵³ Akerî, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/506; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâira*, 2/235; Zirikîlî, *el-A'lâm*, 5/130-131; Muhammed b. Abdürrezzâk Kürd Ali, *Hutatu's-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nürî, 1983), 4/53.

⁵⁴ Abdülhay b. Fahreddîn el-Hasenî et-Tâlibî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi'* ve'n-nevâzir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 6/724-725.

⁵⁵ Tâlibî, *Nüzhetü'l-havâtir*, 6/725.

⁵⁶ Kureşî, *Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/276-279.

⁵⁷ Nedvî, *al-Muhaddithât*, 252.

olduğu anlaşılmaktadır. Kureşî, kadın fakihlerle ilgili bilgilerin azlığını, kadınların örtünmesi ve bunun icap ettirdiği hususlara bağlasa da çağdaş yazarlardan Muhammed Ekrem en-Nedvî, bu durumun araştırılması gereken bir husus olduğunu belirtir.⁵⁸

İkincisi ise Mâverâünnehir bölgesinde büyük çoğunlukla fetva veren bir âlimin evinde bulunan hanımların fetva verecek seviyede fıkıh bilmeleridir. O bölgede fetva veren âlimlerin sayısının çokluğu göz önünde bulundurulduğunda fıkıhla uğraşan kadınların sayılarının bir hayli yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Kadınların ilimle meşgul olmasıyla ilgili Ekrem en-Nedvî'nin yaptığı tespitler, son derece önemlidir. Buna göre Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerinde kadınlar ilimle özellikle hadisle uğraşmaktaydı. Ancak hicrî üçüncü asırda ilimle uğraşan kadınların sayısı azalmaya başlamıştır.⁵⁹ Bu durum, hicrî altıncı asırdan sonra Şam bölgesinde kadın muhaddislerin sayısının artmasıyla değişmeye başlamış ancak Moğol istilasıyla yine sekteye uğramıştır. Moğol etkisinin sona ermesi ve Şah Veliyullah'la (öl. 1176/1762) birlikte tekrar yükselişe geçmiş ve günümüze kadar dönemlere göre farklılık arz etmiştir.⁶⁰

Ekrem en-Nedvî, öne çıkan kadın âlimlere örnekler vermektedir.⁶¹ Bunlardan biri halife Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) Dımaşk camiinde ilim çevreleri tarafından çokça rağbet edilen ve pek çok erkek talebesi bulunan Ümmü'd-Derdâ'nın hadis ve fıkıh derslerine katılmasıdır.⁶² Bir diğeri de İbnü'n-Neccâr Muhammed b. Mahmûd'un (öl. 643/1245-1246) dört yüz kadın râviden hadis dinlemesidir.⁶³ Ekrem en-Nedvî ayrıca Fâtıma bnt. İbrahim el-Betâihî'nin (öl. 711/1311) Mescid-i Nebî'de Ravza'nın revaklarına yaslanarak Buhârî dersleri yaptığı örneğini de verir.⁶⁴

Hicri üçüncü asırdan sonra kadınların hadis öğrenmeye devam ettiğini belirten Ekrem en-Nedvî, ev işlerinde üstlendikleri sorumluluklar nedeniyle istisnaları olmakla birlikte kadınların hadis yolculuklarına çıkamadıklarını, yalnızca yakınındaki âlimlerden hadis öğrendiklerini ve kendilerine hadis almaya gelenlere rivâyette bulduklarını belirtir. Buna örnek olarak İmam Mâlik'in kızını gösterir. Fâtıma bnt. Mâlik (öl.?), *el-Muvatta'*yı ezberlemiş ve bu eserin râvisi olmuştur. Buna mukabil, İmam Mâlik'in oğlu, kızı gibi hadis ezberleme ve rivâyet etme faaliyetinde bulunmamıştır.⁶⁵ Ekrem en-Nedvî, ilk dönemlerde kadınların erkeklerle birlikte camilerde eğitim gördüğünü, erkeklerin ders verdiği camilerde kadınların da ders verdiğini belirtir. Ayrıca Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İmam Buhârî (öl. 256/870), Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir (öl. 571/1176), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Zehebî (öl. 748/1348), Suyûtî (öl. 911/1505) gibi pek çok meşhur âlimin kadın âlimlerden ders aldığını ilave eder.⁶⁶

Ekrem en-Nedvî, hicrî üçüncü asırdan itibaren kadınların hadis ilmiyle uğraşmalarının azalmasını, Abbâsî dönemindeki tercüme hareketiyle özellikle Yunan filozof ve mantıkçıların kadın hakkındaki olumsuz düşüncelerinin İslam dünyası ilim çevrelerinde tanınmaya başlamasına bağlar. Ayrıca o, tercüme hareketinde başat rol oynayan Mu'tezile'nin filozof ve mantıkçıların kadının erkeğe daha aşağı olduğu düşüncesinden etkilenerek bu fikri kabul ettiğini, bu sebeple Hârîcî, Şîî, Zeydî ve İbâzî mezheplerinden onlarca kadın âlim bulunmasına karşın Mu'tezile âlimleri arasında kadınların bulunmadığı tespitinde bulunur.⁶⁷ Ekrem en-Nedvî, Mu'tezilî kadın âlimlerin bulunmayışını, Yunan filozof ve mantıkçılardan yapılan tercümelerin İslam âlimlerinin kadına bakışını olumsuz etkilediğinin delili olarak sunar. Ancak onun felsefe ve tercümelerle uğraşan Mu'tezile'den kadın âlim çıkmadığı tespiti yerinde olmakla birlikte özellikle hicrî üçüncü asır sonrasında genel kabul görmeyen ve ilim çevreleri tarafından dışlanan Mu'tezilenin genel olarak İslam âlimlerinin kadına bakışını olumsuz bir şekilde değiştirdiğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Antik Yunan felsefesinde kadın, erkeğe göre daha aşağı durumdadır. Erkeğin erdemi, yönetmek ve egemen olmak, kadının erdemi ise erkeğe alçakgönüllü bir şekilde itaat etmektir. Kadın, karanlık, kötü ve aşağı olan maddeyle aynı kategoride olup erkek, ruh ile özdeş ve kadından yukarıdadır. Kadın, toplumsal ve siyasal haklara sahip olmayıp eve hapsedilmiş ve dış dünyayla ilişkiyi

⁵⁸ Muhammed Ekrem en-Nedvî, "Two Questions About the Dictionary of Women Scholars", Kişisel, *Shaykh Mohammad Akram Nadwi* (Erişim 02 Kasım 2021).

⁵⁹ Nedwi, *al-Muhaddithât*, 250 vd.

⁶⁰ Nedwi, *al-Muhaddithât*, 257; Hamid Mahmood, "The Lost Female Legacy: Women Scholars in Islam", Kişisel, *Hamid Mahmood* (13 Mayıs 2012).

⁶¹ Örnekler için bk. Nedwi, *al-Muhaddithât*, 138-183.

⁶² Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 12/336.

⁶³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/133.

⁶⁴ Muhammed b. Ömer İbn Reşîd es-Sebtî, *Mil'ü'l-ayba*, thk. Muhammed el-Habîb ibn el-Hûce (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 21.

⁶⁵ Nedwi, *al-Muhaddithât*, 250 vd.

⁶⁶ Turan Kışlakçı, "Felsefeciler Kadınları İlimden Uzaklaştırdı", Haber Portalı, *Timeturk* (09 Mart 2010).

⁶⁷ Mahmood, "The Lost Female Legacy: Women Scholars in Islam" (13 Mayıs 2012).

sadece yakını olan bir erkek vasıtasıyla kurabilmiştir. Kadın, ev işleri ve çocuk bakımıyla ilgilenmelidir. O, şeytanî ve akılsız bir varlıktır. Sokrates'in "Bilgisizlikten daha büyük bir zarar yoktur, kadınlardan da daha kötü bir zarar yoktur.", "Ateş taşıyan kadın, taşıdığından daha şerhli!", "Erkeğin acizliğini gösteren şeylerden biri de bildiği ve bilmediği konularda eşinin dediği her şeyi kabul etmektir.", "Kadınlar, kurulmuş birer tuzaktır ve bu tuzağa ancak aldananlar düşer." ve "Kim bilgellik konusunda iyi bir mesafe almak isterse kadınların kendisi üzerindeki egemenliğine son versin." sözleri ile bir kıza yazma öğretildiğini görünce "Şerrin şerrini artırmayın." ve "Akrep, zehrine zehir katıyor." demesi bu düşünceyi yansıtmaktadır.⁶⁸ Platon, antik Yunan felsefesinin bu bakışına karşı çıkararak kadın ile erkeğin eşitliğini gündeme getirmiştir.⁶⁹ Ancak onun görüşleri, döneminin toplumunda makes bulmamıştır. Batı medeniyeti, miras aldıkları Yunan filozoflarının kadına bu bakışını, 18. yüzyıla taşımıştır. Nitekim aydınlanma dönemi filozofları da inşaya giriştikleri modern, felsefi ve sosyal sistemde kadına gereken statüyü tanımamış, antik Yunan'dan kalma "kadınının tamamlanmamış erkek olduğu" düşüncesi paralelinde kadınların erkeklerle aynı haklara sahip olamayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca kadının erkekten farklılıklarını bir eksiklik olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁰ Kadına bakışı bu şekilde olan Yunan felsefesinin tercüme yoluyla İslam dünyasına girmesinin Müslüman toplumunun kadına bakışını tamamen şekillendirdiği söylenemese de kültürel etkileşimin de katkısıyla kısmî bir etkisinin varlığından söz edilebilir. Diğer taraftan Müslüman toplumun ataerki yapısının kadına bakışı etkileyen temel faktörlerden biri olduğu akıld tutulmalıdır.

Hız Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan siyasî istikrarsızlıklar, günlük hayatı zorlaştırmış ve güvenliği azaltmıştır. Hz. Osman'ın (öl. 35/656) şehit edilmesiyle başlayan kaotik ortam, Cemal Vakası ve Siffin savaşıyla devam etmiştir. Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde kurulan ve Hz. Ali (öl. 40/661) döneminde başkent yapılan Kûfe, o dönemlerde yeni Müslüman olan ve farklı kültürlerden gelen insanların göçleriyle birlikte kozmopolit bir yapıya bürünmüş ve güvenlik problemleri ortaya çıkmaya başlamıştır.⁷¹ Emevîler döneminin başlamasıyla birlikte, bir süre sükûnet sağlansa da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle birlikte güven ortamı tekrar bozulmuştur. Bundan sonraki süreçte çeşitli dönemlerde Ehl-i Beyt mensupları, Emevîlere karşı isyana girişmiş ve bu isyanlarda çok sayıda Müslüman hayatını kaybetmiştir.⁷² Emevîlere karşı ayaklanan ve başarılı olan Abbâsîler de ilk zamanlarda Ehl-i Beyt'e karşı hasmâne bir tutum sergilemiş ve onların isyanlarıyla mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Ayrıca Karmatîler ve Bâtınîler gibi sapkın grupların isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalan Abbasîler, Emevîlere nazaran daha istikrarlı bir ortam oluşturmuşlarsa da sonraki dönemlerde merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte kendilerine bağlı emirler, bağımsızlıklarını ilan etmeye başlamışlardır.⁷³ İslam beldelerinde zaman zaman yaşanan bu siyasî istikrarsızlıklar, gündelik hayatı etkilemiş, kadınların ders halkalarına katılmalarını ve ilim yolculukları yapmalarını zorlaştırmıştır.

Hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren Abbâsîlerin başkenti Bağdat, Şif Büveyhîlerin kontrolüne girmiş ve bu tarihten itibaren sosyal hayatta bazı değişimler yaşanmaya başlamıştır. Örneğin Muharrem ayında çarşı pazarın kapatılması ve kadınların siyah giyinerek Hz. Hüseyin için matem tutmaları zorunlu hale getirilmiştir.⁷⁴ Diğer taraftan Mısır'ın idaresini ele geçiren Şif Fâtımîlerin halifesi Kâim Biemrillâh (öl. 334/946), kendi döneminde yaşanan kıtlık ve salgının kadınların serbestçe dışarı çıkmaları sebebiyle gerçekleştiğini düşünerek onların evlerinden çıkmasını yasaklamıştır. Benzer bir uygulama Memlük Sultanı Barsbay (öl. 676/1277) tarafından da yapılmıştır.⁷⁵ Bu durum hicrî üçüncü asırdan sonra Şif ve Memlük yönetimlerinin kadına bakışını ortaya koymaktadır. Her ne kadar bu durum Şif anlayışa veya belirli yöneticilere hasredilebilirse de yapılan uygulamaların toplum nezdinde bir karşılığının olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, hicrî üçüncü asır ile beşinci asır arasında kadın âlimlerin sayısının düşmesi hakkında bir fikir vermektedir.

İlk dönem âlimlerinin yarısına yakınının kadınlardan oluştuğunu ileri süren Ekrem en-Nedvî, kitabında sekiz binden fazla kadın muhaddisi ele aldığını, bunların arasında fıkıh, tefsir, sarf-nahiv, şiir ve doğa bilimleriyle ilgilenenlerin olduğunu ifade eder.

⁶⁸ Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinu'l-kelim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 216, 218, 220.

⁶⁹ Hilal Çolakoğlu, "Antik Yunan ve Platon'da Cinsiyet Sorunu", *Atatürk İletişim Dergisi* 9 (2015), 224-228.

⁷⁰ Zeynep Baktemur, "Aydınlanma Çağı Filozoflarına Göre Kadın: Schopenhauer, Kant ve Rousseau Örneği", *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 10-11.

⁷¹ Bu dönemde devletin başkenti olan Kûfe'nin sosyo-kültürel durumu için bk. Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 5 vd.

⁷² Emevîler dönemi için bk. İsmail Yiğit - Engin Beksaç, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/87 vd.

⁷³ Abbâsîler dönemi için bk. Hakkı Dursun Yıldız-Şerare Yetkin, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/31 vd.

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 7/245.

⁷⁵ Harman-Aydın, "Kadın", 24/87.

Fıkıhla uğraşanlara Aişe bnt. Abdurrahman (öl.?), Ümmü'd-Derdâ ve Kâsânî'nin hanımı Fâtıma es-Semerkindî'yi gösterir. Ekrem en-Nedvî, ilk dönemlerde kadın fakihlerin sayısının çok olduğu ancak Yunan felsefesinin tercüme yoluyla İslam dünyasına girmesi ve akabinde özellikle Mu'tezile'nin çabalarıyla mantık ilminin bazı konularının fıkıh usûlü konuları arasında ele alınmaya başlanılmasından sonra bu sayının gerilediği tespitinde bulunur.⁷⁶

İslam'la birlikte kadın ve erkeklerin hak ve sorumluluklarının cinsiyetlerinin de gözetilerek adalet ilkesine göre şekillendirildiğini belirten Hüseyin Yılmaz, sonraki dönemlerde bu ilkedен sapmaların olduğu görüşündedir. Kadınlar hakkında İslâm'ın özüyle çelişen fitne unsuru, akli ve dini eksik, erkekleri ayartan ve uğursuz şekilde değerlendirmelerin yapıldığı ve bunların bazı rivâyetlerle ilişkilendirildiğini belirten Yılmaz, Müslümanlık görüntüsü altında kadının hareket alanının daraltıldığını ileri sürer. Bu durumda eski inanç ve kültürlerin Müslümanlara etkisi, yerleşik gelenekler, dinî metinlerin yanlış yorumlanması ve toplum tarafından namus kavramına yüklenen anlam da etkili olmuştur.⁷⁷ Kadına karşı oluşan bu yargı sebebiyle bazı dönemlere ve kültürlere göre farklılık arz etmekle birlikte sosyal statüsünü geliştirici düzenlemelerin yapıldığı Hz. Peygamber döneminden sonra kadınlar, fıkıh eğitiminin yapıldığı camiler ve ders halkalarından uzak kalmışlardır.

Kadınların hicrî üçüncü asırdan sonra özeldē Hanefî fıkhına genelde ilme olan ilgilerinin azalmasının sebeplerini ortaya koyabilmek için dönemin egemen kültürünün İslam öncesinde kadına bakışının ortaya konulması ve sonraki dönemlerde bu bakışın izlenmesi gerekir.

Bilindiği üzere İslam öncesinde erkeğin egemen olduğu bir toplum yapısına sahip olan Araplar, göçebe veya yerleşik olarak yaşamaktaydı. Dolayısıyla toplumun kadına bakışı da bu duruma göre farklılık arz ediyordu. Cahiliye döneminde göçebe hayat tarzına sahip (bedevi) kabilelerde kadın, erkeğe tâbiydi.⁷⁸ Bu dönemde kabileler, erkeklerin yaptığı savaş ve yağma ile ayakta kalabiliyordu. Dolayısıyla kabilelerin yaşamlarını sürdürebilmesi erkeklere bağlıydı. Bu şartlar, göçebe toplumun kadına bakışını şekillendiriyordu. Kocası ölen kadının miras olarak üvey evlada veya kocasının kardeşine kalması, kız çocuklarının bir utanç vesilesi olarak görülmesi ve bundan dolayı diri diri toprağa gömülmesi, o dönemde kadına nasıl bakıldığını gözler önüne sermektedir. Bu dönemde şehirde yaşayan kadınlar, sosyal ve ekonomik bakımdan göçebe olanlara göre daha iyi durumdadır. Özellikle Kureyş'in ileri gelen ailelerine mensup kadınlar, toplumda etkili konuma sahip olabiliyordu. Buna karşın toplumun çoğunluğunu oluşturan ve aristokratlar dışında kalan orta ve alt tabaka kadınlara değer verilmemiştir.⁷⁹

Hz. Peygamber, içinden çıktığı toplumun kadına bakışında devrim niteliğinde değişiklikler yapmıştır. Hz. Ömer'in, "Cahiliye zamanlarında biz kadınları bir şeyden saymıyorduk. İslam gelip de Allah onlardan bahsedince anladık ki onların bizim üzerimizde hakkı var."⁸⁰ sözleri, cahiliye döneminin kadınlara bakış açısını yansıtmaktadır. Hz. Peygamber, kadınların eğitimine önem vermiş, mescitte gerektiğinde erkek ve kadın safları arasında gerektiğinde de kadınların arasında ayakta durarak onlara hitap etmiştir.⁸¹ O, bazı sahabilerin eşlerine mescide gitmeleri için izin vermediğini öğrenince kadınların dönemin eğitim-öğretim merkezi işlevini gören mescitlerden menedilmesini yasaklamıştır.⁸² Hz. Peygamber, kadınların mescitteki namaz ve derslere iştirak etmelerini istemiş hatta geceleyin ibadet için mescide gelmek isteyen kadınlara dahi izin verilmesini emretmiştir.⁸³ O, ayrıca kaynaklarda genellikle Suffetü'n-Nisâ olarak adlandırılan bir okul tesis ederek kadınların eğitim almalarını sağlamış, kadınların eğitim-öğretim ve sosyal hayatın dışına çıkarılmasına müsaade etmemiştir.⁸⁴ Hz. Peygamber, mescide kadın ve erkeklerin düzeniyle ilgili yaşanan

⁷⁶ Kışlakçı, "Felsefeciler Kadınları İlimden Uzaklaştırdı" (09 Mart 2010).

⁷⁷ Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 110 vd.

⁷⁸ Cahiliye döneminde kadına bakışla ilgili bk. Ramazan Altıntaş, "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-85.

⁷⁹ Harman - Aydın, "Kadın", 24/86 vd.

⁸⁰ Buhârî, "el-Libâs", 30 (5505).

⁸¹ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Dâru İbn Teymiyye, 1994), 7/121, 24/16, 84, 285.

⁸² Buhârî, "Sifatü's-Salât", 82 (835); Müslim, "es-Salât", 30 (135); Ayrıca bk. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "es-Salât", 53 (565) vd.

⁸³ Buhârî, "Sifatü's-Salât", 78 (827) vd. Kadınların mescide gelmeleri ile ilgili örnek ve değerlendirme için bk. Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", 114 vd.

⁸⁴ *Suffetü'n-Nisâ* için bk. Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1955), 1/658; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şuayb Arnavûd - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/399 (6317), 45/100 (27130); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), "Kat'u's-Sârik", 8 (4909); Zehebî, *Siyeru'lâmi'n-nübelâ*, 1/333.

bazı problemleri çeşitli düzenlemelerle aşma yoluna gitmiştir.⁸⁵ O, kadınların erkeklerin arkasında namaza durması, erkeklerden önce kafalarını kaldırmamaları gibi kurallar koymuştur.⁸⁶

Ahmed b. Hanbel'in rivâyetlerine göre ilk dönemlerde kadınlar bayram namazlarına katılırdı. Ancak kendi zamanında fitne olacağı endişesiyle kadınların bunu yapmaları hoş görülmemiştir. Bu rivâyetlerde geçen "İlk dönemlerde kadınlar, erkeklerle birlikte aynı meclislerde otururlardı. Ancak günümüzde kadının bir parmağının bile görülmesi fitne olur." ifadesi dikkat çekicidir.⁸⁷ İbn Ömer'in "Biz, Hz. Peygamber döneminde haklarında vahiy incek diye kadınlara bir şey demekten çekinir, onlara karşı rahat davranamazdık. Hz. Peygamberin vefatından sonra bunları yapar olduk."⁸⁸ demesi sahabenin kadınlara bakışındaki değişimle ilgili fikir vermektedir. Hz. Aişe'nin "Eğer Hz. Peygamber kendisinden sonra kadınların ne yaptıklarını görseydi İsrailoğulları gibi onların mescide gelmelerini yasaklardı."⁸⁹ şeklindeki ifadesinden onun kadınların mescide gelip giderken veya mescitte takındıkları tavrın Hz. Peygamber tarafından onaylanmayacağı ve kadınların tavırlarında bir yozlaşma olduğu düşüncesini taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte cahiliye dönemi kadına bakış açısını yansıtan "Kadınlara oda tahsis etmeyin. Onlara yazmayı öğretmeyin. Onlara yün eğirmeyi ve Nûr sûresini öğretin."⁹⁰ şeklinde hadis uydurulması, Hz. Peygamber sonrası toplumun bazı bireylerinin onun koyduğu değerlerden uzaklaştığını göstermektedir.⁹¹ Bununla birlikte bu tür uydurma rivâyetlerin Yahudilikteki kadın düşüncesiyle paralel olması sebebiyle İsrâiliyat nev'inden haberlerin İslam toplumunun kadına bakışını etkilediği değerlendirilmiştir.⁹²

Hz. Peygamberin kadına kazandırdığı sosyal statü ve onun kadın ve erkeği bir bütünün iki yarısı olarak gören yaklaşımı, kendisinin vefatından sonra değişmeye başlamış ve Arap geleneğinin baskın gelmesiyle kadının camiye ve ilim meclislerine ulaşması kısıtlanmıştır. Bu durumda kadının fitne unsuru olarak görülmesi etkili olmuştur.⁹³ Ancak bu durumun sahabe döneminden başlayarak zamana yayılması ve giderek artması, göz önünde bulundurulduğunda toplumun bütün kesimlerinin kadına bakışının olumsuz olmadığı görülecektir. Hz. Peygamberin kadına bakışını idrak eden Müslümanlar, kadınlara gereken değeri vermiş ve onların ilim tahsiline katkıda bulunmuşlardır. Tarihî seyir incelendiğinde ilimle uğraşan kadınların her zaman var olması bu durumu doğrulamaktadır. Bununla birlikte mensubu buldukları toplumun kültür ve örfünün de etkisiyle sayılarının dönem dönem azaldığı veya arttığı görülmektedir.

Sonuç

Toplumun kadına bakışı, kadının ilmî ortamlara ulaşma imkânı, ilk dönemlerden itibaren fikhın dil, hadis, tefsir gibi diğer ilimlerden bağımsız tahsil edilememesi gibi nedenlerden dolayı kadınların fıkıh tahsilinde bulunmalarını, genel olarak ilim tahsilinden bağımsız ele almak mümkün değildir.

Hz. Peygamber, cahiliye dönemindeki kadın algısını değiştirmiş, onlara değer vermiş ve toplumsal statü kazandırmıştır. Kadına kazandırılan değer, onların sosyal hayatta erkeklerle aynı imkanlardan yararlanmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber, kadınların o dönemde eğitim-öğretim merkezi olan mescide gelmelerine ve burada ilim öğrenmelerine imkân tanımıştır. Bununla yetinmeyerek "Suffetü'n-Nisâ" adıyla kadınlara özel okul açmıştır. Böylece kadınların ilim öğrenmesi sağlanmıştır. Onların öncelikli öğrendikleri konular arasında dinin emirlerini yerine getirebilmelerini kolaylaştıran ilmihal/fıkıh bulunmaktadır.

Hz. Peygamberin vefatından sonra toplumun bazı kesimleri, İslam öncesi toplum telakkileri doğrultusunda kadınlara tanınan sosyal statüyü olumsuz anlamda değiştirmeye çalışmıştır. Sahabe döneminden itibaren zaman zaman ve kişilerin kadın algısına da bağlı olarak kadınların ilim merkezi olan mescitlere gitmesi engellenmiştir. Bu durumda Hz. Peygamberi yeterince anlamayan bireylerin tutumları ve toplum telakkileri etkili olmuştur. Buna rağmen hicrî üçüncü asra kadar kadınlar, genelde ilimle

⁸⁵ Örnek için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/5 (2783).

⁸⁶ Müslim, "es-Salât", 29 (133 vd.).

⁸⁷ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Ahkâmü'n-nisâ*, thk. Amr Abdülmün'im Selîm (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 61-62.

⁸⁸ Buhârî, "en-Nikâh", 80 (4891).

⁸⁹ Ebû Dâvûd, "es-Salât", 54 (569).

⁹⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek alâ's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/430 (3494).

⁹¹ Ebû Hafs Amr b. Ali İbnü'l-Mülakkin, *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfizi'z-Zehabi alâ Müstedreki Ebî Abdillehi'l-Hâkim*, thk. Abdullah b. Hamd el-Lüheydân - Sa'd b. Abdullah Âl Hümeyyed (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411), 2/879.

⁹² Gözütok, "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi ile İlgili Bazı Yaklaşımlar", 290-291.

⁹³ Gözütok, "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi ile İlgili Bazı Yaklaşımlar", 285.

özelde Hanefî fıkıhıyla ilgilenmekten geri durmamıştır. Bu dönemden itibaren gerek felsefe ve mantığın İslam dünyasına girmesi gerekse Şîf Büveyhîlerin ve Fatimîlerin Müslüman toplumun idaresini üstlenmeleri, dönem dönem yaşanan siyasî istikrarsızlık ve güvenlik problemleri, kadınların ders halkalarına/meclislerine ulaşmalarına kısmen mâni olmuştur. Hicrî altıncı asırdan sonra bu olumsuzlukların kısmen ortadan kalması, kadınların bilgiye ulaşmalarını kolaylaştırmış ve ilimle uğraşan kadınların sayısını artırmıştır. Ancak yine de kadın âlimler, erkeklere nazaran azınlıkta kalmıştır. Moğol istilasıyla bu tablo daha da olumsuz bir görüntü arz etmiş ve günümüze kadar ilimle uğraşan kadınların sayısı, dönemsel şartlar ve ataerkil toplum yapısına sahip olan Müslüman milletlerin millî kültür ve telakkilerinin etkisinde kalmıştır. İlk dönemler istisna edildiğinde kadınların genelde ilimle özelde Hanefî fıkıhıyla meşguliyeti, kişisel çabalar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu dönemlerde ilim çevrelerinde kadınların erkeklerle aynı ortamda bulunmaları, tesettürleri açısından uygun bulunmamış ve hoş karşılanmamıştır. Bu algı, uzun yıllar devam etmiş hatta günümüze kadar gelmiştir. Bununla birlikte fıkıhla uğraşan erkeklerin bulunduğu evlerdeki kadınların fıkıh tahsil etme imkânına sahip oldukları görülmektedir. Onlar, baba, dede, eş, kardeş gibi mahremlerinden fıkıh eğitimi almışlar hatta fetva verecek düzeye ulaşmışlardır. Diğer taraftan tarih boyunca hadis, tefsir, nahiv vb. ilimlere nazaran fıkıhla uğraşan kadınların sayısı azınlıkta kalmıştır. Hanefî mezhebinde de durum aynı paraleldedir. Mezhep tarihinde babaları veya eşlerinden fıkıh eğitimi alan Mâlikî fakihlerinden kabul edilen Esed b. Furât'ın kızı Esmâ bnt. Furât, Alâeddin es-Semerkandî'nin kızı aynı zamanda Kâsânî'nin eşi olan Fâtıma bnt. Muhammed ve İbnü's-Sââtî Muzafferüddîn Ahmed b. Ali'nin kızı Fâtıma es-Sââtî öne çıkmaktadır. Hicrî onuncu asırda Osmanlı devletinin Suriye'yi hakimiyetine almasıyla birlikte özellikle Halep başta olmak üzere bu bölgede Hanefî kadın fakihlerin sayısında ciddi bir artış gözlenmektedir. Kadın fakihlerin verdikleri eserler ile literatürde görüşlerine başvurulma durumu incelendiğinde onların genelde fıkıh ilmine özelde Hanefî mezhebine katkıları, erkeklere nazaran çok daha azdır. Buna göre kadınların, fıkıh ders halkalarına/meclislerine ulaşabildikleri takdirde fıkıh tahsili yaptıkları, telif ve ilmi çalışmalar hususunda ise arka planda kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu durumda zikredilen sebepler yanında kadınlara toplumda ve ev içinde yüklenen sorumlulukların da etkili olduğu görülmektedir. Kendilerine yüklenen bu sorumluluklar nedeniyle kadınların uzun zaman alan fıkıh eğitimine, telif ve ilmî çalışmalara uzak kaldıkları, dolayısıyla bu ilimde erkekler kadar öne çıkamadıkları görülmektedir.

Kadının yerinin diğer mezhepler özelinde ve İslamî ilimlerin diğer alanlarında ele alınması, meseleye bütüncül bir bakışı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdülvehhâb, Hasan Hüsni. *Şehîrâtü't-Tûnûsiyyât*. Tunus: el-Matbaatü't-Tûnûsiyye, 1353.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Ahkâmü'n-nisâ*. thk. Amr Abdülmünim Selîm. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb Arnavûd-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Akerî, Ebû'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâr men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Altıntaş, Ramazan. "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın". *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-85.
- Aslan, Bedri. "Meşhur Fakih Kadınlar (Hicrî İlk Üç Asır)". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 41-54.
- Aslan, Recep. "Kadınların Hz. Peygamber'e Yöneltilikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri". *Ekev Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 51-64.
- Baktemur, Zeynep. "Aydınlanma Çağı Filozoflarına Göre Kadın: Schopenhauer, Kant ve Rousseau Örneği". *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 1-12.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali. *Zuhru'l-müteehhilîn ve'n-nisâ fi ta'rîfi'l-ethâr ve'd-dimâ*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bağâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Çolakoğlu, Hilal. "Antik Yunan ve Platon'da Cinsiyet Sorunu". *Atatürk İletişim Dergisi* 9 (2015), 223-229.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Meâlimü'l-îmân an ma'rifeti ehli Kayrevan*. thk. Abdülmecîd el-Hayâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavûd - Muhammed Kâmil Karah Balilî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Furat, Ahmet Hamdi. *Haneî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Gazzî, Necmeddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâira bi a'yânî'l-mietî'l-âşirâ*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Gözütok, Şakir. "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi ile İlgili Bazı Yaklaşımlar". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2001), 269-301.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah Ahmed b. Abdullah. *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk - Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/82-94. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât ve zuyûluhü*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Hicrânî, Ebû Muhammed et-Tayyîb b. Abdullah. *Kilâdetü'n-nahr fi vefiyâti a'yânî'd-dehr*. thk. Hâlid Zevârî. Cidde: Dâru'l-Menhec, 2008.
- Houtsma, Martijn Theodoor vd. *Mu'cezu dâirati'l-meârifî'l-İslâmiyye*. thk. İbrahim Zeki Hurşid vd. Kahire: Merkezü's-Şârika li İbdâ'î'l-Fikrî, 1998.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Fâtik, Mübeşşir. *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinu'l-kelim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. Mısır: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fedâ İsmail b. Ömer el-Kureyşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcu't-terâcîm*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Reşîd es-Sebtî, Muhammed b. Ömer. *Mil'ü'l-ayba*. thk. Muhammed el-Habîb ibn el-Hûce. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed el-Akîlî. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Amr b. Ali. *Muhtasarü İstidrâki'l-Hâfîzî'z-Zehbî alâ Müstedreki Ebî Abdillehi'l-Hâkim*. thk. Abdullah b. Hamd el-Lüheydân-Sa'd b. Abdullah Âl Hümeyyed. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmü'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1959.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşîhât ve'l-müselsilât*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Kışlakçı, Turan. "Felsefeciler Kadınları İlimden Uzaklaştırdı". Haber Portalı. *Timeturk*. 09 Mart 2010. Erişim 25 Aralık 2021. <https://www.timeturk.com/tr/2010/03/09/felsefeciler-kadinlari-ilimden-uzaklastirdi.html>
- Koca, Ferhat. "Bedâiu's-sanâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/294. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed Ebî'l-Vefâ. *Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 1993.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdürrezzâk. *Hutatu's-Şâm*. Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 3. Basım, 1983.
- Leknevî, Ebû'l-Hasanât Abdülhayy. *Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrettin Ebû'l-Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- Mahmood, Hamid. "The Lost Female Legacy: Women Scholars in Islam". Kişisel. *Hamid Mahmood*. 13 Mayıs 2012. Erişim 25 Aralık 2021. <https://hamidmahmood.co.uk/tag/the-lost-female-legacy-women-scholars-in-islam/>
- Makdisî, Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdülvâhid. *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed Âl Nu'mân. Kuveyt: Şeriketü Girâs, 2016.
- Mekkî, Ebû't-Tayyîb Muhammed b. Ahmed. *Zeylû't-Takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-esânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkibü Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
- Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1955.
- Nedvî, Muhammed Ekrem. *el-Vefâ bi esmâi'n-nisâ*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1442.
- Nedvî, Muhammed Ekrem. "Two Questions About the Dictionary of Women Scholars". Kişisel. *Shaykh Mohammad Akram Nadwi*. Erişim Tarihi: 02 Kasım 2021. <https://www.akramnadwi.com/two-questions-about-the-dictionary-of-women-scholars/>
- Nadwi, Mohammad Akram. *al-Muhaddithât: The Women Scholars in Islam*. London: Interface Publications, 2007.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Sebezmûnî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb. *Keşfü'l-âsâri's-şerife fi menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Latîfurrahmân el-Behrâicî el-Kâsimî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Mektebeti'l-Hayât, 1991.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1975.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mirâtu'z-zemân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Ammâr Rîhâvî - Muhammed Rıdvan İrksûsî. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Kesb*. nşr. Abdülhâdî Harsûnî. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: y.y., 1980.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Dâru İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Tâlibî, Abdülhay b. Fahreddîn el-Hasenî. *Nüzhetu'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdülkâdir ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1970.
- Teymûr, Ahmed b. İsmail b. Muhammed. *Nazara târihiyye fi hudûsi'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.
- Yahsubî, Ebû'l-Fadl İyâz b. Musa. *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik*. thk. İbn Tâvî et-Tancî vd. Muhammediye: Matbaatu Fidâle, 1970.
- Yıldız, Hakkı Dursun-Yetkin, Şerare. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-56. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 107-130.
- Yiğit, İsmail-Bektaş, Engin. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-108. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan. *el-Müellifât mine'n-nisâ ve müellefâtihinne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2000.

- Yûsuf, Muhammed Hayr Ramazan. *Fakîhât Âlimât*. Riyad: Dâru Tuveyk. Erişim 28 Ekim 2021. www.ktibat.com/showsubject-link-1422.html
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemü's-şuyûhi'l-kebir*. thk. Muhammed el-Habîb el-Hîle. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zihni Efendi, Mehmed. *Meşâhîru'n-nisâ*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1294.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Köprülüzâde Abdullah Paşa ve El Yazması Divanının Muhtevası

Köprülü-zâde ‘Abd Allāh Paşa and the Contents of his Poetry Book (Dīwān) in Manuscript Form

Orhan İyışenyürek

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Professor, Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Education

Department of Arabic Language Teaching

Konya, Türkiye

oiyisenyurek@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0001-9544-2781

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 22 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 April/Nisan 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 23-44

Cite as/Atıf: İyışenyürek, Orhan. “Köprülüzâde Abdullah Paşa ve El Yazması Divanının Muhtevası [Köprülü-zâde ‘Abd Allāh Paşa and the Contents of his Poetry Book (Dīwān) in Manuscript Form]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 23-44.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1077165>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Orhan İyışenyürek).

Köprülü-zâde ‘Abd Allāh Paşa and the Contents of his Poetry Book (Dīwān) in Manuscript Form

Abstract: Studies on Arabic language and literature of the Ottoman Period generally focused on the Arabic language grammar and rhetoric education given by the Ottomans in madrasas. Ottoman scholars did, however, produce some works in the field of Arabic poetry. Efforts to unearth the studies carried out in the field of Arabic poetry and literature in the mentioned period have been increasing in recent years. In this study, Köprülü ‘Abd Allāh Paşa (d. 1148/1735), an Ottoman Paşa, and the content of his poetry dīwān were examined. ‘Abd Allāh Paşa is a poet and a Qur’ān recitation scholar who wrote an Arabic dīwān and belonged to the Köprülü family, which left its mark on the Ottoman administration for a period of time, serving both science and the state. ‘Abd Allāh Paşa is the grandson of Köprülü Mehmed Paşa (d. 1072/1661), the son of Köprülü-zâde Fâzil Muştafâ Paşa (d. 1102/1691), and the brother of Köprülü-zâde Nu’mân Paşa (d. 1131/1719). ‘Abd Allāh Paşa’s grandfather, father and elder brother served as grand viziers. ‘Abd Allāh Paşa, who naturally received a good education in his childhood due to his family, held important state duties such as Istanbul District Governorship, dome vizier, marksmanship, governorship, pilgrimage emirate and chief commander. Adopting a fair administration style during his duties, the Paşa was appreciated by those under his rule and praised with poems by some poets. He benefited greatly from al-Azhar scholars during his governorship of Egypt and encouraged them to produce various works. He served as the chief commander in the Ottoman-Iranian wars during the first quarter of the 18th century and was martyred in one of these wars. Abd Allāh Paşa, like other Köprülü family members, set up a number of Islamic foundations (waqf). In addition to his literary works, he also produced scholarship related to the science of Qur’ānic recitation. His dīwān (*Nuḥbat al-Ash’âr, al-Durriyyât*) is in manuscript form in various libraries. There has not been any research done on his dīwān which is still in manuscript form. ‘Abd Allāh Paşa wrote poems about some of the subjects dealt with in classical Arabic literature. As in traditional Arabic poetry, the poet treated emotions like love, longing, separation pain, and the physical characteristics of the beloved woman, reunion, begging, fidelity, sadness, tears, and reproach in the ghazals. Bringing a chaste and level of love to the agenda, the poet idealized the love of women by using some symbolic elements. The fact that some words used in old Arabic poetry are seen in his poems with ghazal content shows that the poet adheres to the traditional poetry content. In the couplets in which the theme of fakḥr is handled, the poet boasted about his family elders such as his father, grandfather and uncle, and was proud of the valor and courage he displayed on the battlefields. He uses themes such as confessing his helplessness in front of Allah, asking for forgiveness, asking for protection from the bad desires of the soul in his munādījât poems, begged Allah to reunite with his beloved. He often provides various descriptions in his poems, of horses, swords, battlefields, nature, women, etc. Couplets containing advice such as avoiding sins, avoiding shameful actions, and advising acquisition of virtuous behaviors can be found in some of the poems. Lament poetry is another genre discussed in the dīwān. The poet, who lost his beloved Zübeyde Khānīm, the daughter of Shейkh al-Islām Fayḍ Allāh Efendi (d. 1115/1703), sang elegies about her. As in the traditional poetry form, the deep sadness felt after the deceased dominates the elegy poems in general. Remembering the beautiful features of the lost person and trying to endure the pain of her absence were the prominent emotions in his elegies. In his satirical poems, the poet criticizes the bad behavior of unqualified administrators, whom he frequently encounters as a result of his position as a public official. In his poems, bad behaviors such as oppressing the public, flattering, being lazy, indulging in wealth, drinking alcohol, and not caring about kinship relations were criticized. The theme of praise, which is one of the main subjects of Arabic poetry, also took place in the poems. In one of his poems, he praised Istanbul and expressed his longing for it. The wars that ‘Abd Allāh Paşa experienced near the end of his life, as well as the Adḥarbayḍjān expedition, were topics that he addressed in his poetry. Subjects such as describing the battlefield, heroism, humiliation of the enemies, the experiences of the war, rejoicing in the victory, and being proud are discussed in his poem about the capture of Tabrīz. Despite the fact that Arabic is not his mother tongue, ‘Abd Allāh Paşa, who is very good at reciting poetry in Arabic, has many poetry subjects in his diwan. This research is also expected to aid in the debunking of claims that Arabic died out during the Ottoman period.

Keywords: Arabic Language and Literature, Arabic Poetry, Ottoman Period, Köprülü ‘Abd Allāh Paşa, Dīwān.

Köprülüzâde Abdullah Paşa ve El Yazması Divanının Muhtevası

Öz: Osmanlılar Dönemi’nde Arap dili ve edebiyatı üzerine yapılan çalışmalar, genelde Osmanlıların medreselerde verdikleri Arap dili grameri ve belagat eğitimi üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak Osmanlı ilim adamlarının Arap şiiri alanında da bazı eserler ortaya koydukları görülmektedir. Söz konusu dönemde Arap şiiri ve edebiyatı alanında yapılan çalışmaların gün yüzüne çıkarılma çabaları son yıllarda artarak devam etmektedir. Bu çalışmada, bir dönem Osmanlı idaresine damgasını vurmuş hem ilme hem de devlete hizmet eden Köprülülük sülalesine mensup, Arapça bir divan telif etmiş bir şair, bir kıraat âlimi ve bir Osmanlı Paşası olan Köprülüzâde Abdullah Paşa (öl. 1148/1735) ve onun şiir divanının muhtevası incelenmiştir. Abdullah Paşa, Köprülü Mehmed

Paşa'nın (öl. 1072/1661) torunu, Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın (öl. 1102/1691) oğlu, Köprülüzâde Nûman Paşa'nın (öl. 1131/1719) kardeşidir. Abdullah Paşa'nın dedesi, babası ve ağabeyi sadrazamlık yapmışlardır. Ailesi sebebiyle doğal olarak çocukluğunda iyi bir eğitim alan Abdullah Paşa, İstanbul Kaymakamlığı, kubbe vezirliği, nişancılık, valilik, hac emirliği ve seraskerlik gibi önemli devlet görevlerinde bulunmuştur. Görevleri süresince adil bir idare tarzı benimseyen Paşa, yönetimi altındakiler tarafından takdir edilmiş, bazı edebiyatçılar tarafından şiiirlerle methedilmiştir. Özellikle Mısır valiliği döneminde Ezher ulemasından istifade etmiş ve onları çeşitli eserler vermeye teşvik etmiştir. 18. Yüzyılın ilk çeyreğinde bozulan Osmanlı-İran ilişkileri sonucunda yapılan savaşlarda serasker olarak görev yapmış ve bu savaşlardan birinde şehit düşmüştür. Köprülüler ailesinin diğer üyelerinde olduğu gibi Abdullah Paşa'nın da çeşitli vakıf eserleri vardır. Devlet görevlerinin yanı sıra kıraat ilmi ile ilgili eserler ve edebî ürünler de ortaya koyan Abdullah Paşa'nın divanı (*Nuḥbetü'l-eş'âr, ed-Dürriyyât*) çeşitli kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır. El yazması halindeki bu divan üzerine yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Abdullah Paşa, divanında klasik Arap edebiyatında ele alınan konuların bir kısmı hakkında şiiirler söylemiştir. Divanda en fazla gazel türünde şiiirler olduğu dikkat çekmektedir. Şair gazelerde, geleneksel Arap şiiirinde olduğu gibi, aşk, özlem, ayrılık acısı, sevgilinin fiziksel özellikleri, vuslat, yalvarma, vefa, hüzn, gözyaşı, sitem gibi duyguları işlemiştir. İffetli ve seviyeli bir aşkı gündeme getiren şair, sembolik bazı unsurları kullanarak kadın sevgisini idealize etmiştir. Eski Arap şiiirinde kullanılan bazı kelimelerin gazel içerikli şiiirlerinde görülmesi şairin geleneksel şiiir içeriğine bağlı kaldığını göstermektedir. Faḥr temasının işlendiği beyitlerde ise şair, babası, dedesi, amcası gibi aile büyükleriyle övünmüş, savaş meydanlarında ortaya koyduğu yiğitlik ve cesaretle gururlanmıştır. Münacat şiiirlerinde, Allah'ın karşısında acizliğini itiraf etme, başışlanma dileme, nefsin kötü arzularından korunmayı talep etme gibi temaları kullanan şair, kendisini sevgiliye kavuşturması için Allah'a yalvarmıştır. Şiiirlerinde sıklıkla çeşitli betimlemeler yapan şair, at, kılıç, savaş meydanı, tabiat, kadın vb. hususları tasvir etmiştir. Bazı şiiirlerde, günahlardan sakınmak, utanılacak eylemlerden uzak durmak, erdemli davranışlara sahip olmayı öğütlemek gibi nasihat içerikli beyitler yer almıştır. Divanda ele alınan diğer bir tür mersiyedir. Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin (öl. 1115/1703) kızı olan çok sevdiği Zübeyde Hanım'ı kaybeden şair onun hakkında mersiyeler söylemiştir. Geleneksel şiiir formunda olduğu gibi ölen kişinin ardından hissedilen derin üzüntü mersiye şiiirlerinin geneline hâkim olmuştur. Kaybedilen kişinin güzel özelliklerini hatırlamak ve yokluğunun verdiği acıya katlanmaya çalışmak mersiyelerinde öne çıkan duygular olmuştur. Şair, hiciv temasını işlediği şiiirlerinde, devlet adamı vasfı sebebiyle sık sık karşılaştığı liyakatsiz yöneticilerin yaptığı yanlış davranışları eleştirmektedir. Şiiirlerinde, halka zulmetmek, dalkavukluk yapmak, tembel olmak, zenginlikle şırmak, içki içmek, akrabalık ilişkilerini önemsememek gibi kötü davranışlar yerilmiştir. Arap şiiirinin temel konularından biri olan methiye teması da şairin şiiirlerinde yer almıştır. Bir şiiirinde İstanbul'u methederek ona olan hasretini dile getirmiştir. Abdullah Paşa'nın ömrünün sonlarında yaşadığı savaşlar ve Azerbaycan seferi şiiirlerinde ele alınan bir diğer konu olmuştur. Tebriz'i zapt etmesini anlattığı şiiirinde savaş meydanını tasvir, hamaset, düşmanların küçük düşürülmesi, savaşta yaşananlar, galibiyete sevinmek ve gururlanmak gibi konular işlenmektedir. Ana dili Arapça olmamasına rağmen Arapça şiiir söyleme konusunda gayet başarılı olan Abdullah Paşa'nın divanında belli başlı şiiir konuları bulunmaktadır. Bu tür araştırmaların Osmanlılar döneminde Arapçanın çöküşü yaşadığı iddialarına karşı yapılan çalışmalara da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Arap Şiiiri, Osmanlı Dönemi, Köprülüzâde Abdullah Paşa, Divan.

Giriş

Osmanlıların Arap diline verdikleri katkı ve onu, konuşulduğu coğrafyanın dışına ilim dili olarak taşımaları konusunda yaptıkları çalışmalar, günümüzde ilim ve edebiyat dünyasında hemen her insaf sahibi araştırmacı tarafından dile getirilen bir hakikattir. Osmanlıların dine verdikleri önem dini ilimlere de yansımıştır. Özellikle de Kur'ân dili Arapçanın öğrenilmesi ve öğretilmesine gayret sarf edilmiş, medreselerde verilen Arap dilinin gramer yönünü merkeze alan eğitim, buralardaki eğitim-öğretim faaliyetlerinin en önemli aşamalarından birini oluşturmuştur. Söz konusu dönemde Arapçayı öğrenerek bu dil ile eserler ortaya koymak, her ne kadar ilimle uğraşan hoca ve talebe gibi ilim ehli insanların işi olsa da yöneticiler arasında da Arap diline ilgi duyan ve bu dil ile eserler telif eden şahıslar yetişmiştir.

Osmanlı Dönemi'nde Arap diline ve edebiyatına ilgi duyan şahıslardan biri de Köprülüzâde Abdullah Paşa'dır. Abdullah Paşa'nın hayatı, devlet idaresi ve seferlerle geçmiştir. İlimi sınıfından olmayan bir Türk asker olarak Arapça şiiirler yazması ve bu alana katkı sağlayacak kadar Arap edebiyatına vâkıf olması bir hayli ilginçtir. Paşa'nın bazı şiiirleri, kendi çağdaşı başka bir âlim tarafından da şerh edilmiştir. Dolayısıyla Türklerin Arap dili ve edebiyatına ne ölçüde katkı verdiklerini tespit edebilmek için Osmanlı döneminde yapılmış bu tür çalışmaları ortaya çıkarmak bir önem ve hatta bir zorunluluk arz etmektedir. Abdullah Paşa'nın yazma halindeki divanının muhtevası hakkında yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durum, çalışmamıza önem kazandıran bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Hayatı

Abdullah Paşa, Osmanlı tarihinde meşhur Köprülüler sülalesine mensup bir şahıstır. Doğum tarihi belli değildir. Ağabeyi Numan Paşa 1675 civarında doğduğuna¹ göre 1676-1680 arasında doğduğu yönünde tahmin yürütülebilir.² Künyesi Ebu Nâile'dir.³ Şehit Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa'nın (öl. 1102/1691) ortanca oğlu, Köprülü Mehmet Paşa'nın (öl. 1072/1661) da torunudur. Annesi tarafından nesebi Osmanlı hanedanına dayanmakta ve annesine de Hanım Sultan diye hitap edilmektedir.⁴ Kardeşleri Lübâbe Hanım (öl.1130/1718), Vezir Numan Paşa (öl. 1131/1719) ve Esad Paşa'dır (öl. 1139/1726).⁵ Abdullah Paşa 1113/1702 yılında vezir olmuş, vezir olduktan sonra Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin (öl. 1115/1703) kızı Zübeyde hanımla evlenerek onun damadı olmuştur.⁶

Abdullah Paşa Arapçaya dair ilimleri bilen,⁷ hafız,⁸ özellikle de Kur'ân kıraatinde ihtisas sahibi⁹ (muğri),¹⁰ şeriata bağlı dindar ve saygın bir kişidir. Mısır valiliği döneminde yasak ve gayri meşru işlerin yapıldığı yerleri ve meyhaneleri kapatmış,¹¹ buralardan gelen gelirler yerine devlet görevlileri için başka düzenlemeler yapmış ve bunu yazılı hale getirmiştir. Bu emirnamede bu gibi yerlerin tekrar açılmasına sebep olanlara lanet edilmiştir.¹²

İlim sahibi olan babasının gözetiminde diğer iki kardeşi gibi iyi bir eğitim alan Abdullah Paşa,¹³ hem ilmi hem de askerî yönden devlete hizmet etmiş âlim ve şair bir vezirdir. Hayatı boyunca ilim ve edebiyatla meşgul olmuş, yüksek zekâsıyla tanınmıştır.¹⁴ Siyasi ve idari görevleri olmasına rağmen ilimle meşgul olmayı ihmal etmemiştir. Özellikle kıraat ilmine büyük ilgi duymuştur. Akıllı, olgun, cesur,¹⁵ tedbirli, adil ve mücahit bir kişiliktir.¹⁶ Zâdegân (soylular) sınıfından olduğu için iyi bir eğitim almış, karşılaştığı bazı zorlukları kolayca atlatmıştır. Valilik ve kumandanlık görevleri sebebiyle çok seyahat etmiştir. Bursalı Mehmed Tahir Efendi'nin (öl. 1343/1925) ifadesiyle, "kılıcı ve kalemiyle hizmetleri geçen âlim vezirlerdendir."¹⁷

¹ Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Nûman Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/265; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kıraat Alimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 136-137.

² Kemal Erkan, *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Şark Seferi Seraskerliği Esnasında Tutulan Sefer Mühimmesi (N.1146-Z.1147) Tasnif-Özet-Transkripsiyon* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7; "Köprülüzâde Abdullah Paşa", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1975), 22/293. Bu kaynakta şehit olduğunda 60'ın üzerinde olduğu belirtilmiştir. Bu durumda doğum tarihi 1674-1675 civarında olmakta ve ağabeyi Numan Paşa'nın doğum tarihi ile çelişmektedir. Batılı bir kaynak doğum tarihini 1685 olarak vermektedir. Bk. Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2005), 4/1392.

³ Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1333), 1/364. Bu künye Nâile isminde bir kızının olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bk. Erkan, *Şark Seferi Mühimmesi*, 19.

⁴ Behcetî Seyyid İbrahim Efendi, *Silsiletü'l-âşafiyye fi'd-devleti'l-ħakaniyyeti'l-Osmaniyye (Tarih-i Sülâle-i Köprülü)* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 212), 190a; Mehmet Fatih Gökçek, *Behcetî Seyyid İbrahim Efendi "Târîh-i Sülâle-i Köprülü" (Transkripsiyon ve Tahlil)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 309.

⁵ Yusuf Sağır, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 245.

⁶ Behcetî, *Silsiletü'l-âşafiyye* (Ahmed Paşa, 212), 190b; Gökçek, *Târîh-i Sülâle-i Köprülü*, 309; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 4/23; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar Üçbin Türk ve İslam Müellifi* (İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1973), 17.

⁷ Muhammed Seyyid Kılânî, *el-Edebu'l-Mısrî fi zillî'l-ħukmi'l-'Usmânî* (Kahire, Trablus, Londra: Dâru'l-Fercânî, 1984), 179.

⁸ Behcetî, *Silsiletü'l-âşafiyye* (Ahmed Paşa, 212), 189b; Mehmet Fatih Gökçek, *Behcetî Seyyid İbrahim Efendi "Târîh-i Sülâle-i Köprülü" (Transkripsiyon ve Tahlil)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 11, 3, 309. Ayrıca bk. Erkan, *Şark Seferi Mühimmesi*, 7.

⁹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/364; Ahmet Gökdemir, "Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 349.

¹⁰ Behcetî, *Silsiletü'l-âşafiyye* (Ahmed Paşa, 212), 189b; Gökçek, *Târîh-i Sülâle-i Köprülü*, 309.

¹¹ Abdurrahman b. Hâsen Burhanuddin el-Cebertî, *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-aħbâr* (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1998), 1/248, 299; Mustafa b. Muhammed eş-Şafevî el-Ķal'âvî, *Şafvetü'z-zemân fi men tevellâ 'alâ Mısr min emîrin ve sultân* (İskenderiyye: Dâru'l-Marifeti'l-Cem'iyye, 2006), 232, 234; Mîhâil Şârûbîm, *el-Kâfi fi târihi Mısrâ'l-ħadîm ve'l-ħadîs* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2004), 3/181.

¹² Cebertî, *'Acâibi'l-âsâr*, 1/248.

¹³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/434.

¹⁴ Behcetî, *Silsiletü'l-âşafiyye* (Ahmed Paşa, 212), 190a.

¹⁵ Şemseddin Sâmî, "Köprülüzâde Abdullah Paşa", *Ķâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul, 1314), 5/3909; Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 312.

¹⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/81.

¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/364; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 1/81.

Bir Divan Edebiyatı şairi olan Paşa'nın kâtibi¹⁸ Hâmî-i Âmidî şiiirlerinde dönemin olaylarına değinmiş ve bu meyanda şiiirlerinde Paşa'dan sitayişle söz etmiştir. Âmidî'nin Abdullah Paşa'nın Azerbaycan savaşlarını ve Tebriz'in fethini anlatan 375 beyitlik “üzre” redifli Osmanlıca bir kasidesi vardır. Ayrıca şair, bu kasidede ve başka kasidelerde¹⁹ Abdullah Paşa'nın adalet, cesaret, cömertlik ve kahramanlıklarından bahsetmiştir. Bunun üzerine Paşa, Âmidî'yi dünyada bir daha ihtiyaç yüzü görmeyecek şekilde ihsanlara gark etmiştir.²⁰ Bu davranışıyla Paşa, klasik Arap ve Divan edebiyatı kültüründe olduğu gibi devlet görevlilerinin şairlere ihsanda bulunma âdetini uygulamış olmaktadır.

Feyzullah Efendi gibi devrin siyasetinde son derece nüfuz sahibi bir şeyhülislamın damadı olması ve Köprülüler sülalesine mensup olması hasebiyle kubbe vezirliği,²¹ nişancılık, sadrazamlıktan sonra 1114/1703 yılında²² birinci mevki kabul edilen İstanbul kaymakamlığı,²³ sancakbeyliği, muhtelif valilikler, beylerbeylik, muhafazlık, hac emirliği ve serdarlık gibi görevlerde bulunmuştur. Hanya, Sakız, Sivas, Trabzon, Rakka (Urfa), Musul, Kudüs, Mısır, Erzurum, Konya, Diyarbakır, Tebriz, Van vb. pek çok yerde farklı görevler yapmıştır.²⁴ III. Ahmed zamanında Şark Seraskeri olarak tayin edilmiştir. Bu görevdeyken İranlılarla yapılan Arpaçayı Meydan Muharebesi'nde Nadir Şah ordularına karşı savaşırken mağlup olmuş ve 18 Muharrem 1148/10 Haziran 1735²⁵ tarihinde şehit düşmüştür.²⁶ Abdullah Paşa'nın tedbirsizliğinin ve ihmalkârlığının bu mağlubiyete sebep olduğu bildirilmektedir.²⁷

2. Eserleri

Abdullah Paşa, bir devlet adamı ve asker olarak ömrünü devlete hizmetle geçirmiş, farklı coğrafyalarda çalışmış, doğu cephesinde pek çok sefere katılmış ve bazılarını kumanda etmiştir. Bununla birlikte ilme ve edebiyata merakı sebebiyle bu kadar meşguliyet arasında çeşitli ilmî ve edebî eserler de bırakmıştır. Bu eserlerin edebiyat ve kıraat alanında olduğu görülmektedir.²⁸

2.1. Dürriyyât-Nuhbetü'l-eş'âr (Arapça şiiir divanı):²⁹ Alfabetik tertiple hazırlanmış bir şiiir divanıdır. Aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir.

2.2. İrsâdu'l-mürîd ilâ ma'rîfeti'l-esânîd:³⁰ Eserin bir yazma nüshası Suudi Arabistan'da bulunmaktadır.³¹ Kendisinden icazet alıp rivayette bulunduğu hocaları ile ilgili bir eserdir. Abdullah Paşa eseri 1145/1732 yılında tamamlamıştır.

¹⁸ Abdülkadir Karahan, “Hâmî-i Âmidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/458.

¹⁹ Kadri Hüsnü Yılmaz, *Hâmî Ahmed (Diyarbakır) Divanı, İnceleme-Metin* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13 vd.

²⁰ Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, 236; Selma Fırat, *Divân-ı Hamî-i Âmidî* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 4, 66.

²¹ Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Râşidi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1/605; 2/650; Raşit Gündoğdu, *Uşşâkizâde Tarihi (Tahlil ve Metin)*(1106-1124/1694-1712) (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 214.

²² Behcetî, *Silsiletü'l-âşafiyîye* (Ahmed Paşa, 212), 190a; Gökçek, *Târîh-i Sülâle-i Köprülü*, 309.

²³ Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Râşidi*, 1/633-634; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/22; Gündoğdu, *Uşşâkizâde Tarihi*, 21, 249; Mustafa Öksüz, *Şem'danizade Fındıklılı Süleyman Efendi'nin Mur'î't-tevarih Adlı Eserinin (180b-345a) Tahlil ve Tenkidi Metni* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 271.

²⁴ Silahdar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Nusretname* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 2/201 vd.; Râşid Mehmed Efendi, *Tarih-i Râşidi*, 2/779, 836, 933, 1028, 1096, 1174; Çelebizâde İsmail Asım Efendi, *Tarih-i Çelebizade (Tarih-i Râşid ve Zeyli içinde)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 3/1331, 1359, 1362, 1508, 1531, 1605; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 1/81; Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 72-74; Murat Sula, “Köprülüzâde Ebû Nâile Abdullah Paşa ve Kasîde-i Vâviyyesi”, *Turkish Studies* 8/10 (2015), 1870.

²⁵ Sağır, *Köprülü Ailesi Vakıfları*, 74.

²⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (İstanbul: Behiyye Matbaası (Maarif Vekâleti desteğiyle), 1951), 1/481-482; İbrahim Alâettin Gövsa, “Türk Meşhurları Ansiklopedisi” (Yedigün Neşriyatı, ts.), 223; ayrıntılı bilgi için bk. Erkan, *Şark Seferi Mühimesi*, 27-29.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 4/229-230, 329.

²⁸ Eserlerinin ve yazmalarının yerlerinin bir listesi olarak bk. Ali Rıza Karabulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi* (Kayseri: Akabe, ts.), 2/677; Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhu t-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 2/1484.

²⁹ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/481-482; Bağdatlı, *İdâhu'l-meknûn*, 1/517; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/364; Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, 2/630; Keĥhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 6/153.

³⁰ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/481-482; Bağdatlı, *İdâhu'l-meknûn*, 1/63; Keĥhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 6/153.

³¹ Kuveyt Üniversitesi Kütüphanesi (KU), “Fihris Mektebetü'l-Maĥtûât” (Erişim, Eylül 2020).

2.3. el-İfâdetu'l-muknî'a fi kıraati'l-eimmeti'l-erbe'a:³² Kıraat ilmi ile ilgili bir eserdir. Abdullah Paşa bu eseri, İbnu'l-Kabâkîbî'nin (öl. 849/1445) Mecma'u's-surûr ve Matla'u's-şumûs ve'l-budûr adlı eserinde bulduğu bazı yanlışları düzeltmek için yazmıştır.³³ Bazı yazmaları Beyazıt (191), Süleymaniye (Laleli 21), Süleymaniye (Yozgat 854), Köprülü (Ahmed Paşa 1/2), Kayseri (Raşid Efendi 13/26189), Trabzon İl Halk (000324) kütüphanelerindedir.

2.4. Şifâ'ü'l-hâim fi tahlişi kıraati Âsm:³⁴ Eserin bir yazması Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde (21 Hk 316) bulunmaktadır. Katalogta verilen bilgilere göre müstensih Mehdi Şebisteri'dir. İstinsah tarihi 1138 (1724)'tür. Eser, yedi kıraat imamından biri olan Asım b. Behdele (öl. 127/745) kırâati hakkındadır. Eserin telifi 1133/1720 tarihinde tamamlanmıştır. Ayrıca Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi'nde 2002 demirbaş numaralı bir yazmasının olduğu da belirtilmiştir.³⁵

2.5. el-İlânu bi'l-muhtâr min rivâyâti'l-Kur'âni fi'l-kırâati's-seb:³⁶ Eserin isminden kıraat ilmi ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. 80 varak olan eser h. 1235 yılında istinsah edilmiştir. Suudi Arabistan'ın Riyad şehrinde, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi Kütüphanesi'nde 9374 (434/01) demirbaş numarası ile kayıtlıdır.

2.6. Şerhu'l-kasideti'l-ayniyyeti'r-râhiyye l'İbn Sina: İbn Sina'nın 'Ayniyye kasidesinin şerhidir. Bir yazması Süleymaniye (Hamidiye 389) kütüphanesinde bulunmaktadır.³⁷

2.7. Mecmûatu kasâid: Köprülü'ye ait bazı kasidelerden oluşan bir derlemedir. Yazma halindeki bir nüshası Bağdat'taki el-Evkâfu'l-Âmme Kütüphanesi'nde 2/5374 numara ile kayıtlıdır.³⁸

3. Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Divanı (Nuḥbetü'l-eş'âr, ed-Dürriyyât)

Abdullah Paşa Türkçe,³⁹ Arapça (alfabetik tertip edilmiş ve kaliteli bir divan içinde)⁴⁰ ve Farsça şiirleri olan değerli bir şairdir.⁴¹ Arap edebiyatı alanındaki yetkinliği çağdaşı âlimler tarafından da takdir edilmiştir.⁴² Arap ediplerle sıkı ilişkiler kurmuştur.⁴³ Onun şiirleri ilim ve edebiyat çevreleri tarafından kabul görmüş, daha kendisi hayatta iken çağdaşları tarafından şerh edilmiştir. Dönemin *hezarfeni* olarak bilinen Abdülbaki Arif Efendi (öl. 1125/1713)⁴⁴ *Şerhu Kaside-i Abdullah Pâşâ* adlı eserinde Abdullah Paşa'nın Arapça bir kasidesini şerh etmiştir.⁴⁵ Yine Gölpazarlı Mehmed Selim Efendi (öl. 1138/1726)⁴⁶ de Köprülü'nün kayınpederi

³² Şemseddin Sâmî, "Köprülüzâde Abdullah Paşa", 5/3909; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 1/81; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/481-482; Bağdatlı, *İdâhu'l-meknûn*, 1/517; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/364; Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, 2/630; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 43, 238. Eser bazı çalışmalarda yanlışlıkla, sadrazamlık yapmış olan Abdullah Nâilî Paşa'ya (öl. 1171/1758) nispet edilmiştir.

³³ Akyüz, *Osmanlı Kıraat Alimleri*, 80; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 74; Gökdemir, "Köprülü Ailesinin Kur'an Eğitimine Katkıları", 349.

³⁴ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Eylül, 2020).

³⁵ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Eylül, 2020).

³⁶ Merkezi Emcâd (EC), "Fehârisu'l- Maḥṭûṭât" (Erişim, Ağustos, 2021).

³⁷ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Eylül, 2020).

³⁸ Abdullah el-Cebûrî, *Fehresu'l-maḥṭûṭâtü'l-arabiyye fi Mektebeti'l-evkâfi'l-âmmeti fi Bağdâd* (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1974), 3/160; Karabulut, *El Yazması Eserler*, 2/677; Karabulut - Karabulut, *Mu'cemu't-târîhu't-turâsi'l-İslâmî*, 2/1484.

³⁹ Bazı Türkçe şiirleri için bk. Tarık Fidan, "Köprülü Abdullah Paşa'nın Üç Gazeli", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4/2 (2020), 355-356.

⁴⁰ Kal'âvî, *Şafvetü'z-zemân*, 234; Cebertî, 'Acâibi'l-âşâr, 1/248, 299; Şârûbîm, *el-Kâfi*, 3/181.

⁴¹ "Köprülüzâde Abdullah Paşa", *Türk Ansiklopedisi*, 22/293.

⁴² Gündoğdu, *Uşşâkizâde Tarihi*, 258; Abdurrahman es-Süveydî, *Ḥadîkatü'z-zevrâ' fi sîreti'l-vüzerâ' (Târîhu Bağdâd)* (Bağdat: Menşûrâtu'l-Mecme'u'l-İlmî, 2003), 248, 250; Muhammed Saîd el-Bağdâdî er-Râvî, *Târîhu'l-useri'l-İlmiyye fi Bağdâd* (Bağdat, 1997), 44 (Burada da Köprülü'nün şiirinden bazı örnekler verilmiştir).

⁴³ Râvî, *Târîhu'l-user*, 43 (neşredenin 20. dipnotu).

⁴⁴ Hayatı ve eserleri için bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 1/101; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/496; Bağdatlı, *İdâhu'l-meknûn*, 1/515; II, 562; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/362-363; Mustafa İsmet Uzun, "Abdülbâki Ârif Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/195-198; Çiğdem Çam, *Abdülbaki Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, 'Marife ve Nekre' Risalesi'nin Tenkitli Metni* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 6-14.

⁴⁵ Eserin yazma bir nüshası Atif Efendi Yazma Eser Kütüphanesi'nde, Atif Efendi koleksiyonundadır (34 Atf 2822/5). Bk. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Eylül, 2020) ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Eylül, 2020).

⁴⁶ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3/69.

Feyzullah Efendi (öl. 1115/1703) için kaleme aldığı kasideyi *Dureru'l-ferâid ve Ğureru'l-fevâid*⁴⁷ adlı eserinde şerh etmiştir.⁴⁸ Selim Efendi'nin Abdullah Paşa'nın şiirlerini şerh ettiği başka çalışmaları da vardır.⁴⁹ Ayrıca Selim Efendi, Abdullah Paşa'nın müsveddelerini de temize çeken şahıstır.⁵⁰

Ali Emîrî Efendi (öl. 1924) *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*'de Hacı Abdullah Paşa gibi şanlı bir vezirin Ferezdağ (öl. 114/732) muadili bir şair olmasına rağmen isminden bahsedilmemesinin kabul edilebilir bir mazeret olmadığını ifade etmektedir.⁵¹ Ancak Abdullah Paşa'nın Ferezdağ'a muadil görülmesi abartılı bir değerlendirme hissini uyandırmaktadır.

Abdullah Paşa'nın divanının 9 adet yazması tespit edilebilmiştir.

3.1. Diyarbakır Nüshası (D):⁵² Bu nüshanın yeri Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi olup demirbaş numarası ise 21 Hk 1758'dir. Müstensih hakkında ne katalogda ne de yazmanın içinde bir bilgiye rastlanılmıştır.

Yazmanın en güzel yönü şiirlerde geçen bazı kelimelerin anlamlarının verilmesi, bazı beyitlerin açıklanması ve bazı gramer tahlilleri yapılarak beyitlerin anlaşılmasına katkıda bulunulmasıdır. Bu bilgiler çok değerlidir. Bu yönüyle bu nüsha diğerlerine nazaran eşsizdir. Ancak bu açıklamaları kimin yaptığı bilinmemektedir. Bu konu ile ilgili yazmada veya başka bir yerde herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Yazmanın zayıf yönü ise kelimelerin dikkatsiz bir şekilde harekelenmesi sebebiyle bariz hatalar içermesidir. Yazma, şiirleri inşad edene, yazana ve okuyana dua ile son bulmaktadır. Divanın sonuna مَاذَا يَهِيحُكَ مِنْ صَبَاكَ الْأَقْدَمِ (Daha önceki çocukluk (günlerinden) seni heyecanlandıran nedir?) diye başlayan 6 revili⁵³ bir kaside eklenmiştir. Fakat aşağıda gelecek olan Ali Emîrî nüshasına göre bu şiirin eksik olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu nüshada bu şiiri Abdullah Paşa'nın, kitaplarının muhafazasından sorumlu memurun Paşa'nın fazileti hakkında yazdığı bilgisi verilmektedir. Ancak bu doğru değildir ve ilgili Arapça cümlede imla ve zamir hatası bulunmaktadır.⁵⁴ Aşağıda gelecek olan Ali Emîrî ve onun aynı olan Berlin nüshalarının başındaki fevaid bölümlerinden açıkça anlaşılacağı üzere bu şiiri Paşa, kayınpederi Şeyhülislam Feyzullah Efendi hakkında yazmıştır. Bu şiirin Feyzullah Efendi hakkında olduğu Keşfü'z-zunûn'un Latince çevirisinin tercümesinde de ifade edilmiştir.⁵⁵

3.2. Ahmed Paşa Nüshası (AP 1):⁵⁶ Bu nüshanın yeri, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu olup demirbaş numarası ise 2'dir (34 Ha 2/2). Katalogda eser ismi Nuḥbetü'l-eş'âr (ed-Dürriyyât) şeklinde geçmektedir. Kelimeler harekesiz, fakat gayet okunaklı yazılmıştır. Yer yer bazı harflerin noktaları komşu harflere kayarak farklı kelime gibi okunmasına sebep olmaktadır.

3.3. Ahmed Paşa Nüshası (AP 2):⁵⁷ Bu nüshanın yeri, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hafız Ahmed Paşa Koleksiyonu olup demirbaş numarası ise 355'tir (34 Ha 355/1). Müstensih hakkında "Köprülüzâde" bilgisi verilmiştir. İstinsah tarihi 1155/(1743)'tir. Eser harekelidir, ancak kelimelerin harekelenmesinde bazı hatalar bulunmaktadır. Diğer yazmalara göre en az şiir bu divandadır. Bu yönüyle yazma tam bir nüshadan istinsah edilmediği ezberden yazıldığı izlenimini vermektedir.

⁴⁷ Eser Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye koleksiyonunda no: 3792'de kayıtlıdır. Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Eylül, 2020) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Eylül, 2020).

⁴⁸ Çelebizâde İsmail Asım Efendi, *Tarih-i Çelebizade*, 3/1507.

⁴⁹ Bu çalışmalar yazma halindedir. Biri İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu 34 Ae Arabi 3226 numaradadır. Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Eylül, 2020). Bir diğeri de Leiden Üniversitesi Kütüphanesindedir. Bk. Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, 2/630. İkisinin de aynı çalışma olması muhtemeldir.

⁵⁰ Çelebizâde, *Tarih-i Çelebizade*, 3/1507.

⁵¹ Ali Emîrî Efendi, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, 231.

⁵² Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Eylül, 2020).

⁵³ Kafiye düzeninde tekrarlanan son sahih harfe revî denilmektedir. Bk. İsmail Durmuş vd., "Kafiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/150.

⁵⁴ Yazmadaki cümle şöyledir: وهذه القصيدة إنشاء مخزنجي كتب حضرت الوزير المعظم صاحب هذا الديوان بيانا لفضيلته وبراعته وفصاحته

⁵⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn (Lexicon Bibliographicum et Encyclopædicum)*, çev. Gustavus Fluegel (London, 1845), 4/542.

⁵⁶ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Ağustos, 2021).

⁵⁷ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Ağustos, 2021).

3.4. Lala İsmail Nüshası (Lİ):⁵⁸ Bu yazmanın yeri Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu olup demirbaş numarası ise 611'dir. Katalogda eser ismi Nuḥbetü'l-eş'âr şeklinde geçmektedir. Eser harekelidir ve nüshalar arasında en dikkatli şekilde harekelenmiş olandır. Bu yönüyle bu nüsha en değerli nüsha kabul edilebilir. Şiirler arasında *أيضا وقال* ya da *وله أيضا* ifadeleri yer almaktadır. Divan kafiye harfleri açısından alfabetik tertiple yazılmıştır.

3.5. Laleli Nüshası (L):⁵⁹ Bu yazmanın yeri Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu olup demirbaş numarası ise 1752'dir. Katalogda eser ismi ed-Dürriyyât şeklinde geçmektedir. Müstensih Ebu'l-Ala Ali b. Mustafa es-Sadâvi'dir. Yazmanın tarihi 1145/(1733)'tir. Bu nüshanın başına Türkçe harflerle şöyle bir not düğülmüştür: "19b ile 20a arasında kafiye'nin değışmesi noksanlık olduğu kanaatini vermiştir. Başka nüshası da yok. Kontrol edilemedi." Hâlbuki ilgili varaklar başka nüshalarla da karşılaştırıldığı zaman herhangi bir noksanlığın olmadığı anlaşılmaktadır. Kafiye değışikliği gibi bir durum da yoktur, başka şiiire geğış vardır. Çok az hareke bulunmaktadır. Kelimeler ve satırlar birbirlerine çok yakın yazılmıştır. Bu durum bazı kelimelerin okunmasını zorlaştırmaktadır. Az da olsa bazı kelimelerle ilgili açıklamalar vardır. Bazı şiiirler sayfa kenarlarında yer almaktadır. Yazmanın sonunda ferağ kayd⁶⁰ bulunmaktadır.

3.6. Ali Emîrî Nüshası (AE):⁶¹ Bu yazmanın yeri İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Koleksiyonu olup demirbaş numarası ise 34 Ae Arabi 3062'dir. Katalogda eser ismi Düriyyât şeklinde geçmektedir. Kelimelerde çok az hareke bulunmaktadır. Başında Zeylü'n-nefḥa ve neylü'l-minḥa adlı eserden alınmış 7 sayfalık fevaid vardır.⁶² Bu 7 sayfanın 3 sayfası Abdullah Paşa için şiiir-nesir karışımı bir övgü, 2,5 sayfası Abdullah Paşa'nın kayınpederi Şeyhülislam Fezullah Efendi'ye (öl. 1115/1703) yazdığı methiye, 1,5 sayfası da babası Sadrazam Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa'ya (öl. 1102/1691) yazdığı methiyedir. Ali Emîrî nüshası, aşığıda zikredilecek olan Berlin nüshasının aynısıdır.

3.7. Kral Faysal Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası (KFK):⁶³ Bu yazmanın yeri Kral Faysal Araştırma Merkezi El Yazmaları Bölümü olup demirbaş numarası ise 2666'dır. Varak 1a'da sahibinin Hacı Mustafa Sıdkı olduğuna dair bir mühür vardır. Yazma gayet rahat bir şekilde okunmaktadır ve 17. varak dâhil harekelidir. Devamı harekelenmemiştir. Harekeli kısım büyük ölçüde Lala İsmail nüshasının hareketleri ile örtüşmektedir. Yazmanın sonunda müstensih adı ve istinsah tarihi bulunmamaktadır.

3.8. Berlin Kütüphanesi Nüshası (B):⁶⁴ Bu yazma Berlin Kütüphanesi'nde (Staatsbibliothekzu Berlin – Preußischer Kulturbesitz) Hs. or. 13724 numarada kayıtlıdır. Yukarıda zikredilen Ali Emîrî nüshasının aynısıdır. Tek fark Ali Emîrî nüshasının sonunda müstensih adı ve istinsah tarihi bulunmazken Berlin nüshasında müstensih olarak "Tahsin", istinsah tarihi olarak da 1323 kaydı yer almaktadır. Yazma gayet rahat bir şekilde okunmaktadır. Kelimelerde çok az hareke bulunmaktadır. Katalogda yazar ismi olarak "Abdallah Pasha bin Mustafa Pasha Koepruelue", eser ismi olarak da "Diwan" ifadesi bulunmaktadır.

3.9. Kahire Nüshası (K): Bu yazma Kahire'de Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye kütüphanesinde bulunmaktadır.⁶⁵

Bu yazmalardaki şiiir ve beyit sayıları birbirini tutmamaktadır. Yazmalardaki şiiir ve beyit sayılarının tablo olarak gösterimi şu şekildedir:

⁵⁸ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Ağustos, 2021).

⁵⁹ İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Ağustos, 2021).

⁶⁰ Müstensihler tarafından genellikle yazma eserlerin sonuna konulan ve metnin istinsahının bittiğini ifade eden kayıtlara verilen addr. Bk. Orhan Bilgin, "Ferağ Kaydı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/354.

⁶¹ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (YEK), "Detaylı Katalog Tarama" (Erişim, Ağustos, 2021) ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" (Erişim, Ağustos, 2021).

⁶² Muhammed Emîn el-Muhibbi'nin (öl. 1111/1699) *Nefhatu'r-Reyhâne* isimli eserine yazdığı zeyildir.

⁶³ Karabulut, *El Yazması Eserler*, 2/677; Karabulut - Karabulut, *Mu'cemu't-târîhu't-turâsi'l-İslâmi*, 2/1484; Merkezi Emcâd (EC), "Fehârisu'l- Maḥḫûḫât" (Erişim, Eylül, 2021).

⁶⁴ Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, 2/630; Stiftung Preussischer Kulturbesitz (SBB), "Orient Digital" (Erişim, Eylül, 2021).

⁶⁵ Brockelmann, *GAL (Suppl.)*, 2/630.

Yazma adı	Şiir sayısı	Beyit sayısı
D	91	859
AP 1	90	828
AP 2	51	471
Lİ	90	829
L	89	829
AE	86	801
KFK	88	814
B	86	801

4. Divan’ın Muhtevası

Abdullah Paşa, Arap şiirinin ele aldığı konuların bazılarında şiir yazmakla birlikte en çok gazel alanında şiirler ortaya koymuştur. Onun, büyük Arap şairi İmruulkays’ın (öl. 540) kadın tasviri konusunda kullandığı bazı ifadeleri şiirlerinde kullanması,⁶⁶ gazel konulu şiirlerinde eski Arap şiirlerinden etkilendiğini göstermektedir. Şiirleri arasında tamamı gazel içerikli olanlar olduğu gibi eski Arap şiirindeki usule uygun olarak gazelle başlayan ve devamında da fahr, tasvir vb. konularla sürüp giden eserleri de bulunmaktadır. Bu da Paşa’nın geleneksel şiir formuna bağlı kaldığını göstermektedir. Şair orijinal ve güzel şiirler söylediğini şu beyitte ifade etmektedir:⁶⁷ [el-Vâfir]⁶⁸

وَشِعْرٌ فَلْتُهُ غَيْرٌ اِتِّخَالَ كَسِمَطِ الدَّرِّ اَبْعَدَ اَنْ يُعَابَا

Ve intihal olmaksızın, ayıplanmaktan uzak inci dizisi gibi söylediğim şiir...

4.1. Gazel

Şairin yaşadığı duygusal coşkunluk neticesinde aşk, sevgi, sevgilinin tasviri, sevgiliye özlem, vuslat, ayrılık ve aşk acısı, aşk uğruna katlanılan eziyetler gibi konuların işlendiği şiir türüne gazel denilmektedir.⁶⁹

Cahiliye döneminden itibaren Arap şiirinde kasidelerin girizgâhında gazel temasına rastlamak mümkündür. Hiciv, medih ve hamase vb. türlerde esas konuya bir mukaddime sadedinde, dinleyiciyi ana temaya hazırlamak ve dikkatini çekmek maksadıyla kasidelerin başlangıcında, şairlerin hünerlerinin sergilendiği gazellerle diğer bir ifadeyle “nesîb” veya “teşbîb” denilen bölümlerle kasideye başlamak bir gelenek haline almıştır.⁷⁰ “Nesîb” ve “teşbîb” kelimeleri de gazel anlamında veya bu anlama yakın olarak kullanılan kelimelerdendir.⁷¹

⁶⁶ Bazı örnekler için bk. Köprülü-zâde Abdullah Paşa, Dîwân (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 611), 7a (برمهه kelimesi); 25a (beytin اشعر مني ile başlaması); 27a (قطع الكلام فتور القيام ve اغر شتيت النبات ifadeleri).

⁶⁷ Köprülü, Dîwân (Lala İsmail, 611), 3a.

⁶⁸ Divan’daki şiirler, geleneksel Arap şiirinde olduğu gibi aruz ölçüsü ile yazılmıştır. Çalışmada örnek verilen beyitlerin aruz bahirleri yukarıda olduğu gibi köşeli parantezle gösterilmiştir.

⁶⁹ Kudâme b. Ca’fer, *Naqdü’s-Şi’r* (Beyrût: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, ts.), 134; İbn Reşîk el-Şayrevânî, *el-Umde fi mehâsini’s-Şi’ri ve âdâbihi ve naqdih* (Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1981), 2/117; Halûk İpekten, “Gazel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/440-442; Mevlüt Öztürk, *İbnü’t-Tayyip eş-Şeraki ve Şiirleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2019), 78.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1982), 1/74-75; Mahmûd Sâmî ed-Dehhân, *el-Ğazel munzu neş’etihi hattâ şadri’d-devleti’l-abbâsiyye* (Kahire, 1964), 1/5; Nebîl Halid Ebu Ali, “Me’ânî şî’ri’l-ğazel beyne’t-taklîd ve’t-tecdîd fi’l-‘aşreyni’l-memlûk ve’l-‘usmânî”, *Mecelletu’l-Câmî’ati’l-İslamiyye* 17/1 (2009), 2; Hüseyin Elmalı, “Kaside”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

⁷¹ Kudâme b. Ca’fer, *Naqdü’s-Şi’r*, 134; Dehhân, *el-Ğazel*, 1/12; Muhammed Mustafa Heddâre, *itticâhâtu’s-Şi’ri’l-‘arabî fi’l-karni’s-sânî el-hicrî* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1963), 500.

Abdullah Paşa'nın şiirlerinde tamamı gazel içerikli olan örnekler olduğu gibi, klasik Arap şiiri formuna benzer şekilde gazelle başlayıp farklı temalara geçiş yapan şiirler de vardır. Gazel içerikli beyitlerde sevgilinin fiziksel özellikleri, aşk, iffetli aşk, aşk acısı, bu uğurda katlanılan sıkıntılar, sevgiliye yalvarma, ayrılık, kavuşma, özlem, vefa, hüznün, gözyaşı, çaresizlik, sevgiliye sitem, kinayıcılara sitem vb. konuları işlemektedir. Bu şiirleri belli bir sevgiliye yazıp yazmadığı bilinmemektedir. Şiirlerinde çeşitli kadın isimleri geçmekle birlikte kullanımı en yoğun olan ismin Dürre olduğu görülmektedir. Bu isimlerin eşleri veya cariyelerinden bazılarının ait olması ya da sembolik olması ihtimal dâhilindedir. Abdullah Paşa bir şiirinde sevgilinin bizzat ismini vermediğini kinaye yolu ile başka isimler kullandığını ifade etmektedir:⁷² [eṭ-Ṭavîl]

يَا دُرُّ أَنْتِ الْهَمُّ فِي النَّاسِ وَالْهُوَى *** وَأَنْتِ الَّتِي أَوْلَعْتَ نَفْسِي بِالْحُزْنِ
فَمَا بُحْتُ فِي الْأَشْعَارِ إِلَّا كِنَايَةً *** سِوَاكَ بِاسْمَاءٍ وَأَنْتِ الَّتِي أَعْنِي

Ey Dürre, dert ve aşk sensin insanlar içinde! Ve sensin nefsimi duçar eyleyen üzüntüye!

Şiirlerde senden başkasını isimlerle kinaye olarak andım sadece, oysa kastettiğim bir tek sen olduğun halde.

Yukarıda geçtiği üzere meşhur Osmanlı Şeyhülislamı Feyzullah Efendi'nin kızı Zübeyde Hanım, Paşa'nın eşidir. Zübeyde ismi de şiirlerde yer almaktadır. Bu ismin, şairin çok sevdiği ve Paşa'dan önce vefat eden eşi Zübeyde Hanım'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Divan'da geçen sevgili isimleri şunlardır: Dürre, Zübeyde, Cemile, Semra, Suad, Râkis, Umâme, Zühre, Leyla, Ümmü 'Attâb, Ümmü 'Amr ve Ravza. Örneğin şair Dürre'ye hitap ettiği başka bir şiirinde aşkı tarif etmekte ve irsâl-i mesel (mesel veya veciz söz söyleme) sanatını kullanmaktadır:⁷³ [el-Basîṭ]

إِلَيْكَ عَادِلٌ عَنِّي فَالْهُوَى قَدْرٌ *** وَمَا لَقِيْتُ بِجُنُبِ الْحُبِّ مُعْتَقِرٌ
لَا تَغْذِيبِي فَإِنِّي عَنْكَ مُشْتَعِلٌ *** وَالْحُبُّ ذَا طَوَاهِ الْقَلْبِ مُسْتَبِرٌ
بَانَ الشَّبَابُ فَلَذَاتِ الصَّبِيِّ ذَكَبْتُ *** وَكَادَ عَمَّا قَلِيلٍ يَنْتَهِي الْعُمُرُ

Ey kınayan, benden uzak dur! Aşk kaderdir zira. Zaten hoş görülmüş biriyle karşılaşmadım aşk konusunda.

Beni kınama zira ben uzak kaldım senden. Aşk ise kalbin sakladığı gizli bir hastalıktır.

Gençlik uzaklaştı, çocukluk lezzetleri çekip gitti öylece. Çok geçmeden ömür de bitmek üzere...

Şair bir başka şiirinde ayrılıktan sonra hissettiklerini şöyle aktarmaktadır:⁷⁴ [el-Hafîf]

كَانَ كَالدَّهْرِ سَاعَةً مِنْكَ فِي الْهَجْرِ *** رَ فَهَذِي أَيَّامٌ بَيْنَ طَوِيلَةٍ
إِنْ تَحْوِي فَلَنْ أُحَاوِلَ غَدْرًا *** لَيْسَ مِنْ شِيَمَةِ الْمُجْتَبِينَ غِيْلَةٌ

Senden ayrılınca sanki bir saat bir ömür gibi. Bu ayrılık günleri çok uzun!

Eğer sen değişirsen ben asla ihanete yeltenmeyeceğim. Çünkü suikast âşıkların huyu değildir.

Şair bir gazelinde akli başında, iffetli bir âşık olduğunu ifade ederek sevda yolunda günaha meyletmediğinden söz etmektedir:⁷⁵ [eṭ-Ṭavîl]

وَلَمْ أَرْتَكِبْ فِيمَا هُنَالِكَ مَأْمَمًا *** وَلَا خَضَعْتُ نَفْسِي لِمَا لَا يُحَلُّهُ
وَلَنْ يَغْلِبَ الْحُبُّ الْفَتَى وَهُوَ حَازِمٌ *** وَهَلْ يَتَّبِعُ الْحُرُّ الْهُوَى وَهُوَ يَعْقِلُ

Orada bir günah işlemedim ve nefsim de helal olmayan bir şeye boyun eğmedi.

Kararlı bir kişiyi sevda mağlup edemez. Akli başındayken hür bir kişi aşka tabi olur mu hiç?

Buraya kadar çok az bir miktarı örnek olarak verilen gazel türü, şairin divanında en çok kullandığı şiir türüdür.

⁷² Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 30a.

⁷³ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 11b.

⁷⁴ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 26a.

⁷⁵ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 23a.

4.2. Fahr

Fahr şiirlerinde şairler, soy, atalar, ahlakî özellikler, zenginlik, kabiliyet, tecrübe, ilmî ve edebî özellikler vb. hususlarla övünmüşlerdir.⁷⁶ Fahr teması da Arap şiirinde sıklıkla kullanılan temalardan biridir.⁷⁷ Abdullah Paşa pek çok beyitte bu temayı kullanmıştır. Paşa'nın şiirlerinde klasik fahr şiirlerinde sıklıkla ele alınan üstün ahlâkî özelliklerle övünme, atalarıyla övünme, bir asker olarak savaş meydanlarındaki cesareti ve yiğitliği ile övünme vb. hususlar dikkat çekmektedir. Abdullah Paşa'nın Köprülüler gibi Osmanlı tarihinin bir dönemine damgasını vurmuş bir aileye mensup olması, babası Köprülü Mustafa Paşa ve dedesi Köprülü Mehmet Paşa gibi şahısların soyundan gelmesi, onun babası ve dedesiyle haklı bir gurur yaşamasına sebep olmuştur. Bu ailenin devlete ve ilme hizmeti çok açık bir hakikattir. Bir şiirinde Abdullah Paşa güzel meziyetleri atalarından aldığını şöyle ifade etmektedir:⁷⁸ [eṭ-Ṭavîl]

وَمُبْدَلَةٌ بِي مَنْ أَبُوهُ وَجَدُهُ *** وَلَا فَخْرٌ لَيْسَا مِثْلَ جَدِّي وَلَا أَبِي
وَلَا هُوَ مِثْلِي فِي التَّدَى وَمَأْتِرِي *** إِذَا رَكِبَ الْفَيْتَابُ فِي كُلِّ مَوْكِبِ

Sen beni, babası ve dedesi, (soy bakımından) benim dedem ve babam gibi olmayan -övünmek gibi olmasın- kişiyle değiştiriyorsun.

Süvari grubu içinde yiğitler (atlara) bindiği zaman cömertlik ve atalardan kalan güzel huylar konusunda o (bana tercih ettiğin kişi), benim gibi değildir.

Şair, Tebriz seferinde düşmanlarına yaşattıklarını gururlanarak şöyle anlatmaktadır:⁷⁹ [el-Muteḫârib]

بِطَاءِ الرِّوَالِ عَلَى غَيْرِنَا *** سَبَّحْنَا بِهَا بِالْعَلَى وَالْفِخَارِ
رَفَعْنَا الْحَوَافِقَ مِنْ أَرْضِنَا *** نَغِيرُ عَلَى كُلِّ بَادٍ وَقَارِ
إِذَا أَرْضُ قَوْمٍ نَزَلْنَا بِهَا *** تَرَكْنَا الْمَنَارِلَ صَفَرَ الْمَقَارِي
نَشُوقُ نِسَائِهِمْ بِالْفَنَاءِ *** حَوَاسِرَ كَالْوَحْشِ بِيضَ الْمَعَارِي

Bizden başkasına yavaş geçen günler... Biz o günlerde yücelik ve gururla öne geçtik.

Memleketimizden sancakları kaldırarak her bedevi ve köylüye akın ederiz.

Bir kavmin toprağına indiğimiz zaman evleri, misafire çıkarılan kap kacak hiç kalmamış şekilde bırakırız.

Kadınlarını mızrakla yüzleri açık, elleri ayakları çıplak şekilde vahşi hayvan gibi sürüp götürürüz.

Şair kendisini yüce mertebelere annesinin ve atalarının yönlendirdiğini ifade ederek övünmektedir:⁸⁰ [eṭ-Ṭavîl]

أَخَا عَزَمَاتٍ بِالْحُزُوبِ مُوَكَّلًا *** لَهُ صِبْيَةٌ فِي الْحَافِقِينَ جُسَامُ
تَمَّتْهُ إِلَى الْعُلَيَاءِ أُمَّ نَجِيَّةً *** وَأَبَاءَ صِدْقِي صَالِحِينَ كِرَامُ

Ey harplerle vazifelenirilmiş olan büyük işlerin kardeşi! Ki onun ufuklarda büyük namı var!

Onu ululuğa, soylu bir ana ve doğru, salih, kıymetli atalar yüceltmıştır.

Şair savaşçılığı ve cömertliğiyle şöyle gururlanmaktadır:⁸¹ [eṭ-Ṭavîl]

وَمَا زِلْتُ مُدَّ شَمِّ الْحَمَائِلِ عَائِقِي *** أَخَا الْحَزْبِ مُنْتَابِ الْجُنَابِ وَصُولَا
أَقْبِي الْعُرْضَ بِالْمَالِ التَّلَادِ وَأَشْتَرِي *** بِهِ الْحَمْدَ مَا سَاءَ السُّؤَالِ بَيْعِلَا

Kılıç askıları omzumu kokladığından beri savaşın adamı, (ihtiyaç sahipleri tarafından) avlusuna sık sık gelinip gidilen ve çok lütufluk bir kişi oldum.

⁷⁶ Ahmed Bedevî, *Üsüü'n-naḫdi'l-edebî 'inde'l-'Arab* (Kahire, ts.), 218-224; İsmail Durmuş, "Fahr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/79.

⁷⁷ Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 91.

⁷⁸ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 4a.

⁷⁹ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 15b-16a.

⁸⁰ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 28a.

⁸¹ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 25b-26a.

Cimriden (cömertliği) istemek ona ağır geldiği müddetçe kadîm mal-mülkle ile şerefi koruyacak ve onunla övgüyü satın alacağım.

Birinci beyitte kılıç askısının omuza asılması, “omuzu koklaması” şeklinde ifade edilerek istiâre yapılmıştır. “Avlusuna sık sık gelinip gidilen” ifadesiyle de Paşa’nın cömertliğinden kinaye yoluyla bahsedilmiş olmaktadır.

4.3. Münacat

Münacat kelimesi, kulun Rabbine yalvarması, yakarıştta bulunması ve dua etmesi anlamında kullanılmıştır.⁸² Edebiyatta, muhtevasında bu konuların bulunduğu manzum ve mensur ürünler bulunmaktadır.⁸³ Arap edebiyatında dinî muhtevaların bulunduğu bazı şiiirlerde bu konunun ele alındığı görülmektedir. Abdullah Paşa, divanında münacat muhtevalı bir şiiire yer vermiştir. Bu şiiirde Allah’a yalvararak af dilemekte ve tövbesinin kabul edilmesini istemektedir. Söz konusu şiiir şöyledir:⁸⁴ [el-Kâmil]

أَشْكُو إِلَيْكَ تَضَرُّعًا وَتَخَشُّعًا *** فَاسْمَعْ إِلَيْهِ الْعَرْشِ طَوْلَ شِكَايَتِي
مِنْ حَاجَةٍ أَعْنَى عَلَيَّ فَضَاؤُهَا *** فَبِأَحْمَدِ الْمُخْتَارِ فَأَقْضِ لُبَّائِي
وَاعْطِفْ عَلَيَّ وَلَا تَدْعِنِي عَائِيًا *** فِي رِنْقَةِ الْحُرْمَانِ وَإِرْحَمْ ذَلِّي
وَاحْكُفْ هَوَى نَفْسِي بِجَيْشِ عَوَائِيَةٍ *** لِي وَاعْفُ عَنَّا أَسْلَمْتُ وَتَنَاهَتِ
وَأَقْلُ عَثَارِي يَوْمَ أَلْفَى عَثْرَتِي *** يَا قَابِلَ الْحَسَنَاتِ وَاقْبَلْ تَوْبَتِي

Yalvararak ve korkarak sana şikâyetinde bulunuyorum, dinle ey arşın ilahı, uzun şikâyetimil

Karşılanması beni yoran bir ihtiyaçtan dolayı, seçilmiş Ahmed (s.a.v.) adına ihtiyacımı karşıla!

Bana merhamet et, beni mahrumiyete esir olarak bırakma, zavallılığuma acı!

Sapkınlıkta yükselen nefsin hevasını engelle, önceki yaptıklarından ve düştüğü günahlardan dolayı beni affet!

Günahımla karşılaşacağım gün günahlarımı bağışla, ey iyilikleri kabul eden, tövbemi kabul et!

Şair sevgilisi Dürre’ye kavuşmak ve onunla kader birliği içinde olmak arzusuyla Allah’a şöyle yalvarmaktadır:⁸⁵ [el-Ḥaffif]

يَا رَبِّ إِنْ زَيَّنْتَ دُرَّةً فِي الْهَوَى *** لِعَيْنِي فَلَا تُجْعَلْ لِعَيْبِي أَمْرَهَا
وَيَا رَبِّ فَاجْعَلْ أَمْرَهَا بِيَدِي كَمَا *** شَعَلْتَ بِهَا نَفْسِي إِلَهِي فَمَسْرَهَا

Ey Rabbim, eğer Dürre’yi aşk konusunda gözüme süslü gösterirsen onun kaderini benden başkasına verme!

İlahi gözümün onunla meşgul olup da sevindiği gibi, Ya Rabbi, onun kaderini benim elime koy!

Şair, münacat temalı şiiirinde, günahlarının affedilmesi için Allah’a yalvarmış, gazel temalı şiiirinde ise sevgilisinin kaderi ile kendi kaderinin birleştirilmesini Allah’tan istemiştir.

4.4. Tasvir (Betimleme)

Arap şiiirinin temel konuları arasında yer alan⁸⁶ vasf (tasvir, teşbih) “bir şeyi süsü ve özelliği ile betimlemek”⁸⁷ anlamında bir kelimedir. Edebiyatla ilgili bir kavram olarak ise tabiatı, şehirleri, binaları vs. daha çok somut varlıkları çeşitli yönleriyle betimleyen şiiirler kastedilmektedir.⁸⁸ Aslında İbn Reşîk’in (öl. 456/1064) de dediği gibi pek azı hariç şiiirlerin tamamı vasıfla

⁸² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 40/30.

⁸³ Muhsin Macit, “Münâcât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/562.

⁸⁴ Köprülü, *Divân* (Lala İsmail, 611), 6b.

⁸⁵ Köprülü, *Divân* (Lala İsmail, 611), 15a.

⁸⁶ Nihad M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/290.

⁸⁷ Ḥalîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2003), 4/376.

⁸⁸ Hedâre, *İtticâhât*, 454.

alakalıdır.⁸⁹ Abdullah Paşa şiirlerinde kadın, tabiat, at, kılıç vb. bazı hususları betimlemiştir. Bir şiirinde tabiat olaylarını şöyle anlatmaktadır:⁹⁰ [el-Vâfir]

أرقتُ وشفائي بالليل بزق *** كضوء النار يلتهب اليها
فبت أيبه من حيث يندو *** وأنظر كيف يضطرب اضطرابا
فراح مع الجنوب له رباب *** هزيم الرعد يصطخب اصطخبا
فعارضت الشمال له فحلت *** عزاليه بمنهم فصابا
سقت به الديار ديار سلمى *** وإن أمسنت منازلها خرابا

Uykuya daldım ve geceyin alev alev yanan ateşin aydınlığı gibi bir şimşek beni arzuladı.

Göründüğü yerden onu gözetleyerek ve nasıl çarptığına bakarak geceledim.

Kendisine ait bir bulut ve gürleyen gök gürültüsü olduğu halde güney rüzgârı ile birlikte yürüdü.

Kuzey rüzgârı ona karşı çıktı ve bardaktan boşanrcasına yağmur yağdı.

Onunla, evleri harap olmuş olsa bile memleketi, Selma'nın memleketini suladım.

Şair bir başka şiirinde Leyla'yı şöyle tasvir etmektedir:⁹¹ [el-Mutekârib]

لليلي إذا هي مثل المَهَاة *** مُعَمَّة في جوار لعب
حسان الوجوه لطاف الحُصو *** ر شم العرائن جم القصب

Leyla için ki o inci gibidir, cariyeler arasında hoş eğlenceler vardır.

(Onlar) güzel yüzlü, ince belli, güzel burunlu, zarif yapıldırlar.

Abdullah Paşa'nın at tasviri yaptığı bir beyit şu şekildedir:⁹² [el-Vâfir]

وقد أصل الحبيب بكل طرف *** أقب من المداكي المُقربات

Her asil ve beş yaşını geçmiş, yakında tutularak ikram gören zayıf karınlı atlarla sevgiliye ulaşabilirim belki de.

Abdullah Paşa bir beyitte kılıç hakkında şöyle bir betimleme yapmaktadır:⁹³ [eṭ-Ṭavîl]

وطوغ يدي مثل العقيقة صارم *** ترى فيه من قرع الحديد فلولاً

Ve emre amade, şimşek gibi parlak ve üzerinde demir dövmesinden gedikler göreceğin keskin bir kılıç.

Sonuç olarak şairin gazel temalı şiirlerinde kadın tasvirine sıklıkla yer verdiği görülmüştür. Bununla birlikte tabiat, at, kılıç vb. hususlarla ilgili betimlemeler de dikkat çeken diğer bir husustur.

4.5. Nasihat

Arap edebiyatında olduğu gibi Abdullah Paşa'nın şiirlerinde de nasihat içerikli mısralara rastlanılmaktadır. Şair, bir şiirinde, nefse günahlardan sakınmasını şu şekilde öğütlemektedir:⁹⁴ [el-Kâmil]

يا مُنِيَّةَ النَّفْسِ اللُّجُوجِ حَوِي *** في مُهَجَةٍ كَادَتْ عَلَيْكَ تَدُوبُ

Ey inatçı nefsin arzusu, senden dolayı eriyip giden candan yana günahlardan sakın!

⁸⁹ Kayrevânî, el-'Umde, 2/294.

⁹⁰ Köprülü, Dîvân (Lala İsmail, 611), 3b-4a.

⁹¹ Köprülü, Dîvân (Lala İsmail, 611), 4a.

⁹² Köprülü, Dîvân (Lala İsmail, 611), 6b.

⁹³ Köprülü, Dîvân (Lala İsmail, 611), 25a.

⁹⁴ Köprülü, Dîvân (Lala İsmail, 611), 5b.

Bir başka şiirde ise utanılacak şeylerden uzak durmayı ve mutluluğu öğütlemektedir:⁹⁵ [el-Kâmil]

تَحَيَّرَ فِي الْهَوَىٰ فَالِدَهْرُ عَوْلٌ *** لِنَفْسِكَ وَاجْتَنَّبَ ذِكْرَ الْمَخَازِي
وَقَرَّ بِعَادَةِ نَجْلَاءٍ عَيْنًا *** تَرِيغٌ لِحُسْنِهَا الْعَيْنُ الْجَوَازِي

Nefsin için aşkta seçici ol! Zira felek korkunçtur. Kendin için utanılacak şeyleri söylemekten kaçın!

Ceylan gözülü, genç ve güzel bir kadınla mutlu ol! Onun güzelliğinden dolayı, vahşi olan, şefkatli bir anneye dönüşür!

Şairin sevgiliye nasihatlerinden biri şu şekildedir:⁹⁶ [el-Kâmil]

فَتَحْفَظِي عَيْبِي كَمَا أَنَا حَافِظٌ *** لِكَ صَادِقٌ تَوْبُ الْأَمَانَةِ لَا يَسُ
وَتَحْيِي الْعُنَىٰ فَيَا أَمَلٌ *** أَن سَوْفَ يَلْقَىٰ وَجْهَكَ الْمُتَنَافِسُ

Benim, senin için koruyucu ve sadık olup da emanet elbisesini giydiğim gibi, sen de benim yokluğumda temkinli ol!

Sevindirmenin zamanını gözetle! Çünkü ben, çok isteyenin, senin yüzünle karşılaşacağını umuyorum.

Şair kendine ve sevgiliye ahlakî güzelliklere sahip olma konusunda öğütler vermektedir.

4.6. Mersiye

Cahiliye Dönemi'nden beri Arap edebiyatında varlığını sürdüren konulardan biri olan mersiye ölenin veya kaybedilen değerli şeylerin ardından hissedilen üzüntüyü dile getiren, yaşamını yitiren kişilerden veya değerlerden övgüyle söz eden şiirlerdir.⁹⁷ Mersiye ile methiye arasında aslında bir fark görmeyip mersiyede, ölen kişinin methedilmesine ağıt ve matemin ilave edildiğini düşünen edebiyatçılar da bulunmaktadır.⁹⁸

Abdullah Paşa'nın mersiyeleri, genelde çok sevdiği eşi, Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin kızı Zübeyde Hanım hakkındadır. Köprülü, Diyarbakır'da (Âmid) beylerbeyliği vazifesinde iken eşi Zübeyde Hanım 1718'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Ancak bazı mersiyelerinde bir isim zikretmediği için onların, başka bir hanımı, cariyesi ya da bir yakını hakkında olması da ihtimal dâhilindedir. Şair, herhangi bir isim zikretmeden, ancak hanımlarından biri hakkında olduğu anlaşılan bir mersiyesinde şunları söylemektedir:⁹⁹ [el-Basîf]

زَيْتُ الْقُبُورِ كَمَا أُوحِشْتُ مَنَزَلَنَا *** نَفْسِي فِدَاءُكَ مِنْ مُسْتَوْطِنٍ جَدْنَا
أُبْكِي عَلَيْكَ فَمَا شَيْءٌ يُنْهِنِي *** عَنِ الْبُكَاءِ وَأَحْسَىٰ بَعْدَكَ الْحَدَا
هَذَا خَلِيلُكَ فِي الْأَحْيَاءِ مُعْتَرِنَا *** تَرْتَجُو جَوَارِكَ فِي الْفِرْدَوْسِ أَنْ تَرِنَا

Evimizi ıssızlaştırdın ama kabirleri süsledin. Bir kabri yurt edinene canım fedadır.

Sana ağlıyorum, hiçbir şey beni ağlamaktan alıkoymuyor. Senden sonra bir şey olmasından korkmuyorum.

Bu, insanlar arasında gurbette kalmış kocandır (ve) Firdevs Cenneti'nde komşuluğuna nail olmayı ummaktadır.

Şair çok sevdiği hanımı Zübeyde hakkındaki bir mersiyesinde de üzüntüsünü şöyle dile getirmektedir:¹⁰⁰ [el-Kâmil]

دَهَبَ الصَّفَاءُ فَكُلُّ عَيْشٍ أُكْدَرُ *** وَرَزَيْتِي بِكَ يَا زُبَيْدَةَ أَكْبَرُ
دَهَبَ السُّرُورُ وَكُلُّ مَا يُلْهِىٰ بِهِ *** فَالِدَهْرُ بَعْدَكَ خَسِرَةٌ وَتَدَكُرُ
أُودَتْ بِكَ الْأَيَّامُ عَيْرٌ دَمِيمَةٌ *** فَتَرَكْنِي أَبْكِي عَلَيْكَ وَأَسْهَرُ

⁹⁵ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 18b.

⁹⁶ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 19a.

⁹⁷ Şevkî Dayf, *er-Risâ'* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 7-8; M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

⁹⁸ Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/147.

⁹⁹ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 7a.

¹⁰⁰ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 14a.

آتِ الْبُيُوتِ فَلَا أَرَى لِي آئِسًا *** فَكَأَنَّ رُبْعَ الدَّارِ بَعْدَكَ مُقْفَرٌ

فَأَبَيْتُ مُسْتَنْجِرًا بَيْنِكَ وَاجِمًا *** وَعُثْرُوتٌ عَيْبِي فِي الرِّدَاءِ تَحْدَرُ

Mutluluk çekip gitti. Artık bütün hayat daha kederli. Senden dolayı derdim daha büyük ey Zübeyde!

Sevinç ve kendisiyle eğlenilen her şey çekip gitti. Artık senden sonra zaman, keder, hasret ve yâd etmek(ten ibarettir).

Seni kötülenmemiş günler helak etti ve beni senin için ağlar ve uyuyamaz durumda bıraktılar.

Eve geliyorum ve bir dost göremiyorum. Sanki senden sonra evin avlusu bomboş.

Senin ayrılışına çok üzüler, elini çenesine dayamış bir halde düşünerek ve gözyaşlarım elbiseme dökülerek geceledim.

Şair 22 beyitlik uzun bir şiirinde yine hanımı Zübeyde'ye ağıt yakmış, geleneksel kaside formunda olduğu gibi şiirine kalıntılardan (atıl) söz ederek başlamış ve mersiyesini dua ve istiğfarla bitirmiştir. Zübeyde öldükten sonra ağzının tadının kaçtığını, artık mutlu olmadığını, Diyarbakır'ın (Âmid)¹⁰¹ ıssızlaştığını, sabretmeye çalıştığını, Zübeyde'den sonra başka kadınlar için rekabete girmediğini, uykusuz kalmasının ve kanlı gözyaşı dökmesinin tuhaf olmadığını ve eşini unutmayacağını ifade etmiştir. Bu şiir şu dizelerle sona ermektedir:¹⁰² [eṭ-Ṭavîl]

فَأَقْسَمْتُ لَا أَنْسَاكَ مَا اهْتَزَّتِ الرُّبَا *** وَمَا هَزَّتِ الرِّيحُ الْعُصُونَ الْعَوَاتِسَا

إِذَا ذَكَرْتُ نَفْسِي مُصَابِكِ أَوْشَكْتُ *** تُرْفِقُ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ الْبَوَاجِسَا

وَمَا نَمْتُ إِلَّا زَاعِنِي مِنْكَ رَاعٍ *** وَلَا سِرْتُ إِلَّا هَاجَ ذِكْرِكَ هَاجِسَا

تَوَلَّيْتُ عَشِيَّاتِ السُّرُورِ وَأَعْقَبْتُ *** بِمَوْتِكَ أَيَّامًا تَطُولُ عَوَابِسَا

Yaylalar yeşerdiği ve rüzgâr taze dalı titrettiği müddetçe seni unutmayacağıma yemin ettim!

Nefsim senin başına geleni (kaybını) hatırladığı zaman gözlerim hemen seller gibi yaş döker.

Uyur uyumaz senin sebebinle kâbus görürüm. Yürüyünce de seni hatırlamak anıları canlandırır.

Senin ölümünle sevinç günleri çekip gitti ve peşinden asık suratlı uzayıp giden günler geldi.

Şair, vefat eden hanımı hakkında gayet duygusal ve dokunaklı mersiyeyle söyleyerek bu konudaki yetkinliğini de ortaya koymuştur.

4.7. Hiciv

Arap şiirindeki methiye ve fahr (övünme) şiirlerinde görülen olumlu özellikleri tam tersi olumsuz bir takım özellikler öne sürülerek düşmanın ya da rakiplerin eleştirilmesi ve küçük düşürülmesidir.¹⁰³

Abdullah Paşa bir şiirinde kötü özellikleri sebebiyle bazı yöneticileri yermiştir:¹⁰⁴ [el-Basîṭ]

فِي شَرِّ دَارٍ وَشَرِّ النَّاسِ حَاضِرُهَا *** بِئْسَ الْقَطِيبُ وَبِئْسَ الدَّارُ مَا نَزَلُوا

أَمْسَى يُصَانِعُ قَوْمًا حَابَ جُدُهُمْ *** عُلُّوا بِكَأْسِ الْعَيْبِ مِنْ بَعْدِ مَا هَلَّلُوا

أَضْحَوْا وَلَدَةً أُمُورٍ غَابَ سَائِسُهَا *** فَبَادَرُوا الْحَقَّ بِالْإِبْطَالِ مُنْذُ وَلُوا

يَرُونَ مَظْلَمَةَ الْعَمَالِ جَائِزَةً *** دُونَ الْكِتَابِ أَلَا تَبَا لِمَا عَمِلُوا

Yurdun en kötüsünde ve insanların en kötüsü de ordadır. Onlar ne kötü sakinlerdir ve konakladıkları yer de ne kötü yurttur!

Atası perişan olası bir kavme dalkavukluk eder oldu. Onlar ilkinin içtikten sonra zenginlik kâsesiyle ikinci ikramı da yapınız!

¹⁰¹ Zübeyde'nin kabri Diyarbakır'da, Nebi Camii'nin avlusundadır.

¹⁰² Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 18b.

¹⁰³ Ahmed el-İskenderî - Mustafa 'inânî, *el-Vasîṭ fi'l-edebî'l-arabî ve târifih* (Kahire, 1335), 48; İsmail Durmuş, "Hiciv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 17/447-449.

¹⁰⁴ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 22a.

İdarecisi kaybolmuş işlerin valileri oldular ve iş başına geçtiklerinden beri batılı getirerek hakkı gerçekleştirilmeye kalkıştılar.

(Alacaklarını) yazmayarak işçilere zulmetmeyi bir ödül olarak görüyorlar. Hay, yaptıkları mahvolsun!

Şair klasik kaside formunda olduğu gibi gazelle başladığı bir şiirini hicivle bitirmiştir. Bu şiirin hiciv kısmı şöyledir:¹⁰⁵ [el-Haff]

أَصْبَحُوا لِلْوَرَىٰ وَوَلَاةَ أُمُورٍ *** مَا لَهُمْ أُوْلِيَّةٌ فِي فَضِيلَةٍ
بَطَرُوا بِالْعَنَىٰ وَجَوَّ سَكَزَىٰ *** فِي الْمَعَاصِي شَبَّاهُمْ وَالْكُهُولَةَ
مَلُّوا الْأَرْضَ بِالْفَسَادِ وَسَارُوا *** سِيرَةً فِي الْعِبَادِ غَيْرَ جَمِيلَةٍ
وَتَوَلَّوْا أَشْيَاءَهُمْ وَأَضَاعُوا *** مِنْ سَرَىٰ فِي عُمُومَةٍ وَحُؤْلَةٍ
كَيْفَ يَرْجُو خَلِيفَةُ اللَّهِ إِصْلَا *** حَ أُمُورٍ بِرَأْيِهِمْ مَكْفُولَةَ

Fazilet konusunda bir öncelikleri olmadığı halde insanlar için işlerin yöneticisi oldular.

Zenginlikle şumardılar ve gençleri de ihtiyarları da sarhoş olarak günahlarda ısrar ettiler.

Yeryüzünü fesatla doldurdular ve kullar arasında güzel olmayan bir gidişatla yürüdüler.

Taraftarlarını dost edindiler ve amcılık ve dayılık ilişkileri içinde işleri düşüp müracaat edenleri unuttular.

Allah'ın halifesi üstlenilmiş vazifeleri onların görüşleriyle ıslah etmeyi nasıl umabilir?

Bu şiirde şair, liyakatli olmadıkları halde yönetici olan kişileri günahkâr olmaları, halka iyi muamelede bulunmamaları, taraftarlarını gözetip akrabalık ilişkilerini önemsemediklerini eleştirmekte ve böyle bir kadro ile halifenin başarılı olamayacağını ifade etmektedir.

4.8. Methiye

Methiyeler bir kişiyi veya topluluğu, ya da bir varlığı övmek için yazılan şiirlerdir. Arap edebiyatında en çok işlenen konulardan biridir.¹⁰⁶ Aslında medih konusu diğer bütün konuların temelinde yer almaktadır.¹⁰⁷ Abdullah Paşa'nın Şam ile İstanbul'u kıyaslayarak İstanbul'u methetmesi bir methiye örneğidir. Şair bu şiirine, klasik kaside formunda olduğu gibi gazelle başlamış, methiye ile bitirmiştir. Şiirin, şehir şiirleri kapsamında görülebilecek methiye kısmı şöyledir:¹⁰⁸ [Meczu'u'l-Kâmil]

وَالدَّارُ فَسَطَطِيْنَةٌ الـ *** رُومِ اجْتَوَيْتُ لَهَا دِمَشْقًا
بَلَدٌ بِمَا حَلَّ السَّبَا *** بُ تَمَائِي عَيِّ وَالْقَى
فَسَهْوُهَا وَخُرُوقُهَا *** سَمَّمَ الْفُؤَادَ سَقِيْنٍ وَدَقَا
وَالْبُرَّةُ لَوْلَا أَنَّمَا *** زَادَتْ بِمَا الْأَيَّامُ سَحْفَا
وَتَعَبَّرْتُ لَدَائِمًا *** بَعْدِي وَأَيُّ الْعَيْشِ يُبْقَى

Yurt Rum Konstantin'idir. (Bu yüzdən) Dimeşk'i sevmedim.

O yiğitliğin yerleştiği ve yetiştiğim beldedir.

Ovaları ve yaylaları yağmurla sulandığında gönlün derdi

ve devasıdır, şayet günler ondan çok uzaklaştırmasaydı,

ve lezzetleri benden sonra değişmeseydi hangi yaşam kalıcı olurdu.

¹⁰⁵ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 26a.

¹⁰⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdüş-şi'r*, 17; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-'Askerî, *Kitâbu's-şimâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r* (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 131.

¹⁰⁷ İsmail Durmuş, "Methiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/406.

¹⁰⁸ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 20b-21a.

Bu dizelerde İstanbul’un ana vatan olduğu ve şairin kişiliğinin oluşumunda önemli bir yere sahip olduğu belirtildikten sonra doğal güzellikleri ve hoş havası üzerinden şehrin methedildiği anlaşılmaktadır.

4.9. Savaş

Köprülüzâde Abdullah Paşa, bir devlet adamı ve bir asker olması sebebiyle ömrü devlet işlerinin icrasında, savaş meydanlarında ve at sırtında geçmiştir. Şehit düştüğü esnada Şark Seraskeri olan şair, komutanlık görevlerini çoğunlukla Osmanlı’nın doğu illerinde icra etmiştir. Yukarıda da temas edildiği üzere Tebriz’i ve İran’ın kuzeyindeki bazı bölgeleri zapt etmiştir. Doğal olarak şiirlerinde bu seferler esnasında yaşadıklarının bir kısmına değinmiştir. Bugün İran sınırları içinde bulunan Sehend ve Sorâb şehirlerinin ele geçirilmesi hakkında şöyle demektedir:¹⁰⁹ [el-Mutekârib]

لَأَجَلِدَ الْقَوْمَ فِي دَارِهِمْ *** وَأَقْضِي مِنْ شَأْنِهِمْ مَارَبًا
وَبَيْنَ سَهْنَدٍ وَسُرْحَابِهِ *** صَمَمْتُ لِجَيْلِي أَنْ تَنْهَبَا

Yurtlarında bir kavimle savaşıp onların durumlarından hedefe ulaşmak için,

Sehend ve Surhâb’i arasını askerlerime yağmalamalarını garanti ettim.

Şair Tebriz seferini anlattığı bir şiirinde hedefin Tebriz olduğunu ve destek birliklerini beklediklerini şu dizelerle ifade etmektedir:¹¹⁰ [el-Mutekârib]

وَبَثْنَا بِتَبْرِيزَ بَرْقَ الْمُنَى *** فَعَجْنَا إِلَيْهِ صُدُورَ الْمَهَارِي
نُعُودُ الْحَيَاةَ إِلَى أَرْضِهَا *** وَنَرْجُو الَّذِي نَصْرُهُ فِي انْتِظَارِ

Tebriz’de hedefin parlaklığını gördük. Develerin bağurlarında ona yöneldik.

Atları onun toprağına sevk ediyor ve yardımı beklenen kişiyi ümit ediyoruz.

Yine aynı şiirde şair, o yılda Azerbaycan köylerinin kuşatılacağını bildirmektedir:¹¹¹ [el-Mutekârib]

فَسَوْفَ تَرَى الْعَامَ مَخْشُوفَةً *** فَرَى آدَرَبِيْجَانَ غَابَاتِ عَارِ
وَمُسْتَأْتِمِينَ عَدَاةَ الصَّبَاحِ *** إِذَا رَكِبُوا كَالنُّجُومِ السَّوَارِي
يُدِيرُ أَمْرَهُمْ حَارِمٌ *** طَوِيلُ النَّجَادِ كَرِيمُ النَّجَارِ
يُخَوِّضُ بِهَيْمِ غَمَرَاتِ الرَّدَى *** إِذَا مَا الْجَبَانُ انْتَفَى لِلْفُرَارِ

Ve bu yıl askerlerin mızraklarını Azerbaycan’ın köylerini kuşatmış olarak görecektir.

Savaş sabahı zırhlarını giyerek, gece yağan yağmurda atlarına bindikleri zaman yıldızlar gibi...

Uzun boylu, kararlı ve soylu temiz olan akıllı kişi onların işlerini çekip çevirmektedir.

Korkak kişi kaçmak için meylettığı zaman onlarla birlikte ölümün sıkıntılarına dalıyor.

Son iki beyitte şair kinaye yolu ile kendisinden bahsetmekte ve kendisiyle övünmektedir. Askerlerin işlerini çekip çeviren komutan kendisidir. Birinci şahıs zamiri ya da kendi ismini kullanmadan akıllı, uzun boylu ve soylu sıfatlarıyla başkasından söz eder gibi kendisinden söz etmekte ve bu da anlatımı daha güçlü hale getirmektedir. Bu sıfatlarla şairin uzun boylu olduğu da anlaşılmış olmaktadır.

Şair bir şiirinde Tebriz seferinde sıkıntı çektiğinden ve sevgiliden uzak kaldığından söz etmektedir:¹¹² [el-Vâfir]

بِدَارِ طَسُوجٍ¹¹³ وَالْأَيَّامِ عَنَّا *** غَوَافِلُ مَا نَخَافُ لَهَا غَوَارًا

¹⁰⁹ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 5a.

¹¹⁰ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 16a.

¹¹¹ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 16a.

¹¹² Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 16b.

¹¹³ İran’da, Doğu Azerbaycan eyaletinde Tebriz yakınlarında bir şehir.

فَقَدْ عَادَتْ لَنَا الْأَيَّامُ حَرْبًا *** وَعَبَّرَ صَفْوَنَا أَنْ لَا اِزْدِيَارًا
عَلَى أَيِّ أَعَالِجٍ كُلِّ يَوْمٍ *** أُمُورًا مَا يُطَاقُ لَهَا كِتَابًا
فَضَيْتَنَا مِنْ دَوِي تَبْرِيزَ رَبِّيَا *** وَتَنَيْتَنَا فَلَمْ نَمُهِلْ أَهَارًا¹¹⁴

Günler bizden gafilken ve onların baskın yapmasından korkmazken Tasûc yurdunda...

Günler bize savaş olarak döndü ve ziyaret etmemek rahatımızı kaçırdı.

Büyüklerin güç yetiremeyeceği dertlerle ben her gün ilgilenmek üzere devamlıyım.

Tebriz'in sahiplerinden şüpheli izale ettik. Tekrarladık da Ehar'a süre vermedik.

Son beyitte geçen “Tebrizlilerden şüphenin izale edilmesi” Tebriz'in zapt edilerek savaşın sona ermesi böylece neticenin ortaya çıkarak kimin galip geleceği ile ilgili bir şüphenin kalmaması şeklinde anlaşılabilir. Tebriz'den sonra hücumu devam edip Ehar'ın toparlanmasına fırsat verilmediği anlaşılmaktadır.

Şair savaşta sabrettiğini, kaçmadığını ve orduya komuta ettiğini şu dizelerde anlatmaktadır:¹¹⁵ [el-Basîṭ]

إِنَّا أَنَا نَسُ الْيَحْلُ الْمَجْدُ سَاحَتَنَا *** إِذَا الْخَطُوبُ امْتَهَنَ الْجَاهِلُ الْعُمَرَا
إِنَّمَا تَرْتَنِي إِلَى اللَّذَاتِ مُبْتَدِرًا *** فَقَدْ أَكُونُ عَلَى الْخُومَاتِ مُصْطَبِرًا

Önemli meseleler deneyimsiz cahilleri zelil ettiği zaman biz, yurdumuza şerefin yerleştiği insanlarız.

Beni lezzetlere koşarken görürsen de büyük savaşlarda da sabırlıyım.

Tebriz'de sıcak çatışmanın dört gün sürdüğü şu dizelerden anlaşılmaktadır:¹¹⁶ [eṭ-Ṭavîl]

فَلَمَّا أَتَى تَبْرِيزَ أَقْبَلَ جَمْعُهُمْ *** يُجَالِدُنَا حَتَّى اِرْجَحَنَّ ظَلَامًا
ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَيَوْمًا فَأَصْبَحُوا *** سَقَيْنَاهُمْ كَأْسَ الرَّذَى فَأَقَامُوا

Tebriz'e gelince onların ordusu bizimle savaşmak üzere atıldı. Nihayet ortalık karardı.

Dört gün boyunca orada kaldılar. Onlara ölüm kadehiyle su içirdik.

Şair, Tebriz ele geçirildikten sonra bir sene o bölgede görevine devam ettiğini şöyle anlatmaktadır:¹¹⁷ [el-Ḥafîf]

وَنَقَّبْتُ فِي الْأَفَاقِ حَوْلًا مَجْرَمًا *** أَكَلْتُ نَقْمَالَ الْعِدَى وَأَسَامًا
وَكَمْ مَثْرَلٍ مِنْ أُذْرِيَجَانَ صَنِي *** فَكُورَةُ تَبْرِيزَ الْعَدَاةَ مُقَامًا

Tam bir sene çeşitli bölgelerde dolaştım. Düşmanla savaşmakla görevlendirilirim.

Azerbaycan'dan nice evler beni barındırdı. Bu gün ise Tebriz'in köyleri ve mahalleleri mesken oldu.

Pek çok savaşa ve olaya şahit olan Abdullah Paşa bir şiirinde hamaset ve savaş içerikli şu beyitlere yer vermektedir:¹¹⁸ [eṭ-Ṭavîl]

فَدَا أُمَّ عَتَّابٍ حَبِيبُكَ نَارِلًا *** بِأَرْضِ الْعَدَا يُعْرِي الْكُمَاةَ نُصُولًا
وَيُعْطِي عَدَاةَ الرَّوْعِ لِسَيْفِ حَقِّهِ *** وَيُرْوِي السِّنَانَ حَمْلَةً وَعُغُولًا

İşte senin sevgilin, ey Ümmü 'Attâb, düşman yurduna indiği zaman zırhlı ve miğferli düşmanlara kılıçlar ikram eder.

Korku sabahında kılıca hakkını verir ve mızrağı defalarca sular.

Bu dizelerde şair, sevgilisine, savaş araç ve gereçlerini çok iyi kullandığını söyleyerek kahramanlığını sergilemektedir.

¹¹⁴ Tebriz yakınlarında bulunan Eher (أهر) adındaki şehrin olması muhtemeldir.

¹¹⁵ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 17b.

¹¹⁶ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 28b-29a.

¹¹⁷ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 29a.

¹¹⁸ Köprülü, *Dîvân* (Lala İsmail, 611), 25a.

Yukarıdaki beyitlerden, Abdullah Paşa'nın yaşadığı savaşları özellikle doğu sınırındaki seferlerinde yaşadıklarını şiirlerine yansıttığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Osmanlıların Arap dili ve edebiyatına ne kadar önem verdiklerini gösteren kanıtlardan birisi de Köprülüler ailesine mensup Abdullah Paşa'dır. Ana dili Arapça olmayan bir kişinin Arap edebiyatı alanında bu kadar yetkinlikte şiirler ortaya koyması şaşırtıcıdır. Şairin divanı incelendiğinde klasik Arap edebiyatında kullanılan betimlemelerin ve ifade tarzlarının ustaca kullanıldığı anlaşılmıştır. Şairin bir devlet adamı ve bir asker olmasının yanı sıra şiir ve edebiyatla da ilgilenmesi, onun kabiliyetini, aldığı eğitimin kalitesini ve bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Bu durum, Osmanlıların Arap dili ve edebiyatına verdikleri değer ve önemin bir sonucudur.

Şairin divanında ele aldığı konular, klasik Arap edebiyatında ele alınan konulardır. Şiirlerinde, Arap edebiyatında görülen temaların tamamına yer vermese de yaygın olarak ele alınan konuları işlediği sonucuna varılmıştır. Şairin en çok işlediği konu gazeldir. Bazı mersiyeleri ve münacat şiirleri hariç hemen hemen her şiirinde gazel teması dikkati çekmektedir.

Divanda tespit edilebildiği kadarıyla dokuz adet tema bulunmuştur. Bunlar, gazel, fahr, münacat, tasvir, nasihat, mersiye, hiciv, methiye ve savaş temalarıdır. Dolayısıyla şair tek bir konuda değil farklı içeriklerle divanını zenginleştirmiştir.

Gazellerindeki ifadelerinden şairin, gerçek bir sevgiliye şiir yazmaktan öte daha çok sembolik isimlere hitaben sevgisini, çilesini, hasretini vb. duygularını ifade ettiği anlaşılmıştır. Bir komutan olarak şair, mesleği gereği bizzat katıldığı savaşlara şiirlerinde yer vermiş ve içinde bulunduğu atmosfere uygun olarak hamaset, fahr gibi temaları işlemiştir. Şiirin olmazsa olmaz içeriklerinden olan methiye ve tasvir konuları hemen hemen her şiirinde görülmektedir. Şairin etkili ifadelerle söylediği mersiyeleri özellikle hanımı Zübeyde hakkındadır. Hiciv türü şiirlerinde ise görev icabı sıklıkla karşılaştığı liyakatsiz görevlilerden yakındığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak şair, divanında klasik Arap şiirindeki konuların çoğunu işleyerek okuyucuya farklı duygular yaşatmış, şiirini tema bakımından tekdüzelikten kurtarmış ve bu konuda yetkin bir şair olduğunu ortaya koymuştur. Köprülü-zâde Abdullah Paşa'nın, Osmanlılar döneminde Türklerin Arap dili ve edebiyatına katkıları konusunda güzel bir örnek olduğu açıkça görülmüştür.

Kaynakça

- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kıraat Alimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ali Emîrî Efendi. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah. *Kitâbu's-şimâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1952.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâu'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin*. İstanbul: Behiyye Matbaası (Maarif Vekâleti desteğiyle), 1951.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'ala keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutubi ve'l-fünûn*. İstanbul: Behiyye Matbaası (Maarif Vekâleti desteğiyle), 1945.
- Bedevî, Ahmed. *Üsüsü'n-naqdî'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Kahire, ts.
- Behcetî, Seyyid İbrahim. *Silsiletü'l-Âsafîyye fi devleti'l-hâkâniyyeti'l-Osmâniyye (Tarih-i Sülale-i Köprülü)*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, 212, 187-197. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>
- Bilgin, Orhan. "Ferağ Kaydı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/354-356. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) (Supplementband)*. Leiden, 1934.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire, 1333.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan. *Târîhu 'acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-aḥbâr*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye, 1998.
- Cebûrî, Abdullah. *Fehresü'l-maḥfûṭâtî'l-'Arabiyye fi mektebeti'l-evkâfi'l-'âmmeti fi Bağdâd*. Bağdat: Matbaatu'l-'Ânî, 1974.
- Çam, Çiğdem. *Abdülkâfi Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, 'Marife Ve Nekre' Risalesi'nin Tenkitli Metni*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çelebizâde, Âsım Efendi. *Tarih-i Çelebizâde (Tarih-i Râşid ve zeyli içinde)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Çelebizâde İsmail Asım Efendi. *Tarih-i Çelebizâde (Tarih-i Râşid ve Zeyli içinde)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Çetin, Nihad Mazlum. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf, Şevkî. *er-Risâ'*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım, ts.
- Dehhân, Mahmûd Sâmî. *el-Gazel munzu neş'etihi hattâ şadri'd-devleti'l-'Abbâsiyye*. Kahire, 2. Basım, 1964.
- Develioğlu, Abdullah. *Büyük İnsanlar Üçbin Türk ve İslam Müellifi*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1973.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Durmuş, İsmail. "Fahr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/79. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Hiciv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/447-449. TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail vd. "Kafiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kafiye>
- Durmuş, İsmail. "Methiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Erkan, Kemal. *Köprülüzâde Abdullah Paşa'nın Şark Seferi Seraskerliği Esnasında Tutulan Sefer Mühimesi (N.1146-Z.1147) Tasnif-Özet-Transkripsiyon*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Fajr, Muhammed al- - Kaya, Mustafa. "Fezullah Efendi'ye yazılan Bir Arapça Methiye Kasidesi'nin Şerhi ve Tahlili". *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu (Tebliğler)*. 289-295. Erzurum, 2015.
- Fırat, Selma. *Divân-ı Hamî-i Âmidî*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Fidan, Tarık. "Köprülü Abdullah Paşa'nın Üç Gazeli". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4/2 (2020).
- Gökçek, Mehmet Fatih. *Behcetî Seyyid İbrahim Efendi "Târîh-i Sülâle-i Köprülü" (Transkripsiyon ve Tahlil)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gökdemir, Ahmet. "Köprülü Ailesinin Kur'ân Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 331-355.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019).

- Gövsâ, İbrahim Alâeddin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. Yedigün Neşriyatı, ts.
- Gündoğdu, Raşit. *Uşşakizâde Tarihi (Tahlil ve Metin) (1106- 1124/1694- 1712)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-‘ayn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *İtticâhâtu’ş-şîri’l-‘Arabî fi’l-karnî’s-sânî el-hicrî*. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1963.
- İbn Kuteybe. *eş-Şîr ve’ş-şu’arâ*. Kahire: Dâru’l-Meârif, 2. Basım, 1982.
- İpekten, Halûk. “Gazel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İpşirli, Mehmet. “Abdullah Nâilî Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İskenderî, Ahmed-İnânî, Mustafa. *el-Vasîf fi’l-edebî’l-‘arabî ve târîhihi*. Kahire, 1335.
- Kal’âvî, Mustafa b. Muhammed. *Şafvetü’z-zemân fi men tevellâ ‘alâ Mısr min emîrin ve sulţan*. İskenderiyye: Dâru’l-Marifeti’l-Cem’iyye, 2006.
- Karabulut, Ali Rıza. *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*. Kayseri: Akabe, ts.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu’cemu’t-târîhu’t-turâsî’l-İslâmî fi mektebâti’l-‘âlem*. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karahan, Abdülkadir. “Hâmî-i Âmidî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kutubi ve’l-funûn (Lexicon Bibliographicum et Encyclopædicum)*. çev. Gustavus Fluegel. London, 1845.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-‘Umde fi mehâsini’ş-şîri ve âdâbihî ve naqdh*. Beyrût: Dâru’l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- Keħhâle, Ömer Rıza. *Mu’cemu’l-müellifin terâcimu muşannifi’l-kutubi’l-‘arabiyye*. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Kilânî, Muhammed Seyyid. *el-Edebu’l-Mısrî fi zillî’l-hukmi’l-‘Usmânî*. Kahire, Trablus, Londra: Dâru’l-Fercânî, 1984.
- Köprülü, Abdullah Paşa. *Dîvân (Dürriyyât-Nuħbetu’l-eş’âr)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 611, 1-32. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>
- Kudâme b. Ca’fer. *Naqdü’ş-şîr*. Beyrût: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, ts.
- Macit, Muhsin. “Münâcât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/562-564. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Nebîl Halid Ebu Ali. “Me’ânî Şîri’l-Ġazel beyne’t-Taqlîd ve’t-Tecdîd fi’l-‘Aşreyni’l-Memlûkî ve’l-‘Usmânî”. *Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslamiyye* 17/1 (2009).
- Öksüz, Mustafa. *Şem’danizâde Fındıklılı Süleyman Efendi’nin Mur’î’t-tevarih Adlı Eserinin (180b-345a) Tahlil ve Tenkidi Metni*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özcan, Abdülkadir. “Köprülü-zâde Nûman Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/265-267. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mevlüt. *İbnü’t-Tayyip eş-Şerakî ve Şiirleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2019.
- Râşid, Mehmed Efendi. *Tarih-i Râşidi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Râvî, Muhammed Saîd el-Bağdâdî. *Târîhu’l-useri’l-‘ilmiyye fi Bağdâd*. Bağdat: Dâru’ş-Şuûni’s-Sekafiyyeti’l-‘Âmme, 1. Basım, 1997.
- Sadikov, Murad. *Hâşim b. Muhammed el-Mağribî’nin (ö. 1179 h.) “Hışnu’l-Ġârî fi ihtilâfi’l-meĠârî” Adlı Eseri’nin Edisyon Kitiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sağır, Yusuf. *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Silâhdar, Mehmed Ağa. *Nusretnâme*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Sula, Murat. “Köprülü-zâde Ebû Nâile Abdullah Paşa ve Kasîde-i Vâviyyesi”. *Turkish Studies* 8/10 (2015).
- Sula, Murat. “Osmanlı Dönemi Arap Dili Çalışmalarında Kaynak ve Yöntem: Gölpararlı Mehmed Selîm Efendi Örneği”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 139-158.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süveydî, Abdurrahman. *Ĥadîkatü’z-zevrâ’ fi sîreti’l-vüzerâ’ (Târîhu Bağdâd)*. Bağdat: Menşûrâtü’l-Mecme’u’l-‘İlmî, 2003.
- Şârûbîm, Mîhâîl. *el-Kâfi fi târîhi Mısr’a’l-Ġadîm ve’l-Ġadîs*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2. Basım, 2004.
- Şemseddin Sâmi. “Köprülü-zâde Abdullah Paşa”. *Ġâmûsu’l-‘âlâm*. C. 5. İstanbul, 1314.
- Toprak, M. Faruk. “Mersiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Abdülbâki Ârif Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/195-198. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Yılmaz, Kadri Hüsnü. *Hâmî Ahmed (Diyarbakri) Divanı, İnceleme-Metin*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ķâmûs*. Kuveyt, 1998.

“Köprölüzâde Abdullah Paşa”. *Türk Ansiklopedisi*. C. 22. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1975.

Ücret İle Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği

Collaboration of Liability for Usage Benefit and Compensation

Ahmet Akman

Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Law

Department of Islamic Law.

Konya, Türkiye

aakman@erbakan.edu.tr orcid.org/0000-0002-8697-1662

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 17 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 April/Nisan 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 45-63

Cite as/Atıf: Akman, Ahmet. "Ücret ile Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği [Collaboration Of Liability For Usage Benefit And Compensation]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 45-63.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1058871>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Ahmet Akman).

Collaboration Of Liability For Usage Benefit And Compensation

Abstract: The aim of the article is to reveal the nature and importance of wage and compensation in legal responsibility and to discuss the possibility of these two basic tools together in the light of different views of the madhhabs. In addition, the article deals with the functions of these two basic concepts within the scope of Islamic responsibility law. There are two main sources of compensation liability in Islamic Law of Obligations. These are; breach of contract and act of injustice. Harming someone else is prohibited by any of these means. In cases where people cause harm to others in social life, the legal order tries to compensate for the damage in question. It is not a legal way to harm the other party for the remedy of the damage. The method of remedying the damage and what kind of economic values it will cover have been the subject of discussion in the doctrine. Are there other obligations at the same time as the liability for compensation? In this regard, Article 86 of Medjelle-yi Ahkām-ı ‘Adliyye regulates that compensation liability and wage cannot go together in accordance with the Hanafī madhhab. It is important to deal with the scope and exceptions of this rule and the transformation it has undergone in the history of Islamic law with a comparative method and to establish its connection with the present. The rule that wages and indemnity liability cannot go together finds more application in contracts where the performance of one of the parties is a rent wage. Goods and service contracts come to the fore within the scope of contracts requiring this. Such contracts are generally considered within the scope of rent contracts. The obligations of the parties in those contracts are to leave the use of a commodity to the other party of the contract and that party undertakes to pay a certain usage fee accordingly. Both parties have mutual debts and obligations. A house, an animal, an item may be rented. In labor rent called service contracts, the worker (ecir) and the employer agree on the work to be done. In case the source of the liability is different, for example when there is a difference in the reason and subject, liabilities can be combined to some extent. In the Hanafī school, the point of view of usage benefit lies on the basis of the incompatibility of wage and compensation responsibility. There are some theoretical reasons for this in the Hanafī madhhab. There is a general agreement on compensation for contractual or tortious damages. In order for a damaged property to be subject to compensation, it must be a property that has legal value and tangible assets. Damage to property can be defined as a decrease or deterioration in the value of something. Anyone who claims to have suffered damage should base their claim for compensation on these grounds. What is meant by compensation is to eliminate the actual damage suffered. Equivalence is one of the issues underlined in compensation for damage. One of the most basic principles of Islamic compensation law is to return to the situation before the damage occurred, as much as possible. The main thing in remedies is not punishment, but compensation for the damage suffered. The basis of the breach of debt is the non-payment or late payment of the debt or defective performance. In case of existence of such situations that prevent the performance of the debt, the actual damage must be compensated. Therefore, claims for loss of profits are not included in the compensation. As for the compensation for the damage arising from the tortious act, while Medjelle did not seek intent in the compensation of the damage to acting directly, it observed the existence of this in case of causing damage (arts. 92 and 93). In legal liability, it is aimed to compensate the fungible (mişli) or nonfungible (kıyemî) of the thing damaged due to tortious act. Compensation with fungible is the type to be preferred with priority in remedying the damage. However, the issue of whether usage benefits (menāfi‘) are also eligible for compensation is controverted issue among Islamic jurists. The Hanafī school believes that the benefits don't comply with these conditions. But, other madhhabs have opposing views to the The Hanafī sect on this issue. Others have accepted the benefit of the usurped property as legal property and have approached positively to the subject of compensation. The basis of this difference lies in whether usage benefit is legally accepted as property. However, in the later periods, some exceptions were made to the first view within the Hanafī school. These are; foundation and orphan and commercial properties. It is accepted that loss of benefit in these matters is subject to compensation. In addition, in the Medjelle amendments, benefits are accepted as property that has legal value, and it has been accepted that loss of benefit in cases of tortious act and breach of contract may be the subject of compensation in accordance with fairness in our opinion.

Keywords: Islamic Law, Medjelle, Benefit, Liability, Compensation.

Ücret İle Tazminat Sorumluluğu Birlikteliği

Öz: Makalenin amacı ücret ve tazminatın hukuki sorumluluktaki mahiyet ve önemini ortaya koyarak bu iki temel aracın bir arada olma imkanını mezheplerin farklı görüşleri ışığında ele almaktır. Ayrıca makale bu iki temel kavramın İslam sorumluluk hukuku kapsamındaki fonksiyonlarını kendisine konu edinmektedir. İslâm Borçlar Hukukunda tazminat sorumluluğunun başlıca iki kaynağı vardır. Bunlar; sözleşmeye aykırılık ve haksız fiildir. Başkasına zarar vermek bu yollardan hangisi ile olursa olsun yasaktır. Toplumsal hayat içerisinde kişilerin başkalarına zarar verdikleri durumlarda, hukuk düzeni söz konusu zararın giderilmesine çalışır. Zararın giderimi için karşı tarafa zarar vermek yasal bir yol değildir. Zararın giderilmesi usulü ve bunun ne tür ekonomik değerleri

kapsayacağı doktrinde tartışma konusu olmuştur. Tazminat sorumluluğu ile birlikte aynı zamanda başka yükümlülükler de söz konusu mudur? Bu konuda Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin 86'ncı maddesi Hanefi mezhebine uygun olarak, tazminat sorumluluğu ile ücretin bir arada olamayacağını düzenlemiştir. Bu kuralın kapsamı ve istisnalarıyla hukuk tarihi süreci içerisinde geçirdiği dönüşümün mukayeseli bir yöntemle ele alınarak, günümüzle bağını kurmak önem arz etmektedir. Ücret ile tazminat sorumluluğunun bir arada olamayacağı kuralı, taraflardan birinin ediminin ücret olduğu sözleşmelerde daha çok uygulama alanı bulur. Ücret gerektiren sözleşmeler kapsamında da mal ve hizmet sözleşmeleri öne çıkar. Bu tür sözleşmeler umumiyetle kira sözleşmeleri kapsamında ele alınmıştır. Kira sözleşmelerinde tarafların borçları bir eşyanın kullanılmasının sözleşmenin diğer tarafına bırakılması ve o tarafın da buna mukabil belli bir ücret ödemeyi taahhüt etmesidir. Her iki tarafın da karşılıklı borç ve yükümlülükleri vardır. Burada bir evin, hayvanın, eşyanın kiralınması söz konusu olabilir. Hizmet sözleşmesi adı verilen emek kiralama sözleşmelerinde de işçi (ecîr) ile işveren, yapılacak iş konusunda anlaşmış olmaktadır. Ücret ve tazminat sorumluluğunun kaynağının farklı olması hâlinde, örneğin sebep ve konuda farklılık olduğunda ücret ile tazminat sorumluluğu bir ölçüde birleşebilmektedir. Hanefi mezhebi içerisinde ücret ile tazminat sorumluluğunun birleşmeyeceğinin temelinde menfaate yönelik bakış yatar. Hanefi mezhebinde bunun bazı teorik sebepleri vardır. Sözleşmeden yahut haksız fiilden kaynaklı zararların tazmin edilmesi konusunda genel bir mutabakat vardır. Zarara uğrayan bir malın tazmin konusu olabilmesi için hukuken değer ifade eden ve maddi varlığı olan bir mal olması gerekir. Mala yönelik zarar, bir şeyin değerindeki azalma veya bozulma olarak tanımlanabilir. Zarara uğradığı iddiasında olan kimse tazminat iddiasını bu temellere dayandırmalıdır. Tazmin etmekten kasıt uğranılan gerçek zarar ortadan kaldırmaktır. Zararın tazmininde denklik altı çizilen hususlardandır. İslâm tazminat hukukunun en temel prensiplerinden birisi zararın giderilmesinde zarar doğmadan önceki duruma imkân ölçüsünde dönülmesidir. Tazminatta esas olan ceza olmayıp, uğranılan zararın telafi edilmesidir. Borca aykırılığın temelinde borcun hiç ödenmemesi ya da geç ödenmesi veya ayıplı ifa durumları yatar. Borcun ifasına engel bu tür durumların varlığı halinde ortaya çıkan gerçek zararın tazmin edilmesi gerekir. Bu sebeple mahrum kalınan kâr şeklindeki talepler tazmin edilecek zarar kapsamına dâhil edilmezler. Haksız fiilden doğan zararın karşılanması noktasında ise, Mecelle doğrudan verilen zararın tazmininde kastı aramazken, zarara neden olma durumunda bunun varlığını gözetmiştir (md. 92 ve 93). Hukuki sorumlulukta haksız fiil dolayısıyla zarar gören şeyin misli (benzeri) veya kıymetinin (değeri) tazmin edilmesi amaçlanır. Zararın giderilmesi konusunda misli ile tazmin öncelikli tercih edilecek türdür. Ancak menfaatlerin de bu kapsama dahil olup olmadıkları konusu İslâm hukukçuları arasında ihtilafıdır. Hanefi mezhebi menfaatin belirtilen bu şartlara uymadığı düşüncesindedir. Ancak diğer mezhepler bu konuda Hanefi mezhebine muhalif görüşlere sahiptirler. Diğer mezhepler gasp edilen malın menfaatini hukuken mal kabul ederek, tazminata konu edilmesine olumlu yaklaşmışlardır. Bu farklılığın temelinde menfaatin hukuken mal kabul edilip edilmemesi yatmaktadır. Ancak sonraki dönem Hanefiler ilk görüşlerine bazı istisnalar getirilmişlerdir. Bunlar; vakıf ve yetim malları ile ticari mallardır. Bu konularda oluşan menfaat kayıpları tazminata konu olmaktadır. Ayrıca Mecelle tadillerinde menfaat müteakvim mal kabul edilerek, haksız fiil ve sözleşmeye aykırılık hallerinde oluşan menfaat kaybı, kanaatimizce de hakkaniyete uygun olarak tazminat konusu olabileceği kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mecelle, Menfaat, Sorumluluk, Tazmin.

Giriş

İslâm sorumluluk hukukunda ücret ile tazminatın bir arada olup olmayacağı konusunda mezhepler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefi mezhebi doğrultusunda düzenleme getirmiş olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye konuya küllî kâideler içerisinde (md. 86) yer vererek, bu tazmin araçlarından ikisinin aynı olayda beraber olmayacağını öngörmüştür. Bu temel kuralın farklı uygulama hüküm ve örneklerini de çeşitli maddelerinde düzenleme konusu yapmıştır. Biz bu makalede konunun küllî kâideler çerçevesinde arz ettiği hukuki niteliğine temas ettikten sonra, temel kâide özelinde konuyu sorumluluk hukuku kapsamında irdelemeye çalışacağız.

Kâide, sözlük anlamı itibarıyla bir şeye temel teşkil etmek üzere, o şeyin üzerine oturduğu yer anlamına gelmektedir.¹ Terim olarak, kapsamı içerisindeki birçok fer'i hükme dayanak teşkil edecek kapsam ve genişlikte temel bir prensip olarak kabul edilir.² Anlam muhtevastaki fertleri (cüz'iyatı), ekseri ve ittirat (süreklilik) hâlinde kapsamasından ve yine belli alandaki cüz'iyatın

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), "k'ad", 3/357.

² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/11; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), "Kâ'ide", 171; Ömer Nasuhi *Bilmen, Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/254.

çoğunluğuna hitap etmesinden bahsedilebilir.³ Fıkhi kâideler geniş kapsamlı ilkelerden olmakla, kendi cüz'iyatını kuşattıkları ölçüde küllî kabul edilirler.⁴ Kâideler muhteva ve istisnaları tespit konusunda güçlü kanaatler oluşturmaya ilaveten, daha bütüncül bakış açısıyla tikel uyumsuzlukları gidererek, genel anlam bütünlüğü sürecine ve nihayet makâsıdın anlaşılmasına katkı verirler.⁵

Kâideler ilk devirlerden itibaren İslâm hukukçuları tarafından kullanılmış olmakla birlikte, mezhepler arasında kimi zaman müşterek veya farklı algılamalara konu olmuştur. Uygulamada geniş ve yaygın kullanılan kâideler, belirli şartlar altında fıkıh usulünün konusu olan şer'î deliller içerisinde de yer almıştır.⁶ Ancak belirtmelidir ki, fetva ve yargılamada bir meselenin çözümünde hükme doğrudan kâide aracılığı ile gitmek yerine, o meselenin özel delillerine başvurmak tercih edilmiştir.⁷

Küllî kâide ve sorumluluk hukuku ekseninde çok sayıda yerli yabancı kaynak mevcuttur. Bu kaynaklarda ele aldığımız konu özelinde birkaç sayfayı geçmeyen malumat bulunmaktadır. Konumuz küllî kâide olmadığı cihetle küllî kâide ve sorumluluk hukuku literatürüne ve ayrıca İslâm sorumluluk hukukunun temel meselelerinden olan konumuzun alt bileşenlerini teşkil eden ücret, mal, menfaat, zarar, damân gibi kavramların üst başlığın bütünlüğü içerisinde tahlil edilmesi bağlamında faydalandığımız literatüre kaynakçamızda yer verdik. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*'de konu ile alakalı çeşitli düzenlemeler ve bu meyanda zikredilmiş örnekler mevcuttur. Atıfda bulunduğumuz *Mecelle maddeleri bağlamında Ali Haydar Efendi'nin kaynakçada belirttiğimiz Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* isimli şerhinden istifade ettik. Konumuzla alakalı istifade ettiğimiz Habibe Atuş tarafından hazırlanan *Ecr ve Damân İctima' Etmeyiz Kâidesinin Tahlili* isimli bir yüksek lisans tezi vardır.⁸ Sorumluluk hukuku teorik çerçevesinde ve bir makale hacminde ele alınması yönünde var olduğunu hissettiğimiz ihtiyaç sebebiyle bu konuda çalışmayı uygun gördük. Ele aldığımız konu özelinde müstakil makaleye rastlamış değiliz.

1. Ücret ve Damân Birleşmez Kâidesi

1.1. Genel Olarak

Mecelle'de yer alan bu maddeye (md. 86), kâide olarak ilk defa kullanan Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (öl. 1762) *Mecâmî'u'l-hakâik* isimli eserinin kaynaklık ettiği söylenebilir.⁹ Bir işin sonucunda karşılaşılan ceza yahut mükafatı ifade eden ecr kelimesinden türetilmiş olarak ücret, daha çok mal veya emek kirasında kullanılır¹⁰ ve kiralanan şeyin kullanımı karşılığında ödenen yahut kullanım bedeli anlamlarına gelir.¹¹ Kur'an-ı Kerim'de Kasas Suresinde bu anlama uygun bir kullanım vardır.¹² Daha çok

³ Necmettin Kızılkaya, *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 278; Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1(2001), 51.

⁴ Bilmen, *İstilahat*, 1/254; Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, 42.

⁵ İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn, *el-Kavâid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 4-6; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezair* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 101.

⁶ Yaman, "Fıkıh Kâideleri", 58, 67.

⁷ Mustafa Baktır, "Kâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/208.

⁸ Habibe Atuş, "*Ecr ve Damân İctima' Etmeyiz Kâidesinin Tahlili*" (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmî'u'l-hakâik* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308), 44; Mustafa Hulûsi Güzelhisari, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmî'u'l-hakâik* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308), 310; Necmettin Azak, *Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliyye'nin İslâm Hukuku'nun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 104.

¹⁰ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut, ts.), 48; Muhiddin Bağçeci, "Ecir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/383.

¹¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 6/8; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979) (Mecelle, md. 404), 77; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/607; Bilmen, *İstilahat*, 6/156; Ahmed Muhammed ez-Zerka, *Şerhu'l-kavâid-i-fıkhiyye* (Dimaşk, 1409/1989), 1/431; Ali Bardakoğlu, "İcare", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/382.

¹² el-Kasâs 28/26-27.

sözleşmelerle bağlantılı ve üzerinde konuşulmuş olanına ücret veya ecr-i müsammâ,¹³ sözleşme dışına da şamil olmak üzere ve ayrıca üzerinde anlaşmaya varılmamış bir kullanım bedeli söz konusu olduğunda ecr-i misil (emsal ücret/ bedel) olarak ortaya çıkar. Ecr-i misil, bir şeyden faydalanma ve kullanmanın karşılığı olarak bazen gasp sebebiyle veya fasit bir sözleşmeden doğabilir.¹⁴ Mecelle'de bunun objektif ve tarafsız bilirkişiler tarafından tespit edilmesi üzerinde durulmuştur.¹⁵

Kâidedeki kullanımıyla *damân*, verilen zararın kıymet veya değer noksanlığını üstlenme ve zarara uğrayanın menfaat kaybını giderme sorumluluğu olarak anlaşılır. Bu kâide, tek bir mahal üzerine aynı anda ve daha önemlisi aynı sebeple ücret ve tazmin sorumluluğundan yalnız birinin gerçekleşeceğini anlatır.¹⁶ Örneğin bir hayvanın kiracısı, sözleşmede belirlenen süreyi aşacak olursa, aşılın süre bakımından gâsıp konumunda olacağından, normal süre için emanet sorumluluğuna tâbi olan kiralananın vasfı, aşılın süre sebebiyle tazmin sorumluluğuna dönüştüğü için, aşılın bu süre için ayrıca ücret ödemesi gerekmektedir. Belli bir yere yük götürmek üzere kiralanan hayvana, dönüşünde izinsiz olarak başka yük yüklemek suretiyle hastalanıp ölmesine sebep olmak gibi şartlara aykırılık durumunda da aynı düşünceden hareketle üzerinde konuşulan ücretin ödenmesi gerekmeyip, bu ve benzer durumların sonucu olarak kiralanan şeylerin telef olması hâlinde kıymetlerinin tazmin edilmesi gerekir. Bir şeyin kıymetinin tazmin edildiği bu gibi durumlarda ücret umumiyetle gerekmez.¹⁷ Ancak kira süresince izinsiz olarak başkasının kullanmasına da müsaade edilirse, tazmin sebepleri birden fazla olacağı için sorumluluk doğduğunda kiralananın tazmini yanında ecr-i müsammâ da gerekecektir. Ücret kiracının kendisi tarafından kullanması, malın tazmini ise şarta aykırı olarak başkasına da kullandırılması sebebiyledir.¹⁸ Sözleşmeye aykırılığı; gidilecek yer, tanımlanmış yüke muhalefet ve kullanım amacına aykırılık şeklinde çeşitlendirmek mümkündür. Bu bağlamda sözleşmede açıklık olmayan durumlarda dahi, malı âdet haricinde kullanmak; oturmak için kiralanan evi farklı amaçla, örneğin demirci dükkânı olarak kullanmak sadece tazmin sorumluluğunu gerektirecektir. Ancak şarta muhalefet anlamı barındırmasına rağmen, anlaşılın üründen daha az zarar verici bir başka ürün ekimi ücrete engel olmaz.¹⁹ Mecelle yük için kiralanan hayvana binilebileceğini ve belirlenmiş yük yerine kiralanan (me'cur) daha az zarar verilecek yük yüklenebileceğini düzenleyerek, üzerinde anlaşılın kullanıma göre daha az risk barındırmayı tazmin sebebi görmemiştir.²⁰

Ücret ve tazmin sorumluluğunun kaynağının farklı olması halinde, örneğin sebep ve mahalde farklılık olduğunda ücret ile *damân* bir ölçüde birleşebilmektedir. Bu noktada Ali Haydar Efendi'nin (öl. 1935) örneği bu konuda açıklayıcı olacaktır.

“...bir kimse mahall-i mu'ayyene kadar kendisi binip gitmek üzere istikra eylediği hayvana hem kendisi binse hem de hayvan üstünde yalnız durmağa muktedir bulunan birini terkisine alsa da ol hayvan mahall-i mezkûre vardıktan sonra telef olsa, hayvan ikisini de kaldırmağa mütehammil ise hem ücret yani ecr-i müsammâ ve hem de hayvanın nisf-ı kıymetinin *damânı* lazım gelir.”²¹

¹³ Bardakoğlu, “İcare”, 382; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 415), 78; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/613, 615.

¹⁴ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/614; M. Âkif Aydın, “Gasp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/391; Ahmed Akgündüz, “İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Te'sirleri”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1984), 353 vd.

¹⁵ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 414), 78; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/613.

¹⁶ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 316; Zerka, *Şerhu'l-kavâid*, 1/431; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 86), 27.

¹⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 4/213; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Muînü'l-hükkâm* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 159-160; Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî, *Tahricü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978), 219- 220; Gânim el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât* (Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.), 18 vd.; Fudayl b. Ali el-Cemâlî, *ed-Damânât fi fûru'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi), Crh. 814, vr. 595 a,b vd.

¹⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/795-796.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'*, 4/216; Şeyhîzâde Muhammed b. Süleyman Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/381; Ebü Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yunus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emriyye, 1313), 5/120.

²⁰ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 546, 548, 550, 551, 558, 559), 101, 102, 103; Selim Rüstem Baz, *Şerhu'l-Mecelle* (Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1923), 57, 295, 300, 301; Kuyucaklızâde Mehmet Atif Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Külli Kâideler Şerhi* (Ed. Mahmut Samar- Yayına Hazırlayanlar: Veysel K. Bilgiç, Oğuzhan Orhan, Süleyman Tepe, Ali Karakoyun) (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 215.

²¹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/174.

Örnekte ücretin gerekliliği yapılan sözleşmenin tamamlanmış olmasından,²² yarı kıymetinin tazmin edilmesi de kiracının teaddisi sebebiyledir. Yani ilki sözleşmeye, ikincisi haksız fiil sebebine dayanmaktadır.²³ Teaddi, hukuka aykırı olarak başkasına zarar vermeyi ifade eder ve haksız fiil sorumluluğu kapsamında tazminat sorumluluğunu doğurur.²⁴ Kiracının teaddisini tespitte, sözleşme dışında veya sözleşmeyi yorumlamakta bulunduğu yöredeki örf ve âdet belirleyici olur. Taksir ise, hukuka uygunluk sebeplerinin bulunmadığı kusurlu hareketler olarak tanımlanır. Bu iki kavram birbirini tamamlamakta ve umumiyetle birlikte kullanılmaktadır.²⁵ Belli bir yere gitmek için kiralanan hayvanla aynı istikamette daha uzağa gidildiği esnada kiralanan telef olsa, sebeplerdeki farklılıktan dolayı hem ücret ve hem de tazmin sorumluluğu olacaktır. Ancak tamamen farklı yere gidildiğinde baştan itibaren şarta aykırılık söz konusu olduğu için ücret ile damân birleşmeyecektir.²⁶

1. 2. Ücret Gerektiren Sözleşmeler ve Mahiyeti

Ücret ile damânın bir arada olamayacağı kâidesi, taraflardan birinin ediminin ücret olduğu sözleşmelerde daha çok uygulama alanı bulur. Ücret gerektiren sözleşmeler kapsamında da mal ve hizmet sözleşmelerinden bahsetmek gerekir. Bu tür sözleşmelerin kira sözleşmeleri kapsamında ele alındığını görüyoruz. Mal kiralama sözleşmelerinden kasıt bir eşyanın kullanılmasının sözleşmenin diğer tarafına bırakılması ve o tarafın da buna mukabil bir ücret ödemeyi taahhüt etmesidir. Burada bir evin, hayvanın, eşyanın kiralınması söz konusu olabilir. Hizmet sözleşmesi adı verilen emek kiralama sözleşmelerinde de işçi (ecîr) ile işveren, yapılacak iş konusunda anlaşmış olmaları icap eder. Bu sözleşmede hizmet akdini yerine getirme borcu altındaki şahıs, emeğini kiraya vermektedir. Bu bazen tek bir kişiye bağlı *ecîr-i has* veya hizmeti herkese açık *ecîr-i müşterek* şeklinde olur. Burada ecîr açısından menfaatin bir bedel karşılığında satışı söz konusudur. Tazmin sorumluluğu açısından meseleye bakıldığında, bu durum her iki çeşide göre farklılıklar gösterir.²⁷ Mecelle'nin de ifadesiyle *ecîr-i has* emindir. Ecîr-i müşterekte ise başlangıçta uygulama bu şekilde olmasına rağmen, sonraları insanların dini hassasiyetlerinin bozulması ve ecîr-i müşterek yanındaki mallarının telef olma hadiselerindeki artış sebebiyle, maslahata binaen tazmin mesuliyetinin uygulama alanı genişletilmiştir. Mecelle'de de konu kendi fiilinden olduğu durumlarda taksir ve teaddi aranmaksızın sorumluluğun varlığı yönünde düzenlenmiştir.²⁸

Bu tür sözleşmelerde kiraya verilenden yahut işçinin yerine getireceği hizmetten elde edilen menfaat sözleşmenin konusunu teşkil eder. Bu menfaatler sözleşmenin başlangıcında mevcut olmayıp, zaman geçtikte ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple kural olarak icârede sözleşme konusu menfaat elde edildiği zaman ücret lâzım hale gelir.²⁹ Dolayısıyla başlangıçta var olmayan şeyin

²² Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 469), 88 (Menfaatin elde edilmesi ile ücret lazım olur).

²³ Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûât* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 15/170-171; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/175.

²⁴ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-fikhiyye* (y.y. ts.), 245-246; Mişon Ventura, "Mesuliyet-i Hukukiyye ve Damânât", *İstanbul Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1/5 (1332), 457; Subhî Mahmasânî, *en-Nazariyyatü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melayin, 1983), 1/173 vd.; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye* (Kuveyt, 1993), 28/222; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 2/424; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar, 2016), 551; Kamil Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Timaş Akademi, 2021), 55 vd.

²⁵ bk. Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 607-609), 112.

²⁶ Serahsî, *Mesûât*, 15/170-171; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/118; Zerka, *Şerhu'l-Kavâid*, 1/431.

²⁷ Zeylaî, *Tebyîn*, 5/133; Mahmasânî, "Transactions in The Shari'a", *Law in The Middle East* (Edited by Majid Kadduri and Herbert j. Liebesny), The Middle East Institute, Washington (1955), 1/199; Mehmet Aykanat, "Mecelle'de İş Sözleşmesi", *Akademik Bakış Dergisi*, 47 (2015), 58; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 600), 110 (Ecîrin taksir ve teaddisi için bk. md. 607-611, Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 112-113); Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayran ila marifeti ahvali'l-İnsan*, (Bulak: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1308/1891) (md. 519, 520), 84.

²⁸ Serahsî, *Mesûât*, 15/79-81; Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/210; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/134-135; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1418/1997), 3/477; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü ale'd-dürri'l-Muhtar* (Kahire, 1282), 4/36; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn 'Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr 1412/1992), 6/65, 66; Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut, 2003/1424), 6/202; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/93; Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 41 vd.; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha* (Dımaşk: Dârü'l-Müttehîde, 1412/1992), 310, 317, 332; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 171; Bardakoğlu, "İcare", 386; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 611), 113; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/867.

²⁹ Bilmen, *Istilahat*, 6/186; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 469), 88.

(ma'dûmun) yani menfaatin satımı kapsamında istihsanen geçerli kabul edilmiştir.³⁰ Genel görüş olarak Hanefi ve Mâlikilerde kullanım süresi sonunda, Şafî ve Hanbelilerde ise sözleşme ile ücret borcu doğar. Satış sözleşmesinde bedel (semen) olabilen her şey kira akdinde ücret olabildiği gibi bazı ihtilaflar olmakla birlikte menfaatler de ücret olarak kararlaştırılabilir.³¹ Hukuki ve fiili bir engel bulunmamasına rağmen kiralanana kullanılmamak ücret borcunu düşürmez. Ücretin ödenmesine dair hususlar sözleşme ile belirlenmemişse örf'e itibar etmek gerekir. Hizmet sözleşmesi yönünden de geçerli olan bu kurala göre, işçi sözleşme konusu işi yapmaya hazır olmasına karşın, işverenin özürsüz olarak işi başlatmaması durumunda, hükmen teslimin gerçekleştiği kabulü ile işçiye belirlenen ücretin ödenmesi ve de işçiye verilecek ücretin hukuki ve mali değere sahip, tarafları anlaşmazlığa düşürmeyecek ölçüde belirli olması gerekir.³² İstifadeye elverişli teslim, menfaatin kullanılmasına bir yetkilendirme olarak düşünülür.³³ Mecelle'de menfaatin elde edilmesine muktedir olmak ücretin lüzumu için yeterli görülmüştür. "Mesela bir kimse icâre-i sahiha ile isticar eylediği haneyi kabz ettikten sonra sâkin olmasa bile ücret vermesi lâzım gelir." şeklinde konuya açıklık getirilmiştir.³⁴

1.3. Damân (Tazmin) ve Sebepleri

Damân; sözlükte taahhüt, üstlenme ve garanti etme, terim olarak ise, kişinin ödeme sorumluluğu anlamlarına gelmektedir.³⁵ Dar anlamda kefalet sözleşmesini ifade etmekte olup, Hanefiler dışındaki mezheplerde kullanıldığı şekliyle, başkasına vacip olan bir yükümlülüğü üstlenmek olarak da ifade edilir. Akd sorumluluk veya haksız fiille verilen zarar dolayısıyla telef olan şeyin misli (benzeri) veya kıymetinin (değeri) tazmin edilmesi olarak zimmette oluşmuş borçluluk vasfı *damânî* ifade etmektedir.³⁶ Mecelle kelimeye daha çok üzerinde durduğumuz konu ile alakalı olarak tazminat sorumluluğu anlamını yüklemiştir.³⁷ Zararın giderilmesi konusunda benzeri ile tazmin öncelikli tercih edilecek türdür. Diğeri nakdi olarak kıymetin günün geçerli parası ile karşılanmasıdır.³⁸ Eşyanın kıymeti onun hükmünü almakta ve böylece bedelini vermek eşyanın kendisini vermekle hükümde birleşmektedir.³⁹ Bunların yanında, menfaat kaybının giderilmesini de içerecek şekilde kanunun yüklediği borç şeklindeki görüşlere de rastlamak mümkündür.⁴⁰

Zarar ise, gerçekte kişinin maddî-manevî varlığının uğradığı kayıp ve mağduriyet, bir şeyde meydana gelen eksilme, hasar görme veya kötüleşme olarak tanımlanmaktadır.⁴¹ Kıymet noksanlığı durumunda Hanefi ve Şafî mezheplerine mensup fakihler, mal sahibine seçim hakkı tanırlar. Bu fakihler; hasarlı olan malın damândan ötürü sorumlu olan kişiye verilmesinin, bunun yerine

-
- ³⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 11/78-79; Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/173; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/234; İbn Nüceym, *Eşbâh*, 230; Ali el-Hafif, *Ahkâmü'l-muamelâtî's-şer'iyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 435.
- ³¹ Menfatlerin takasına halk arasında imece denmektedir. Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtar* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2/51.
- ³² Bardakoğlu, "İcare", 382, 386-387.
- ³³ İbn Nüceym, *Eşbâh*, 230; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/430; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/701-706.
- ³⁴ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 470), 88; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/706; Bilmen, *Istilahat*, 6/186.
- ³⁵ Hamza Aktan, "Damân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/450; Kefevî, *Külliyât*, 579.
- ³⁶ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 4/402-405, 5/208; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/198; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 278; Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair Câmîu'l-Fusûleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 828; Bilmen, *Istilahat*, 6/246; Ali el-Hafif, *ed-Damân fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire, 1971), 4 vd.
- ³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr* (Mısır: Dârü'l-Hadis, 1423/1993), 5/384, 386; Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1425/2004), 2/994; Nuri Kahveci, "İslam Hukukunda Mislen Tazmin Olgusu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/1 (2006), 48 vd.; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 1994, 31/235; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 416), 78; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/616.
- ³⁸ Rahmi Yaran, *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 134; Ali el-Hafif, *Damân*, 8.
- ³⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 11/50; Şeyh Bedreddin, *Câmîu'l-fusûleyn*, 762.
- ⁴⁰ Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfî el-Kazvînî, *Fethu'l-azîz fi şerhi'l-vecîz* (Darü'l-fikir, ts.), 11, 240 vd.; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 3/208; Şevkanî, *Neylül-evtâr*, 5/383; Şeyh Bedreddin, *Câmîu'l-Fusûleyn*, 828; Aktan, "Damân", 451.
- ⁴¹ Zerka, *Kavâid*, 431; Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân* (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1998), 22; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 136; Bilal Aybakan, "Zarar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/131; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 28/228.

sağlam olanını veya sağlam olanı ile aradaki değer farkının alınmasının gerektiğini savunurlar. Diğer mezheplere mensup olan fakihlere göre ise, zarar olarak yalnızca malda ortaya çıkan değer kaybının ödetilmesi mümkün olacaktır.⁴² Zarara uğradığı iddiasında olan alacaklının mamelekinin olabilecek muhtemel seviyesi ve mahrum kalınan kâr şeklindeki talepler zarar kapsamına dâhil edilmezler.⁴³ Tazmin etmekten kasıt uğranılan gerçek zarar ortadan kaldırmaktır.⁴⁴ Zararın tazmininde denklik altı çizilen hususlardandır. İslâm tazminat hukukunun en temel prensiplerinden birisi zararın giderilmesinde zarar doğmadan önceki duruma imkân ölçüsünde dönülmesidir. Tazminatta esas olan ceza olmayıp, uğranılan zararın telafi edilmesidir.⁴⁵ Borca aykırılığın temelinde borcun hiç ödenmemesi ya da geç ödenmesi veya ayıplı ifa durumları yatar. Borcun ifasına engel durumların varlığı halinde ortaya çıkan gerçek zararın üstlenilmesi gerekir.⁴⁶ Haksız fiilden doğan zararın karşılanması noktasında ise Mecelle doğrudan (mübaşeret) verilen zararın tazmininde kusursuz sorumluluk da sayılabilecek şekilde hukuka aykırılığı ve kastı aramazken, zarara neden olma (tesebbüp) durumunda bunların varlığını gözetmiştir.⁴⁷

1.4. Damân Yönünden Mal ve Menfaat

Tazmine konu olması yönünden mülkiyetin yahut menfaatin naklini amaç edinen sözleşmelerden satış sözleşmesinde sözleşme konusu olarak belirli ve mütekavvim bir mal ele alınırken, konusu emek ve mal kirası olan sözleşmelerde menfaat söz konusudur. Kural olarak kiralanan şeyin menfaati kiracının *damân*ında olmasından dolayı, kullansın ya da kullanmasın kira bedelinin ödenmesi icap etmektedir.⁴⁸ Edim sorumluluğu dışında ayrıca kiracının kiralanan mal üzerinde de bir sorumluluğu vardır. Bunun niteliği emanet olmakla beraber, kira bedeli (edim) yönünden *damân* niteliği arz etmekle karma (muhtelit) bir sorumluluk kategorisi ortaya çıkmaktadır.⁴⁹ Kiralanan örf ve âdete uygun olarak kullanılmaz veya sözleşmedeki şartlara riayet edilmezse, ancak o takdirde borca aykırılık durumu ortaya çıkmış olur.⁵⁰ Hayvana fazla yük yüklemek, kira müddeti bittiği halde kiralananı iade etmemek ve mesken için kiralanan evi imalathane olarak kullanmak gibi kusurlu hareketler kiracıyı hükmen gasbenden durumuna sokar ve bundan sonra kendi fiili olup olmasının her türlü zarardan sorumlu hale gelir.⁵¹

Sözleşmelerdeki sorumluluk mal üzerindeki elin vafına göre değer kazanır. Bu sorumluluk örneğin satış sözleşmesinde teslim öncesi satıcı açısından, teslim sonrası alıcı açısından hasarı yüklenmeyi ifade eder. Vedia, ariyet (kullanım ödücü) türü sözleşmelerde hasarın üstlenilmesi ise, vedia ve ariyet alan yönünden taksir ve teaddiyi gerektirdiği için normal şartlarda emanet sorumluluğunu ihtiva eden kategoride yer alırlar.⁵² Satış ve kira sözleşmesi gibi mal veya menfaatin temlikini hedef alan sözleşmelerde mal yahut menfaatin herhangi bir şekilde ortadan kalkması veya geçici bir süre de olsa kesintiye uğraması, kiraya verilen eşyanın kusurlu çıkması veya başkasının onun üzerinde hak iddia etmesi, sözleşmeye aykırılık yoluyla borcun ihlaline sebep

⁴² Aktan, "Damân", 453; Atuş, "Ecr ve Damân İctima' Etmez" *Kâidesinin Tahlili*, 64.

⁴³ Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 118; Zuhaylî, "et-Ta'viz ani'z-Zarar", *Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve't-Türâsi'l-İslâmî*, 1-3 (1398/1400), 13; Ali el-Hafif, *Damân*, 46.

⁴⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 11/56, 98; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 130; Karaman, *Mukayeseli*, 2/428; Aybakan, "Zarar", 133; krş. Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin, 2017), 550 vd.

⁴⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 11/80; Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-'Inâyê fi şerhi'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 9/355; Dâmad Efendi, *Mecma'ü'l-Enhur*, 2/400; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslami* (Beyrut: Dârü'l-Câmia, 1405/1985), 336-337; Sayed Hassan Amin, *Wrongful Appropriation of Property and Its Remedies in Islamic Law* (Glasgow: Royston Limited, 1983), 7.

⁴⁶ Yaran, *Borcun Gecikmesi*, 134 vd; Aybakan, *İslâm Hukukunda Borçların İfası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1998), 36.

⁴⁷ Zeylâ, *Tebyîn*, 5/187; Karaman, *Mukayeseli*, 2/490; Mustafa Ünal, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu* (Ankara: Adalet, 2019), 227; Abdul Basir Bin Mohamed, "İslam Haksız Fiil Hukukunda Kusursuz Sorumluluk", çev. Emrah Gökmen, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2021), 625; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 92, 93), 28.

⁴⁸ Aktan, "Damân", 451.

⁴⁹ Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 13; Cemâli, *Damânât*, vr. 595 a.; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 600), 110.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/208; Burhânüddin Alfî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/233, 236; Fetâvâ-yı Ali Efendi (İstanbul, 1305), 2/204; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 13; Şefik Şehhâte, *Nazariyyetü'l-âmme li'l-iltizamat* (Mısır: Matbaatü'l-İtimâd, ts.), 173.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/210; İbn Kudâme, *Muğni*, 5/81; Şehhâte, *Nazariyyetü'l-âmme*, 174; Bağdâdi, *Mecma'u'd-damânât*, 14 vd.; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 600-601), 110-111; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân* (md. 490), 91.

⁵² Mehmet Akman, "İslam-Osmanlı Hukukunda Ariyet Sözleşmesi", *Ankara Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/1-2 (Haziran 2003), 13.

olur. Bu da diğer tarafın zarara uğramasına sebep olabilecektir.⁵³ Vedia sözleşmesinde teaddi olsa bile, sonra normal duruma dönülmesi halinde sözleşmeye konu mala bir zarar gelmiş olmadıkça tazmin gerekmez. Ancak icâre ve âriyette teaddiden sonra normal şartlara dönüş tazmin sorumluluğunu devam ettirir. Emanet vasfı bu akitlerde artık kalıcı olarak *damân* sorumluluğuna dönüşmüştür. Bunlarda muhafazadan sağlanan fayda vediaadan farklı olarak kiracı ve müsteîre (ariyet alan) aittir. Ancak sahibine iade ile sorumluluk sona erer. Benzer şekilde gaspta da gasbedilenin aynen iadesi halinde yine tazmin gerekmemektedir.⁵⁴

Gasp ve itlaf kaynaklı haksız fiil sorumluluğunda esas itibarıyla mal üzerinde sorumluluk cereyan etmektedir. Mala bir zarar gelmediğinde gerçek bir zarar ortaya çıkmaz. Gasbedilen malın sahibinin istifade edememesi ve üstelik gâsıbın bundan yararlanmış olabileceğini de hesaba katmak gerekir. Ancak gasbedilen malın (mağsub) menfaati konusu doktrinde ihtilafıdır. Hanefi fakihlere göre menfaatler mal olarak değerlendirilmeyip, ancak sözleşme yoluyla hukuki bir değer ifade ettiğinden, gaspta olduğu gibi sözleşme dışı oluşmuş menfaatlerin kullanımında sorumluluk gerçekleşmez. Bir sözleşmeye dayanmadan menfaatlerle alakalı tazmin sorumluluğunun oluşmayacağı düşüncesi hâkimdir.⁵⁵ Menfaatin mütekavvim bir mal olmaması itibarıyla herhangi bir ücret ödenmeksizin gasbedilen malın iadesi yeterlidir. Gasbedilen telef veya bir değer noksanlığı arız olduğunda bu kısım tazmin edilir.⁵⁶ Ancak mal sahibine sonradan bir şekilde kullanım ücreti ödenmiş ise, *tabii borç* nazariyesi kapsamında değerlendirilerek, yapılan ödemenin geçerli olduğu ve istirdat edilemeyeceği de kabul edilerek meseleye bir ölçüde esneklik getirilmiştir.⁵⁷

Hanefiler zaman içerisinde bu yaklaşım nedeniyle ortaya çıkacak problemleri kurala birtakım istisnalar getirerek önlemek için çaba sarfetmişlerdir.⁵⁸ Hanefilerde menfaatler mal kavramına girmemekte, ancak mülk edinme konusu olabilmektedirler. Mal kavramının maddi varlığı olan ayınlara hasredilmiş olduğu ve mal ile mülk kavramlarının bu açıdan tefrik edildiğini görüyoruz.⁵⁹ Ancak sonraki dönem Hanefiler daha fazla korunmaya muhtaç oldukları düşüncesiyle vakıf ve yetim malları ile gelirden faydalanmak maksadına matuf ticari demirbaşlarda (mu'addün li'l-istiğlâl) istisna getirmişlerdir.⁶⁰ Ali Haydar Efendi Hanefi mezhebine uygun olarak düzenlenmiş 596. maddenin şerhinde: "...bu zemanda bi'l-cümle emvalin menafi'inde Mezheb-i Şafî kabul edilmek ve ol veçhile amel olunmak üzere irade-i seniyye istihsal kılınmak münasib olup olmayacağı asrımızın fukahası müşavere ederek bir karar ittihaz etmelidirler." şeklinde temennisini dile getirmiş olup, bu temenni 1924/1340 Mecelle tadillerinde gerçekleşmiştir. Bu tarihte madde "Bir kimse bir malı sahibinin izni olmaksızın isti'mal etmiş olsa ecr-i misil lâzım olur." şeklinde tadil edilerek, genel olarak menfaatin tazminine imkân sağlanmak istenmiştir. Ayrıca aynı tarihteki diğer bir tadille de Mecelle'de malı tanımlayan 126. madde sözleşmeye bağlı olsun veya olmasın menfaatin mütekavvim mal olmasının önündeki engeller kaldırılmak istenmiştir.⁶¹

⁵³ İbn 'Abidin, *Reddül-muhtâr* 5/68; Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî el-Mısırî, *el-Mîzan* (Beyrut, 1409/1989), 3/106; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân* (md. 669-670), 109; Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, 155; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 443, 478), 83, 90.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/209; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 6/147, 203; Merginânî, *Hidâye*, 3/221; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/89; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 892), 173; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/1612.

⁵⁵ Serahsî, *Usûl* (Beyrut, ts.), 2/152; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/298; Zeylaî, *Tebyîn*, 5, 233; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 3/218; İbn 'Abidin, *Reddül-muhtâr*, 6/212; Güzelhisari, *Menâfi*, 329; Bilmen, *İstilahat*, 7/348; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 231, 233; Karaman, *Mukayeseli*, 2/430.

⁵⁶ Merginânî, *Hidâye*, 4/298, 300; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 9/354; Fetâvây-ı Ali Efendi, 2/192; el-Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 130; Karaman, *Mukayeseli*, 2/397; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 36/32; Ali el-Hafif, *Damân*, 121, 133; Hasan, Hacak, "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/463; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 596, 891, 900), 109, 173, 174.

⁵⁷ Mustafa Demiray, *Hak Zâil Olmaz* (İstanbul: Klasik, 2009), 107, 170 vd; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 130.

⁵⁸ Aktan, "Damân", 453.

⁵⁹ Seyyid Nesib, "Damân-ı Menfaat", *Cerîde-i Adliye*, 2/144 (1326), 1500; Osman, "Menâfi-i Mağsûbun Damânına Dâir", *Cerîde-i Adliye*, 6/144 (1331), 7125; Kahveci, "İslâm Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2006), 52; Atuş, "Ecr ve Damân İctima' Etmez" *Kâidesinin Tahlili*, 42.

⁶⁰ Mehmed b. Ferâmuraz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 2/267; Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-besâir*, 3/219; Selim Rüstem Baz, *Şerhu'l-Mecelle*, 295; Bilmen, *İstilahat*, 6/188; Mahmasânî, *Mûcebât*, 1/163; Ali el-Hafif, *Damân*, 62.

⁶¹ Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (Mecelle Ta'dilleri ve Gerekselleriyle Birlikte) (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017), 70, 173; Abdürrezzak es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hakk fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut, 1953 -1954), 6/122-123; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 317; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhâkeme Hukuku* (Osmanlı Devri Uygulaması) (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1437/2015), 65; Ayşegül

Cumhura göre ise menfaat mütekavvim bir maldır. Maldan elde edilmek istenen gerçekte onun menfaatidir. Malların değerleri kendisinden elde edilen menfaate göre açığa çıkar. Hanbeliler ve özellikle Şafî mezhebi menfaatin tazmini konusuna en geniş şekilde yaklaşmışlardır.⁶² Gasbedilen mal aslı tüketilmeden kendisinden istifade edilen bir şey olabilir. Bu durumda fiilen kendisinden istifade edilsin yahut edilmesin, nasıl malların kendisi tazmine konu edilmekte ise, menfaatler ve ziyadeler de bu asıl mala bağlı olarak gasp sorumluluğu kapsamında tazmine konu olacaklardır.⁶³ Ancak malların, ücret talep edilebilecek mallar cinsinden olması ve ücret takdir edilecek bir zaman diliminin de geçmiş olması gerekir.⁶⁴ Bu görüş, İslâm hukukunda yer alan "Başkasına zarar verilmeyeceği ve verildiği takdirde zararın giderileceği" prensipleri ile de uyum içerisindedir.⁶⁵ Mâlikiler ise fiilen istifade edilmiş olduğu durumda tazmine cevaz verirler. Bu istifade bizzat tüketmek, kullanmak veya başkasına kiraya vermek şeklinde olabilir. Hatta yapılan harcamaların bundan düşülebileceğine dair görüş de vardır.⁶⁶

2. İlişkili Kâideler

İlişkili kâideler kapsamında ele alınabilecek olanlardan ilki olan, "Bir şeyin nef'i, damânı (tazmin sorumluluğu) mukabelesindedir." (Mecelle md. 85) kâidesine göre, bir şeyden faydalanmak onun tazmin sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir. O malın aynen iadesi yahut misli veya kıymeti ile tazmini gerekli olduğunda elde edilen menfaat, malın muhtemel tazmin riski ile elde bulundurmanın bir karşılığı olarak tazmin edilmeyecektir. Hayvandan alınan ürün, kiralık evde oturma ve de alınan kira bedeli kâidedeki *harac* kavramı altında istifade edilen çeşitli kazanımlardır.⁶⁷ Bu maddede *harac-damân* dengesine vurgu yapılmakta ve tazminat sorumluluğu kapsamında malın telef olma riskini müşteri yüklenmektedir. Örneğin satış sözleşmesinde hasar teslimle kendisine intikal etmiş ve aynı zamanda menfaatlerine de sözleşmenin kurulmasıyla birlikte sahip olan müşteride bu denge gözetilmiş olmaktadır.⁶⁸ Sözleşme konusunun telef olması veya zarar görmesi ile oluşan zararı yüklenmek, ondan faydalanmanın doğal bir sonucu olmaktadır. Haksız fiil sorumluluğunda örneğin gaspta da benzer bir anlayışla gasp süresince mal sahibinin yanında telef olsa onun hesabına olacağı yorumundan hareketle, gasbedenin yanında iken tazmin sorumluluğunun gerçekleşmesi bir nevi malikin yararına olmaktadır. O halde oluşan menfaat gasbedenin üstlendiği tazmin sorumluluğu karşılığı olmaktadır.⁶⁹

Belirtilen yorumu akdî sorumlulukta örneğin ayıp muhayerliğinde de görmekteyiz. Ayıp ve kusur sebebiyle mal iade edilmiş olsa, müşterinin teslim sonrası hasarı üstlenmiş olması sebebiyle, malı kullanmış olduğu döneme ilişkin bir kullanma bedeli ödemeyecektir. Böyle bir durumda Ömer b. Abdülaziz önce alıcının kullanım karşılığı olmak üzere satıcı lehine ücrete hükmetmiş, fakat sonradan kâidenin kaynağı olan hadisi duyunca bu kararından vaz geçmiştir.⁷⁰ Hasar fiilen gerçekleşsin yahut gerçekleşmesin, yani fiilen tazmin sorumluluğu çıkmasa bile kural bu şekildedir. Satış sözleşmesinde teslimden sonra müşterinin elinin *yed-i damân* olarak tanımlanması hasarın kendisinde olduğunu gösterir. *Damân* sorumluluğu bir tür mâlik sorumluluğuna benzemektedir. *Damân*

Çoban, *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 65.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990), 4/27; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004), 2/270; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/6, 16; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 8/315; Ali Haydar, *el-Mecmuatü'l-cedide* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1332), 138 (md. 10, 11); Mahmasânî, *Mucebât*, 1/161.

⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *İhtilafü'l-fukaha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420), 176, 177; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtac*, 2/369; Bilmen, *Istilahat*, 7/347; Yunus Araz, *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 245 vd.; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 182-183.

⁶⁴ Zencânî, *Tahricü'l-fürû'*, 227-228; Mahmasânî, *Mucebât*, 1/162.

⁶⁵ Mustafa Reşit Belgesay, *Mecellenin Küllî Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947), 41.

⁶⁶ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 4/83, 90; Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed ez-Zürkânî, *Şerhu Muhtasar-ı Halil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 6/247; 7, 60; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 126; Bilmen, *Istilahat*, 7/346; Karaman, *Mukayeseli*, 2/481.

⁶⁷ Selim Rüstem Baz, *Şerhu'l-Mecelle*, 57; Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem 1414/1994), 407.

⁶⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/174, 343; *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, 18/264; Karaman, *Mukayeseli*, 2/380, 428.

⁶⁹ Bilmen, *Istilahat*, 7/350; Senhûri, *Mesâdir*, 6/118.

⁷⁰ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/174.

ve ücret ödeme sorumlulukları yarıştığında, teslim almış alıcının mâlik gibi düşünülerek, damânında olan bir mal için ücret ödemesi gerekmemektedir.⁷¹

Kaynağında hadis bulunan bu kâide⁷² ile ilişkili ve onu tamamlayan diğer kâidelerden biri de Mecelle'nin 87. maddesindeki "menfaat mazarrat mukabelesindedir." kâidesidir. Buna göre, bir malı elinde tazmin sıfatıyla bulunduran, yani bir malın telefinden mesul olan kimse, onun menfaatlerine de sahip olmaktadır. Mecelle 85. maddeyi farklı açıdan teyit eden bu madde ve nihayet "kûlfet nimete ve nimet kûlfete göredir." şeklindeki 88. madde ile konu bütüncül bir bakışa kavuşmuş olmaktadır.⁷³ Bu kâideler aynı zamanda Hanefilerde menfaatlerin tazmin edilmesini sınırlayan prensibi de kuvvetlendirmektedir.⁷⁴ Menfaatin temininden bağımsız olarak ele almakta olduğumuz "ücret ile zaman birleşmez." (Mecelle md. 86) kâidesi gereğince, malın telef olmasına karşılık gelmek üzere elde bulundurma süresinin karşılığı bir ücretin ödenmesi gerekmemektedir. Bu kâidenin uygulamada bazı makul olmayan sonuçlara yol açtığı düşünülmüştür. Kişi kiraladığından farklı maksatla kullanma (şartlara aykırılık) halinde mal zarar gördüğünde onu tazmin edecek ancak kira ödemeyecek, zarar oluşmadığında da malı iade edecek ve yine kira ödemeyecektir. Adil olmayan ve kötü kullanıma açık bir uygulamaya yol açacağı düşüncesiyle istisnai hallerde ücret ödenmesi gerektiğine ulaşılmıştır.⁷⁵ Malın zarara uğraması riskine katlanarak başkalarının malının haksız yere kullanılması bir yol ve yöntem haline gelebilecektir. Çünkü malın kendisine bir zararın gelmesi her zaman meydana gelecek hususlardan değildir.⁷⁶

Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî (öl. 1971) bu noktada klasik görüşlerden⁷⁷ farklı olarak, muhtemel zarar ve tazminat riskinin tazmin konusu malı gerçekte alıcının mülkü haline getirmemesine rağmen, başkasının mülkünden istifade etmenin *ecr-i misil* ödemeyi gerektireceğini ifade etmektedir. Tazmine konu olabilecek mal telef olmadığında sadece muhtemel zarar riskine itibar ederek kullanma karşılığı ücretten muaf tutmak mal sahibinin zararına olduğu açıktır.⁷⁸ Aslında kişinin sorumluluğu *yed-i damân* olduğunda, fiili sorumluluk hali ortaya çıkmaz ise tazmin sorumluluğu da gerçekleşmemektedir. Her *yed-i damân* olan mâlik olmamakta, örneğin haksız zilyetlik durumunda fiili sorumluluk doğunca mâlik gibi değerlendirilmektedir.⁷⁹ Buradan yola çıkarak fiilen zarar ortaya çıkarsa ücret ile tazmin sorumluluğu birleşmemekte, yani kişi telef ettiği şeyi tazmin etmesi gerekiyorsa faydalanmasına ücret gerekmemektedir. Fiilen tazmin sorumluluğu doğmadığı, ancak kullanım söz konusu olduğunda Senhûrî, istisnâen ücretin gerekeceğini söylemektedir.⁸⁰ Hanbeliler de, *bir şeyin nefi, damânı ve tazmini mukabelesindedir*, kâidesini sahih bey' akdi kapsamında câri görüp gasba teşmil etmezler. Halbuki Hanefiler sadece alışverişle sınırlı görmeyip, gaspta da bu kâideyi câri görürler ve ücretle tazmin sorumluluğunun aynı anda var olması halinde gasbedenin iki defa mutazzarrır olacağını ifade ederler.⁸¹ Senhûrî'nin görüşlerinden de yola çıkarak, konuya haksız zilyet ile diğer tasarruflar bakımından farklı bakış açısı getirmek hakkaniyet itibarıyla daha uygun olacaktır.

⁷¹ Mustafa Ahmed ez-Zerka, *Medhal*, 2/1040; İdris Salih, *el-Kavâidü ve'd-davâbitü'l-fikhiyye fi nazariyyeti'd-damân* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 115.

⁷² Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.), "Büyu", 71; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Kahire: Matbaa-i Medenî, 1964), "Büyu", 53; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Kahire: Matbaaatü'l-Mısriyye, 1348/1930), "Büyu", 15.

⁷³ Kuyucaklızâde, *Küllî Kâideler Şerhi*, 218, 219; A. Refik Gür, *Mecelle* (İstanbul: Sebil Yayinevi, 1975), 157.

⁷⁴ Merginanî, *el-Hidaye*, 4/304; Mahmasânî, *Transactions*, 179; Mahmasânî, *Mucebât*, 1/157-159; Siddık Sami Onar, "The Majalla", *Law in the Middle East 1*, The Middle East Institute (1955), 301; Hacak, "Mal", 463-464; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 126, 127), 31-32.

⁷⁵ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi: İdaretü'l-İslâm ve'l-Ulûmi'l-Kur'aniyye, ts.), 3/45, Serahsî, *Mebûsât*, 10/207.

⁷⁶ Karaman, *Mukayeseli*, 2/429.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybanî, *el-Asl*, 3/45; Serahsî, *Mebûsât*, 10/207.

⁷⁸ Senhûrî, *Mesâdir*, 6/ 119.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâ'î*, 4/145-148.

⁸⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 10/207; Taberi, *İhtilafu'l-fukaha*, 177; Senhûrî, *Mesâdir*, 6/119, 122.

⁸¹ Bilmen, *Istilahat*, 7/350.

3. Kâidenin Uygulamadaki Yeri ve İstisnalar

3.1. Kâidenin Uygulamadaki Yeri

Hanefi mezhebinde geniş uygulama imkânına sahip olan *ücret ile damânın birleşmeyeceği* kâidesi ile ilgili olarak Hâdimî, gasbedilen malın kullanılması mukabilinde ücret ödenmesinin gerekmeceğini, eğer gasbeden ücret ödemek durumunda olursa bunun menfaatin tazmin edilmesi olacağını, bunun nas bakımından dayanağının ve ayrıca menfaat ile tazmine konu malın kendisinin sorumlulukta birbirinin dengi olmadığını ifade eder. Ayrıca bunu destekler mahiyette menfaatin tek başına mütekavim olmadığını da başka bir kâide olarak düzenler.⁸² Bu arada gasbedilenin aynından farklı olarak yine gasbedilenin kendisinden meydana gelen nemanın da gasbedenin elinde emanet olduğuna işaret etmek gerekir.⁸³ Gasbettiği hayvanı başkasına kiraya veren, bu tasarrufun kendi zilyetliği esnasında olmasından dolayı yaptığı sözleşme ile menfaat ve gelirlerine sahip olmaktadır. Menfaatler de sözleşme ile mütekavim hale geldiği ve de sözleşmeyi yapan taraf gasbeden olduğu için menfaatler ona verilir. Bu noktada *menfaatlerin damân mukabili olduğu* kâidesine de uygun davranıldığı ve gasbedenin tazmin sorumluluğuna mukabil, menfaatlerine sahip olduğu düşünülür.⁸⁴ Ancak Hanefi doktrininde başkasına kiraya vererek elde edilen gelirin gasbedene helal olmadığı ve tasadduk edilmesi gerektiği, ayrıca ta'zîr ve hapis cezasına uğrayacağı görüşü vardır.⁸⁵ Bu gelirin helal olmaması hukuken talep ve takibi mümkün olmayan ancak ödenmesi halinde geçerli olan *tabii borç* kavramına benzetilerek, gâsıbın mal sahibine bu kapsamda yaptığı ödemenin de istirdat edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁸⁶

Ücret ile tazmin sorumluluğunun bir arada olabileceği konusundaki Hanefi ve diğer mezhepler arasındaki görüş ayrılığının temelinde hasarın intikali ve bu suretle meydana gelen malın elde bulundurulduğu esnadaki vasfî öne çıkmaktadır. Hanefiler dışında kâide olarak görülmeyen *ücret ile damânın birleşmeyeceği* esası, gasbedilenin menfaatleri bağlamında da değerlendirmeye alınır. Öncelikle menfaatin mütekavim bir mal olarak kabul edildiği ve ayrıca bir başkasının malını onun izni olmadan alıp kullanmak suretiyle mal sahibinin istifadesine engel olmanın da tazmini gerekli bir husus olduğu diğer mezhepler tarafından kabul görmüştür. Bu mezheplerde maldan amaçlanan gerçekte onun kendisi olmayıp elde edilen faydadır. Elde edilen faydanın helal ve meşru ölçüler içerisinde kaldığı sürece mal olarak kabulü gerekir.⁸⁷ Mâlikilerde icârede kullanım şartları dışına çıkılması hukuka aykırıdır. Mala yönelik zararların tazmin edildiği gibi, ayrıca kullanım karşılığı olan ücret de ödenir. Mâlikilerde başkasına kullandırmanın da bu sonucu doğurduğu düşünülmektedir.⁸⁸ Hanbeli ve Şafililerde icârede menfaat baştan itibaren henüz menfaat elde edilmeden sözleşmeye konu olmaya ehil mütekavim bir maldır. Malın tanımında kendisinden faydalanılması mümkün ve belli bir ticari değere sahip olmak ve telef edenin de tazmin etmek zorunda olacağı şeklindeki temel kabuller söz konusudur.⁸⁹ Menfaatler Hanefilerden farklı olarak bir sözleşmeye dayanmadan da tazmin sorumluluğuna konu olabilmektedir. Bu durum sözleşmenin muhtevastaki bir şarta aykırılıktan doğmuşsa *ecr-i misil* gerekecektir. Tazmin sorumluluğunda, örneğin gasp şartları oluştuğunda Hanefilerdeki mâlik yahut mâlik gibi olma türünden yorumlar yapılmaz.⁹⁰ Kira sözleşmesindeki mesafe aşılmışsa, mesafe için anlaşılan ücret (*ecr-i müsemma*), aşılma kısmı için *ecr-i misil*, telef söz konusu olduğunda ise zarar miktarının tazmini gerekecektir. Gasbedilenin rayiç bedelini geçen satışından elde edilen kar, anapara ile birlikte mal sahibine ait olur. Tarla kirasında üzerinde anlaşılandan farklı ekim

⁸² Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 46.

⁸³ Güzelhisari, *Menâfi*, 310, 323, 329; Azak, *Mecâmiu'l-hakâik*, 100.

⁸⁴ Bardakoğlu, "İcare", 382; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 86), 27.

⁸⁵ Bilmen, *Istilahat*, 7/350.

⁸⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 11/80; Kâsânî, *Bedâ'i*, 4/217; İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991), 2/42; Karaman, *Mukayeseli*, 2/432; Ali el-Hafif, *Damân*, 217.

⁸⁷ Hacak, "Mal", 462.

⁸⁸ Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-Kübra* (Suud: Vezâretü'l-Evkâf, ts.), 11/119-120; 14, 67-68; İbn Receb, *el-Kavâid*, 257-260.

⁸⁹ Zencânî, *Tahricü'l-fürâ'*, 226; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 3/516; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 10/221; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Kuveyt: Kuveyt Vezâretü'l-Evkâf ve'l-Şuûni'l-İslamiyye, 1404/1985), 3/222-223; Suyutî, *Eşbâh*, 362; İbn Kudâme, *Muğni*, 5/218.

⁹⁰ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/369; Aynî, *Binâye*, 11/194, 200; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/412-414; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Kitabü'l-Mecmu'* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 14/336.

yapılarak tarlanın gördüğü zarar karşılandığı gibi, aynı zamanda farklı ürün için tarla kira bedeli olarak *ecr-i misil* gerekli olmaktadır.⁹¹

Hanefilerde ise gasbedilenin varsa semereleri ile birlikte iade yükümlülüğüne uyulmaması hallerinde, kullanma durumuna bakmaksızın sadece kiralanan malın tazmin sorumluluğu ortaya çıkacaktır. Menfaatlerin özelliği gereği iki vakit devamı imkânsız görülmüştür. Bu sebeple menfaatler *ma'düma* (var olmayan) benzetilmiş ve bu niteliğin mütekavim olmaya uygun olmadığı ifade edilmiştir.⁹² Kira sözleşmesinde kiralanan emanet sorumluluğuna tâbi iken, sahih kirada anlaşılan ücret, fasit kirada emsal bedel *damân* sorumluluğunun şartlarına tabidir. Süre bittiği halde kiralananın iade edilmemesi gibi şartlara aykırılıkta kiralanan üzerindeki emanet vasfı *taksir ve teaddi* sebebiyle *damân* vasfına dönüşecektir.⁹³ Bir evi işgal etmek suretiyle fuzûli olarak orada oturan da (fuzûlî şâğil) gâsıp hükmünde tazmin sorumlusu olur, ancak bu kâide gereğince malikin menfaat kaybını tazmin etmezler.⁹⁴

3.2. İstisnalar

Zaman içerisinde Hanefilerin *ücret ile damânın birleşmeyeceği* kâidesini bazı istisnalarla yumuşattıkları ve menfaatin *ecr-i misil* ile ilişkisi kurularak tazmin konusu olabileceği kabul görmüştür.⁹⁵ Klasik dönemde İmam Muhammed gayrimenkul gasbında tazmin sorumluluğuna imkân tanıırken,⁹⁶ diğer konularda mezhepte geçerli görüş İmam Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un da görüşleri kapsamında gasbedilenin menfaatlerinin tazmin konusu olmadığıdır.⁹⁷ Ancak sonraki dönem Hanefilerde genel yaklaşıma üç konuda istisna getirilmiştir. Bunlar; gasp edilenin vakıf yahut yetim malı veya gelir getirici (mu'addün li'l-istiğlâl) vasıfta bir mal olması hâlidir.⁹⁸ Gasbedilen gayrimenkullerde itlaf sorumluluğu genel anlamda kabul edilmekle birlikte, bu istisnalar aynı zamanda taşınmazlar için de söz konusu edilmiştir.⁹⁹

Hanefilerde vakıf, bağlayıcılığı Ebû Hanife dışında genel kabul görmüş tasarruflardandır. Ebû Hanife'de de bazı durumlarda birlikte mahkeme tescili ile bu bağlayıcılık sağlanmaktadır. Vakfedenin şartlarına uymak ve mevkufun aleyhlerin (lehine vakfedilenler) haklarını koruma noktasında hassasiyet gösterilmiş ve kiralama süresi bitmiş vakıf malını haklı nedenle malkesinin elinde tutan kiracının *ecr-i misil* ödemesi gerektiğine hükmedilmiştir. Kira sözleşmesinin batıl olması durumunda normalde ücret gerekmediği halde kiralanan vakıf ve yetim malı ise *ecr-i misil* yine gerekecektir.¹⁰⁰ Vakfa ait bir malın mütevelliden izinsiz kullanımı halinde bunun bedeli vakfa ödenmelidir. Müteveli emanet sorumluluğuna sahip olmakla birlikte, vakfa ait malların onun tarafından vakfiye şartlarına aykırı kullanımı da taksir ve teaddi sayılarak, hukuki ve cezai sorumluluğu gerektirmektedir. Bu noktada vakfedilen malı (mevkûf) zimmetine geçirmek, teberru ve rehin bırakmak, icâreteyne tahvil için öngörülen usule uymamak gibi vakfın aleyhine olan tasarruflara konu etmek, başkasına ariyet verilmesi de dahil mevkûfun ve dolayısıyla vakfın zarar görmesine yol açan tasarrufları mütevellinin ve hatta buna izin veren hâkimin azil sürecini başlatacak¹⁰¹ ve ayrıca görevin kötüye kullanılması kapsamında hapis ve sürgün dahil, ta'zîren cezalandırılmayı mucip olabilecektir.¹⁰² Bütün bu durumlarda malın zarara

⁹¹ İbn Kudâme, *Muğnî*, 5/218 vd.

⁹² Serahsî, *Mebûât*, 11/80; Bilmen, *Istilahat*, 7/349.

⁹³ Kâsânî, *Bedâ'î*, 4/195, 218; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 9/91-93; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/121; İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/53 Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/231; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle md. 461, 471, 768), 86, 89, 146; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân* (md. 481), 77; Bilmen, *Istilahat*, 6/186.

⁹⁴ Bilmen, *Istilahat*, 6/187.

⁹⁵ Aynî, *Binâye*, 10/293, 11/251; İbn Nüceym, *Eşbâh*, 305; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 181-182.

⁹⁶ Bilmen, *Istilahat*, 7/337; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1653.

⁹⁷ Aydın, "İslâm Hukukunda Gasp", *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul, İz Yayıncılık, 1996), 248.

⁹⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/1653-1654; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 31/232, 238.

⁹⁹ Merginânî, *Hidaye*, 4/303; Kâsânî, *Bedâ'î*, 7/145, 162; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/64; Zeylaî, *Tebyîn*, 5/224; Bilmen, *Istilahat*, 7/337; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 148; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 905), 176.

¹⁰⁰ Ömer Hilmi Efendi, *İthâfî'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf* (Ankara: VGM Yayınları, 1977), mesele 402-406, 111-112; Bilmen, *Istilahat*, 6/171-172; Senhûri, *Mesâdir*, 6/121; Aydın, "İslâm Hukukunda Gasp", 250.

¹⁰¹ Ömer Hilmi Efendi, *İthâf*, mesele 316, 326-331; Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku II Özel Hükümler* (Ankara: Adalet, 2018), 564.

¹⁰² Avcı, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Atlas Akademi, 2019), 338; Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* (İstanbul: Klasik, 2014), 106; Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 253; Düstûr, 1/2, 1280, 146-169. (Evkaf müdürlerine dâir nizamnâme)

uğraması hâlinde tazminin yanı sıra, vakfın menfaat kaybının da giderilerek haksız kullanım karşılığı *ecr-i mislin* ödenmesi gerekecektir. Örneğin rehin alan rehin konusu evde oturmuşsa bunun karşılığı bedelin ödenmesi gerekli olur. Gasbedenin vakıf malını kullanmış olup olmaması *ecr-i misil* ödeme sorumluluğu için şart değildir.¹⁰³ Menfaatin karşılanması için vakıf malının gelir getirici vasıfta olması (mu'addün li'l-istiğlâl) aranmadığı gibi, kullanılan mala ilişkin *te'vil-i mülk ve akd* (mülkiyete veya sözleşmeye dayanma yorumu)¹⁰⁴ iddiasının varlığı da *ecr-i misli* ödemeye engel değildir. Örneğin kişinin satın alarak oturduğu evin vakıf malı çıkması halinde veya kira süresindeki ihtilaf sebebiyle fazla oturulmuş kısmın süreye dâhil zannedilmesi dahi *ecr-i misli* ödemeye engel olmamaktadır.¹⁰⁵

Vakıf malında gözetilen hassasiyet yetim çocuklar için de gösterilmiş, zaman içerisinde menfaatin tazminindeki klasik Hanefi görüşünden istisna edilmişlerdir.¹⁰⁶ Veli yahut vasiden izinsiz yetimin malından istifade veya onun başkasına kiraya verilmesi durumunda bu kullanımın karşılığı *ecr-i misil* olarak ödenmesi gerekecektir. Müşterek kullanımlarda dahi yetimin hissesine isabet eden kısım için ödeme yapılacaktır. Örneğin bu durumdaki üvey baba *ecr-i misil* ödemek durumundadır.¹⁰⁷ Vakıf ve yetim mallarını başkalarının istismarından korumaya matuf olarak *tevil-i mülk veya akd* olsun yahut olmasın, malın zarara uğratılmasında tazmin sorumluluğu ve ücretin gerekliliği bir arada bulunabilecektir.¹⁰⁸ Örneğin satın aldığı evin bir yetime ait olduğunun anlaşılması ile mal iade edilse, satın alma bedelinden bağımsız olarak oturulan süre için de *tevil-i mülk* yorumu yapılabileceği halde *ecr-i misil* ödenir. Vakıf ve yetim mallarında bu sorumluluk türü her durumda vardır ve malın gelir getirici olmasına da bağlı değildir. Yetim malının yakınları tarafından kullanılması ve hatta kendisinin bedelsiz istihdam edilmesi de çocuğun buluşa ermesi ile kendisi tarafından *ecr-i misil* olarak talep ve dava etmesini mümkün kılmaktadır.¹⁰⁹

Kâidemin istisnalarından sonuncusu gelir getirmek üzere hazırlanmış (mu'addün li'l-istiğlâl) mallardır. Bu özelliğin duyurulması ve örfte yerleşik uygulamalar malın bu kapsamda yer almasını sağlayacaktır. Mecelle'de kavramın tanımı yapılmış ve üç sene devamlı ticari kullanım bu noktada delil kabul edilmiştir.¹¹⁰ Ticari kiraya konu olarak inşa edilmiş iş hanları ve merkezlerini örfen bu şekilde kabul etmek gerekecektir. Ancak sonradan ticari vasa dönüşürülen yapılar da duyurulma aranır.¹¹¹ Bu tür malların gasp edilmesi halinde, örneğin kiralık gayrimenkulde, aleni bir icap var kabul edilerek, gasp fiilinin kabul telakki edilmesi ve ücret bilinmediği için fasit kira düşüncesiyle *ecr-i misle* yol bulunmaktadır. Gasbeden bu malı kullanmasa dahi *ecr-i misil* tahakkuk edecektir.¹¹² Öncelikle malın sahibine aynen iade edilmesi, sonrasında da gasbedenin elinde olduğu süre için *ecr-i misil* işletilmesi gerekir. Gasbedenin kullanılması sonucu malda değer noksanlığı oluştuğunda, taksir ve teaddi aranmadan gasbeden tazmin sorumlusu olacaktır.¹¹³ İtlaf hâlinde malın durumuna göre misli veya kıymeti ile ve o zamana kadar gerçekleşecek menfaatin misil ücretle tazmini gerekecektir.¹¹⁴ Ancak vakıf ve yetim mallarından farklı olarak mülk ve akit yorumu yani tasarrufun mülkün sahibi olma ve malda ortaklık gibi mülkiyet ve taraflar arasında var olduğu düşünülen sözleşmeye dayandığı iddiası varsa, gelir getiren mallardaki bu istisna hükmü uygulanmamıştır.¹¹⁵ Örneğin satın alınan bir değirmenin başkası tarafından belli bir süre için istihkakı

¹⁰³ Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-besâir*, 3/244; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/256; İbn 'Âbidîn, Muhammed Ermin, *Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/98; Kadri Paşa, *Kanunu'l-adl ve'l-insâf fi'l-kazâi ala müşkilâti'l-evkâf* (Kahire: Dârü's-Selam, 1427/2006) (md. 248, 252), 400 vd.; Ömer Hilmi Efendi, *İthâf*, mesele 402, 111; Bilmen, *İstilahat*, 5/44, 46; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 96, 105.

¹⁰⁴ bk. Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 597, 598), 109-110; Erdoğan, *Terimler*, 577.

¹⁰⁵ İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/195; İbn Nüceym, *Bahr*, 4/211.

¹⁰⁶ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 596), 109.

¹⁰⁷ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 599), 110; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/848.

¹⁰⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/841; Senhûri, *Mesâdir*, 6/122; Fetâvây-ı Ali Efendi, 2/253.

¹⁰⁹ İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/206, 209; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 599), 110; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/848; Bilmen, *İstilahat*, 7/349.

¹¹⁰ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 417), 78.

¹¹¹ Bilmen, *İstilahat*, 6/158.

¹¹² Hamevî, *Ğamzu 'uyûni'l-besâir*, 3/215; Aydın, "Gasp", 13/389.

¹¹³ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 891, 900), 173, 174.

¹¹⁴ Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 891, 903, 917), 173, 175, 179.

¹¹⁵ Aydın, "Gasp", 13/389; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 596, 597), 109; Erdoğan, *Terimler*, 577.

söz konusu olduğunda, bu sürenin *te'vili mülk* kabul edilmesi sebebiyle ücret sorumluluğu söz konusu olmayacaktır.¹¹⁶ Bu niteliğe sahip olmayan mallarda, malın kendisinden veya kira geliri elde edilmesinden kaynaklı artışlar (zevâid), mevcut ise aynen iadesi gerekir. Bunlar asla bitişik (muttasıl) ziyadelerden ise, itlafı, tüketilmesi veya gâsıbın kendi kullanımı halinde, İmameyn'den farklı olarak İmam Ebû Hanife'ye göre, tazmin ve ücret ödeme sorumluluğu dışında değerlendirilmesi gerekecektir. Asla bitişik olmayan (munfasıl) ziyadelerde ise –tabii semereler- genel kanaat olarak tazmin sorumluluğu söz konusudur. Şafiîlerde zevaid menfaat ile aynı kabul edilerek, Hanbelilerle birlikte gasp hükümleri kapsamında sorumluluğun varlığına; Mâlikiler, Hanefilere benzer şekilde ancak gasb edenin itlaf ve tüketmesi halinde tazmin sorumluluğuna gitmişlerdir.¹¹⁷

Sonuç

Tazminat sebebi sayılan durumların içerisinde en önemlileri haksız fiil ve sözleşmeye aykırılıktır. Bu hallerde zarara uğrayanın mağduriyetinin giderilmesi gerekir. İslâm hukukuna uygun olarak Mecelle bunu “Zarar izale olunur.” şeklinde genel kural haline getirmiştir. Ancak bunun giderilmesi usulü ve ne tür ekonomik değerleri kapsayacağı doktrinde tartışma konusu olmuştur. Zarara uğrayan bir malın tazmin konusu olurken mütekavvim (hukuken değer ifade eden) ve maddi varlığı olan bir mal olması konusunda hemen hemen ihtilaf yaşanmazken, menfaatlerin de bu kapsamda kabul edilmelerinde İslâm hukukçuları farklı görüşlerde olmuşlardır. Bu kapsamda kira sözleşmesinin mahiyeti gereği, sözleşmeden kaynaklı menfaate müteallik ücrete olumlu yaklaşım olmasına rağmen, sözleşmenin ihlali halinde ve ayrıca gasp fiili sonucu ortaya çıkabilecek menfaat kaybı, cumhurdan farklı olarak Hanefilerde tazmine konu edilmemiştir. Klasik dönemdeki bu anlayışın ele aldığımız “Ücret ile damân içtima etmez.” kâidesiyle de yakın ilişkisi vardır. Zararın giderilmesi esas olmakla birlikte tazminde denge gözetilerek, tek sebebe bağlı olarak yine tazmin veya ücret şeklinde tek bir sorumluluk bedelinin zarar verene yüklenmesi gerektiği, tazmin sorumluluğunun da çoğunlukla ücreti de kapsamış olacağı sonucuna varılmıştır. Bu anlayışın zaman içerisinde oluşan ihtiyaçla vakıf ve yetim malları ile gelir getiren ticari mallarda istisnaları oluşmuş, 1879 Usûl-i Muhâkeme-i Hukukiyye Kararnamesi de bir ayırım yapmadan (md. 64) menfaatleri mal kabul eden bir düzenleme getirmiş ve günümüz İslâm hukukçularının da genelde kabul ettiği üzere, Mecelle tadil komisyonlarının çalışmalarında da Şafiî mezhebinde olduğu gibi menfaatin mütekavvim mal kabulü sonucuna ulaşılarak, gasp süresince ve sözleşmeye aykırılık halindeki menfaat kaybı, kanaatimizce de hakkaniyete uygun olarak tazmin sorumluluğu ile bağdaşır hale gelmiştir.

¹¹⁶ Bilmen, *Istilahat*, 6/188.

¹¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 11/56; Kâsânî, *Bedâ'i*, 7/142, 144; Osman, “Menâfi’-i Mağsûbun Damânına Dâir”, 7124; Bilmen, *Istilahat*, 7/344, 347; Bağdadi, *Mecma'u'd-damânât*, 129; Mustafa Ahmed ez-Zerka, *el-Medhal*, 2/1037; *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, 28/237; Aydın, “İslam Hukukunda Gasp”, 282-285; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 156, 242; Berki, *Açıklamalı Mecelle* (Mecelle, md. 903), 175.

Kaynakça

- Abdul Basir Bin Mohamed. "İslam Haksız Fiil Hukukunda Kusursuz Sorumluluk". çev. Emrah Gökmen, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/2(2021), 615-633. Doi: 10.51120/neuhfd.2021.34.
- Akgündüz, Ahmed. "İslam Hukukunda Ecr-i Misil Müessesesi ve Günümüz Hukukuna Te'sirleri". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1984), 339-375.
- Akgündüz. *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gereçleriyle Birlikte)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Akman, Mehmet. "İslam-Osmanlı Hukukunda Ariyet Sözleşmesi". *Ankara Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/1-2 (Haziran 2003), 3-26.
- Aktan, Hamza. "Damân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/450-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali Haydar Efendi. *El-Mecmuatü'l-cedide fi'l-kütübi'l-erbaa*. Dersaadet Hukuk Matbaası, 1332.
- Ali Haydar Efendi. *Düreru'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Amin, Sayed Hassan. *Wrongful Appropriation of Property and Its Remedies in Islamic Law*. Glasgow: Royston Limited, 1983.
- Araz, Yunus. *İslam Hukukunda Menfaatin Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Atuş, Habibe, "Ecr ve Damân İctima' Etmeyiz" Kâidesinin Tahlili. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku II Özel Hükümler*. Ankara: Adalet, 3. Baskı, 2018.
- Avcı, Mustafa. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Atlas Akademi, 2019.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Borçların İfasi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Aydın, M. Âkif. "Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf". *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, 81-141.
- Aydın, M. Âkif. "Gasp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13/387-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, M. Âkif. "İslâm Hukukunda Gasp". *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, 237-295.
- Aykanat, Mehmet. "Mecelle'de İş Sözleşmesi". *Akademik Bakış Dergisi*, 47 (2015), 53-62.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Azak, Necmettin. *Ebü Saîd el-Hâdim'in Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eserindeki Kavâid-i Külliye'nin İslâm Hukuku'nun Temel Kâideleri İçindeki Yeri ve Önemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *el-'Inâye fi şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt, Darü'l-Fikr, ts.
- Bağçeci, Muhiddin. "Ecr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Baktır, Mustafa. "Kâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24/205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. "İcare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1437/2015.
- Belgesay, M. Reşit. *Mecellenin Külli Kâideleri ve Yeni Hukukun Ana Prensipleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1947.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2. Baskı, 1979.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İslami, ts.
- Buhûti, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-Kına*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Davâbitü'l-Maslaha*. Dımaşk: Dârü'l-Müttehîde, 6. Basım, 1412/1992.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid eş-Şerîf. *Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali*. 2 Cilt. İstanbul, 1305.

- Çoban, Aysegül. *Mecelle'nin Ta'dil Edilen Maddelerinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Demiray, Mustafa. *Hak Zâil Olmaz, Roma, Türk ve İslâm Hukuklarında Eksik Borç*. İstanbul: Klasik, 2009.
- Bağdâdi, Gânim. *Mecma'u'd-damânât. Dârü'l-Kitabi'l-İslâmi*, ts.
- Cemâli, Fudayl b. Ali. *ed-Damânât fi fûru'î'l-Hanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Crh. 814.
- Mevsuatu'l-Fikhiyye*, Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1993, 1994, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Yedinci Baskı, 2011.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin, 22. Baskı, 2017.
- Gür, A. Refik. *Mecelle*. İstanbul: Sebil Yayınevi, İkinci basım, 1975.
- Güzelhisari, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmî'i'l-hakâik*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmi'u'l-hakâik*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye, 1308.
- Hafif, Ali. *Ahkâmü'l-Muamelâtîş-Ser'iyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Hafif, Ali. *ed-Damân fi'l-Fikhi'l-İslami*. Kahire. 1971.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *Gamzu 'uyûni'l-besâir*. 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Abdisselam, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsim es-Sülemî. *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn 'Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt, Beyrut: Dârü'l-fikir, 1412/1992.
- İbn 'Âbidin. *Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâvâ'l-Hâmidîyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kavânînu'l-Fikhiyye*. y.y. ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmi, 2. Baskı, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân. *el-Kavâid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt, Dımaşk: Dârü'l-fikr, ts.
- İdris Salih. *el-Kâvaidü ve'd-davâbitü'l-fikhiyye fi nazariyyeti'd-damân*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksel Lisans Tezi, 2006.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kahveci, Nuri. "İslam Hukuku Açısından Menfaatlerin Tazmini". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2006), 41-63.
- Kahveci, Nuri. "İslam Hukukunda Misilen Tazmin Olgusu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (2006), 39-52.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 13. Baskı, 2017.
- Karaman. Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'ic fi tertîbi's-şerâ'ic*. 7 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1406/1986.

- Kaya, Süleyman. *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut, ts.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kuyucaklızâde Mehmet Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Küllî Kâideler Şerhi*. (Ed. Mahmut Samar- Yayına Hazırlayanlar: Veysel K. Bilgiç, Oğuzhan Orhan, Süleyman Tepe, Ali Karakoyun), İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Mahmasânî, Subhî. "Transactions in The Shari'a". *Law in The Middle East 1*, Edited by Majid Kadduri and Herbert j. Liebesny, Washington: The Middle East Institute, 1955.
- Mahmasânî, Subhî. *en-Nazariyyatü'l-âmmelî'l-mûcebât ve'l-ukûd*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melayin, 1983.
- Merginanî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'îlî'l-Muhtar*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitab*. 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Muhammed Kadri Paşa. *Mürşidü'l-hayran ila marifeti ahvali'l-İnsan*. Bulak: Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1308/1891.
- Muhammed Kadri Paşa. *Kanunu'l-adl ve'l-insâf fi'l-kazâi alâ müşkilâti'l-evkâf*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1427/2006.
- Nedvî, Ahmed. *el-Kavâidü'l-Fıkhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1414/1994.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Mısriyye, 1348/1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitabü'l-Mecmu'*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Onar, Sıddık Sami. "The Majalla". *Law in the Middle East 1*, Washington: The Middle East Institute, 1955.
- Osman. "Menâfi-i Mağsûbun Damânına Dâir". *Cerîde-i Adliye*, 6/144 (1331).
- Ömer Hilmi Efendi. *İthâfî'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*. Ankara: VGM Yayınları, 1977.
- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Rafî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvînî. *Fethu'l-azîz fi şerhi'l-Vecîz*. Dârü'l-fikr, ts.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Suud: Vezâretü'l-Evkâf, ts.
- Selim Rüstem Baz. *Şerhu'l-Mecelle*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1923.
- Senhûri, Abdürrezzak. *Mesâdiru'l-hakk fi'l-fıkhi'l-İslamî*. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1953/1954.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Seyyid Nesib. "Damân-ı Menfaat". *Cerîde-i Adliye*, 2/144 (1326).
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1410/1990.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî. *el-Mîzan*. Beyrut, 1409/1989.
- Şehhâte, Şefik. *Nazariyyetü'l-âmmelî'l-İltizamat*. Mısır: Matbaatü'l-İtimâd, ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi'l-Fıkhi'l-İslamî*. Beyrut: Dârü'l-Câmia, 10. Basım, 1405/1985.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr*. Mısır: Dârü'l-Hadis, 1423/1993.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. 5 Cilt, Karaçi: İdaretü'l-İslâm ve'l-ulûmî'l-Kur'aniyye, ts.
- Şeyh Bedreddin. *Yargılama Usulüne Dair Câmîu'l-Fusûleyn*. Ed. Hacı Yunus Apaydın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Şeyhîzâde, Muhammed b. Süleyman Dâmad Efendi. *Mecma'u'l-Enhûr fi Şerhi Mülteka'l-Ebhûr*. Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühhezzeb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt, Beyrut: Dârü'l-marife, 1418/1997.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *İhtilafü'l-fukaha*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiyetü ale'd-dürri'l-Muhtar*. Kahire, 1282.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 5 Cilt. Kahire: Matbaa-i Medenî, 1964.
- Trablusî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Halîl. *Muînü'l-hükkâm*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ünal, Mustafa. *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ventura Mişon. "Mesuliyet-i Hukukiyye ve Damânât". *İstanbul Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1/5 (1332).
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1(2001), 49-75. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343114>.
- Yaran, Rahmi. *İslam Hukukunda Borcun Gecikmesi*. İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Yelek, Kamil. *Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Timaş Akademi, 2021.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İkinci Baskı, 2013.
- Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edib Salih, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.
- Zerka, Ahmed Muhammed. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. thk. Abdüssettar Ebû Ğudde. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1409/1989.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhi'l-âmm*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2. Basım, 1425/2004.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1404/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetü'd-damân*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Zuhaylî. "et-Ta'viz ani'z-Zarar". *Mecelletü'l-Bahsü'l-İlmi ve't-Türâsi'l-İslâmî*, 1-3 (1398/1400).
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî b. Yûsuf b. Ahmed. *Şerhu Muhtasar-ı Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Sadru'l-İslâm Döneminde Hulefâ-yi Râşidîn Tevkî'leri: Analitik Bir Çalışma

The Signatures of the Rashideen Caliphs in the Early Islamic Era: An Analytical Study

Mahmud Kaddum

Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Assoc. Prof. Bartın University, Faculty of Arts,

Department of Translation.

Bartın, Türkiye

mkaddum@bartin.edu.tr orcid.org/0000-0002-9636-4903

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 2 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 11 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 65-81

Cite as/Atıf: Kaddum, Mahmud. "Sadru'l-İslâm Döneminde Hulefâ-yi Râşidîn Tevkî'leri: Analitik Bir Çalışma [*The Signatures of the Rashideen Caliphs in the Early Islamic Era: An Analytical Study*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 26/1 (Haziran 2022): 63-79.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052386>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

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 (Mahmud Kaddum).

The Signatures of the Rashideen Caliphs in the Early Islamic Era: An Analytical Study

Abstract: The Signatures are the writings written by the caliphs or their assistants in clear, short, and eloquent phrases or sometimes as a long phrase, depending on the subject or the culture of the author. These writings focus on the complaints of the society against oppressions or problematic situations around them. Signatures also imply writings written in short and eloquent expressions by the caliph or the waliyyul-amr (chief) in response to the lower section of the writings written on a matter regarding issues of the ordinary people of the educated/cultivated class, in which there is a complaint, a request or expressing an opinion. Because the waliyyul-amr (chief) does not have time to write long answers. There are many letters submitted to the caliphs, and all of them are waiting to be answered quickly. For this reason, Signatures have been both short and meaningful words. They have an essential place in the world of Arab politics and literature. This genre represented one of the forms of development in rhetoric in the Islamic centuries. It is possible to count Signatures as a criterion for the rhetoric of caliphs, emirs and governors since they are scripts specific to caliphs and it can thus be said that they are effective within the educated/cultivated class. This is a quality that increases the value of literature in the eyes of many critics. Because critics think that the best literary product is the kind of literary works understood by the ordinary people and accepted by the cultivated class. 'Signature' is an independent literary art and has its characteristics. The elements of conveying intention are ample in this genre. This type of writing is a hierarchical type of writing going from top to bottom. Signatures are distinguished from other literary genres with their strong structures, effective influence, and strong expression styles. Besides, they are effective for those who have effective oratory and have a strict seriousness. Upon looking at the case of the Signatures and the environment in which they were born, their emotional and political effects might be felt. The Signatures have been influential in the politics of all official affairs of the state and matters related to social issues. Sometimes, the Signatures appear as pamphlets or addresses which contain a few words of an oppressed person's complaints against a tyrant or oppressor. As soon as such a person reads it, he/she shudders with fear, especially if it has come from someone superior to him, a caliph, or a governor. For this reason, the Signatures, dealing with the complaints of oppressed people, is "written in a way healing in terms of meaning, revealing the persecution people have suffered, and declaring the success of their demands." This research regarding al-Khulafâ' ar-Râşidûn Rightly Guided Caliphs Hazrat Abu Bakr (d. 13/634), Hazrat Umar (d. 23/644), Hazrat 'Uthman (d. 35/656) and Hazrat Ali (d. 40/661) examines the reference and textual contexts in the examples of the Signatures, as well as the general contexts of the Signatures in question, and aims at relating these Signature examples with their senders who have the qualities of authority, eloquence, and justice. The Signature texts, in full grace, without any additions or reductions to the text by the recipient need to be handled with awareness, forethought and responsibility. The research focuses on the production area of Signature and investigates the forms of expression in terms of the interpretations and istishats contained in these texts. In addition to these features, in the research, the texts of "Signature", which express a certain treatise, were used to state their expressions, and reveal the rhetorical aspects and textual differences they contain. As a result of the research, it seems clear that the Signature texts by the Rashid caliphs, by the contexts and production areas of the said texts have been written under a goal and with qualities such as wisdom, persuasion, laconic, suggestion, concentration, open-mindedness, and avoidance of closeness. It is also seen that the Signatures are useful sentences that revolve around a pattern of focusing and concentrating on the meaning, having filtered beautiful words, in a productive structure that combines the clarity of the wording and the literary aspect of the meaning based on the words of inspiration at the point of creating a lively language, and thus becoming a parable. Rashid Caliphs contributed to the spread of the art of the Signature. These Signature texts of the caliphs are compatible with the contexts and production areas of the said texts and based on wisdom, concentration, open-mindedness, and avoidance of closeness by a goal. In this way, they used these deductions in line with a certain goal to solve many political and social issues.

Keywords: Literature, Prose, the Age of Islam, Caliphs, The Signatures, Analytical.

Sadru'l-İslâm Döneminde Hulefâ-yi Râşidîn Tevkî'leri: Analitik Bir Çalışma

Öz: Tevkî'ler; halife veya yardımcısı tarafından halkın kendilerine arz ettiği bir zulüm veya şikâyet ve benzeri türdeki yazılara açık, kısa ve belîğ ibarelerle veya konu ya da yazarının kültürüne göre uzun bir ibareyle yazılan ifadelerdir. Tevkî'ler, avam veya havasın işlerine dair bir meselede yazılmış olan ve içerisinde bir şikâyet, bir rica veya bir talep bildirilen ya da bir görüş bildirilen yazıların alt kısmına halife veya *veliyü l-emr* tarafından kısa ve belîğ ifadelerle yazılan ibarelerdir. Zira hüküm sahibi şahsın doğal olarak uzun cevap yazmaya vakti bulunmamaktadır. Nitekim halifelere arz edilmiş yığınla mektuplar bulunmaktadır ve bunların hepsi de hızlı bir şekilde cevaplanmayı beklemektedir. İşte bu sebeple tevkî'ler hem kısa hem de yeterli sözler olmuşlardır. Tevkî'lerin, Arap siyaseti ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri vardır. Bu tür, İslâmî asırlarda belâgat alanındaki gelişim şekillerinden birini temsil etmektedir. Yazım türü olarak halife, emir ve valilere özgü yazılar olduğu ve siyasi çevrelerde yaygın olarak kullanılıp havas

arasındaki seyrini sürdürdüğü için tevkî'leri, halife, emir ve valilerin belâgatinin bir ölçütü saymak mümkündür. Bu, birçok eleştirmenin gözünde edebiyatın kıymetini arttıran bir niteliktir. Çünkü eleştirmenler, en hayırlı edebiyatın avamın anladığı, havassın da kendisinden razı olduğu edebiyat olduğunu düşünmektedir. “Tevkî’ müstakil bir edebî sanat olup kendine özgü nitelikleri bünyesinde barındırmaktadır. Meramı tebliğ etme unsurları bu türde fazlasıyla bulunmaktadır. Bu yazım türü, üstten alta doğru yönelen otoriter bir yazım türüdür. Tevkî’ler, güçlü yapıları, etkili otoriteleri ve sağlam ifade tarzları ile diğer edebî türlerden ayrılır. Tevkî’ler, etkili hitabete sahip kişilerden sadır olur. Tevkî’lerde katı bir ciddiyet vardır. Tevkî’lerin vakasına ve içerisinde doğduğu kaba baktığımızda bunların nefî ve siyasî etkilerini hissederiz. Tevkî’ler, hakikatte devletin bütün resmi işlerindeki siyasetinde, toplumsal yöne ve vatandaş işlerine dair hususlarla ilintili olan konularda etkili olmuşlardır. Bazen tevkî’ler, bir mazlumun bir bağıya veya zalime yönelttiği şikâyetleri az sayıda kelimeyle kaleme alan risale veya hitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kimse onu okur okumaz, özellikle de bu yazı kendisinden üst konumda olan birinden veya halife veya validen gelmişse bunu gördüğünde korkudan ürperirdi. İşte bu sebeple mazlumların şikâyetlerini ele alan tevkî’ler, “mana bakımından şifa veren, onların gördükleri zulmü ortaya koyan ve taleplerinin başarısını ilan eden tarzda kaleme alınmıştır.” Bu araştırma, Râşit halifeler Hz. Ebubekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali’nin (öl. 40/661) tevkî’ örneklerindeki delalet ve metinsel bağlamları, bununla birlikte söz konusu tevkî’lerin genel bağlamlarını incelemekte ve bu tevkî’ örneklerini otorite, fesahat (belâgat) ve adalet vasıflarına sahip olan göndericileriyle ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Bu tevkî’ metinlerinin alıcı tarafından metne herhangi bir ekleme veya metinden herhangi bir azaltma yapılmaksızın tam bir zarafet içerisinde; farkındalık, önsezi ve sorumlulukla ele alınması gerekmektedir. Araştırma, tevkî’in üretim sahasını ele almakta ve bununla birlikte bu metinlerin içerdiği tefsir ve istihsatlar yönünden ifade şekillerini incelemektedir. Bu özelliklerinin yanı sıra araştırmada, ifadelerini dile dökmek ve içerdiği belâgat vecihleri ile metinsel farklılıklarını ortaya koymak amacıyla belirli bir risaleyi ifade eden tevkî’ metinlerine başvurulmuştur. Araştırma neticesinde Râşit halifelerin tevkî’ metinlerini, söz konusu metinlerin bağlamları ve üretim sahalalarıyla uyumlu olacak şekilde; bilgelik, ikna, îcâz, telkin, yoğunlaşma, açık fikirlilik ve kapalıktan kaçınma gibi vasıflarla ve bir hedefe uygun olarak kaleme aldıkları görülmüştür. Tevkî’lerin manaya odaklanma ve yoğunlaşma şeklinde bir kalıp etrafında dönen, süzülmiş güzel lafızlara ve lafzın açıklığı ve mananın edebî yönünü cem eden üretken ve canlı bir dil meydana getirme noktasında ilham kaynağı niteliğindeki kelimelere dayanan ve böylece mesel konumuna giren faydalı cümleler olduğu ortaya çıkmıştır. Râşit Halifeler, tevkî’ sanatının yayılmasına katkı sağlamışlardır. Halifelerin bu tevkî’ metinlerini, söz konusu metinlerin bağlamları ve üretim sahalalarıyla uyumlu olacak şekilde; bilgelik, yoğunlaşma, açık fikirlilik ve kapalıktan kaçınmayla birlikte bir hedefe uygun olarak oluşturdukları görülmüştür. Bu şekilde de onlar, birçok siyasi ve toplumsal meseleyi çözme noktasında bu tevkî’leri belli bir hedef doğrultusunda kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Nesir, Sadru'l-İslâm, Tevkî’, Halifeler, Analitik.

Giriş

Arap dili, çok sayıda düz yazı türüne ve üstün yazım şekillerine sahip bir dildir. Araştırmacılar tarafından sözlü veya yazılı fark etmeksizin, hitâbe, makâmat, risâle, vasiyet, mesel ve tevkî’ gibi edebî sanatlarla itina göstermiştir. Tevkî’ler, mevcut konularını koruyan, sahip oldukları güçlü üslup unsurları ile tesir ve ikna güçlerine rağmen araştırma ve tahlil noktasında hak ettiği konumu elde edemeyen Arap dili edebî nesir sanatlarından sayılmaktadır. Bu itibarla araştırmamızda Hulefâ-i Râşidîn’e ait tevkî’ örneklerindeki delalet ve metinsel bağlamları ve bunları sulta, belâgat ve adalet vasıflarına sahip olan göndericileriyle ilişkilendirmeyi amaçladık. Araştırmada;

1. İslam’ın ilk dönemlerinde, Râşit halifeler tarafından kaleme alınan tevkî’lerin, araştırmacılar tarafından Emevî ve Abbâsî dönemlerinde karşılaştığı ilgiyi görmemiş olması,
2. Bu asırdaki ikna’ya yönelik hitap şekillerinden birine özel olarak ışık tutması,
3. Tevkî’ örneklerindeki delalet özelliklerini okuması gibi sebeplerden dolayı Hulefâ-i Râşidîn’e ait tevkî’ler seçilmiştir.

Tevkî’ler, yazının yaygınlaşp yükselmesiyle birlikte var olan yazı sanatlarıdır. Bunlar; hitabet, diyalog ve karşılıklı kendini övme türlerinde olduğu üzere sözle ifade edilen edebî sanatlardan değildir. Aksine bu tür, üstün edebiyatın türlerinden birini teşkil etmekte olup selim fitrata, eşsiz ve açık bir yeteneğe, ifadede doğaçlamaya, geniş bir kültüre ve derin bir tecrübeye dayanmakta ve kişide yetenek, kültür, fikirlere açık olma, aklını kullanma ve zihnini hazır bulundurma gibi niteliklerin birlikte bulunmasını gerektirmektedir.¹

¹ Hâşim Mennâ’ - Me’mûn Yâsîn, *en-Nesrû fî'l-Aşri'l-'Abbâsî* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-'Arabî,1999), 237.

Bilindiği üzere tevkî'ler, İslam devletinin siyasetini yönlendirme, Arap ve Müslüman toplumundaki birçok sorunu ve toplumsal meseleyi çözme noktasında etkili olmuştur. Yine bunlar, birçok yerde hikmet ve ikna edici kesin söz olarak kaleme alınmıştır. Tevkî', çoğu zaman ifadeye özgünlük ve vezicliğe sahiptir. Bu yönüyle tevkî'ler, duruma uygun kelimeleri ve ikna edici görüşleri seçmekle nitelenen doğru fikirleri bir araya getiren edebî bir tür olmakla diğer türlerden ayrılmıştır. Tüm bu sayılan özellikler de belîğ üslubun nitelikleridir.

Tevkî'ler; halife veya yardımcısı tarafından halkın kendilerine arz ettiği bir zulüm veya şikâyet ve benzeri türdeki yazılara açık, kısa ve belîğ ibarelerle veya konu ya da yazarının kültürüne göre uzun bir ibareyle yazılan ifadelerdir.² Tevkî'ler, avam veya havasın işlerine dair bir meselede yazılmış olan ve içerisinde bir şikâyet, bir rica veya bir talep bildirilen ya da bir görüş bildirilen yazıların alt kısmına halife veya veliyyu'l-emr tarafından kısa ve belîğ ifadelerle yazılan ibarelerdir. Zira hüküm sahibi şahsın doğal olarak uzun cevap yazmaya vakti bulunmamaktadır. Nitekim halifelere arz edilmiş yığınla mektuplar bulunmaktadır ve bunların hepsi de hızlı bir şekilde cevaplanmayı beklemektedir. İşte bu sebeple tevkî'ler hem kısa hem de yeterli sözler olmuşlardır.

Tevkî'lerin, Arap siyaseti ve edebiyat dünyasında önemli bir yeri vardır. Bu tür, İslamî asırlardaki belâgat alanındaki gelişim şekillerinden birini temsil etmektedir. Yazım türü olarak halife, emir ve valilere özgü yazılar olduğu ve siyasi çevrelerde yaygın olarak kullanılıp havas arasındaki seyrini sürdürdüğü için tevkî'leri, halife, emir ve valilerin belâgatının bir ölçütü saymak mümkündür. Bu, birçok eleştirmenin gözünde edebiyatın kıymetini arttıran bir niteliktir. Çünkü eleştirmenler, en hayırlı edebiyatın avamın anladığı, havasın da kendisinden razı olduğu edebiyat olduğunu düşünmektedir.³ "Tevkî' müstakil bir edebî sanat olup kendine özgü nitelikleri bünyesinde barındırmaktadır. Meramı tebliğ etme unsurları bu türde fazlasıyla bulunmaktadır. Bu yazım türü, üstten alta doğru yönelen otoriter bir yazım türüdür."⁴

Coğrafya, hukuk, edebiyat, kitabet gibi ilimlerin yanı sıra Arap kabileleri üzerinde de birçok araştırmalar yapan Memlûklü tarihçi Kalkaşendî (öl. 821/1418), tevkî'lerin önemini şu şekilde açıklamıştır:

"Tevkî'ler, kâtibin memleketle ilgili meselelerdeki yazışmalar ve zulmün reddedilmesine dair rikâ üzerine yazılan yazılar olup yoğun çaba gerektiren ve üst düzey gayret isteyen işlerdendir. Çünkü bu tür yazılar, bir şeyi serbest bırakma, men etme, bağ kurma, bağı koparma ve azletme gibi önemli mesajlar içerirler."⁵

Tevkî'ler mesel konumunda olmuşlar ve meselde olduğu üzere yüce belîğ kelamın sıfatlarından olan icaz, tabirde incelik, terkibin sağlamlığı, güzel beyan, lafzî ve manevî olarak ifadeyi güzelleştiren gereçleri kullanma gibi vasıflarla ön plana çıkmışlardır. Sayılan tüm bu özelliklerinin yanı sıra, ezberlenmek ve tekrar edilmek suretiyle insanlar tarafından kabul görmesi tevkî'lerin yaygınlık kazanmasına ve gözle görülür bir şekilde sonraki nesillere ulaşmasına katkı sağlamıştır. Denildiğine göre Cafer b. Yahya el-Bermekî (öl. 187/803), Hârûnürreşîd (öl. 193/809) huzurunda tevkî'lerini ortaya koymakta ve arkadaşlarına kıssalar söylemekteydi. Onun tevkî'leri, içerisindeki belâgat, sanat ve üsluplarına vukufiyeti sebebiyle gelir getirme noktasında önemli bir yer işgal ediyordu. Öyle ki onun her hikâyesinin bir dinara satıldığı söylenmiştir.⁶ Tevkî'in bu önemine binaen örnek olarak Cafer b. Yahya el-Bermekî gibi şahsiyetlerin "Tevkî' yazısı yazabiliyorsanız yazın!" demeleri garip karşılanmamalıdır.

Tevkî'lerde genel konulara değinilmiş, tek bir konu ile yetinilmemiştir. Bu konulara, çeşitli türleriyle siyaset, haksızlığın reddedilmesi ve adaletin ikame edilmesi gibi örnekler verilebilir. Bu konulardan bir kısmı fakirlik, borçlar, vaziyetin güzelleştirilmesi gibi sosyal hayatla ilintilidir. Dinî hayat ve fahr ile ilintili olanları ise şekil ve içerik bakımından türünün tek örneği olarak kabul edilmektedir. Çünkü bunlar, ahlâk-ı hamîdeye çağrıda bulunmakta; ümmeti, kemale ve daha faziletli yaşamaya yönlendirmektedir. Bununla birlikte tam bir kararlılık, bilinç ve güçle, bir ölçüde kişisel menfaatlerden ve şahsi arzulardan uzak bir şekilde meseleleri çözüme kavuşturmaktadır.⁷

Tevkî'ler, güçlü yapıları, etkili otoriteleri ve sağlam ifade tarzları ile diğer edebî türlerden ayrılır. Tevkî'ler, etkili hitabete sahip kişilerden sadır olur. Tevkî'lerde katı bir ciddiyet vardır. Tevkî'lerin vakasına ve içerisinde doğduğu kaba baktığımızda bunların nefis ve siyasî etkilerini hissederiz. Tevkî'ler, hakikatte devletin bütün resmi işlerindeki siyasetinde, toplumsal yöne ve vatandaş işlerine dair hususlarla ilintili olan konularda etkili olmuşlardır. Bazen tevkî'ler, bir mazlumun bir bağıye veya zalime

² Mennâ' - Yâsîn, *en-Nesrû fi'l-Aşri'l-Abbâsî*, 212-213.

³ İbn Reşîk Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-ş-ri ve âdâbihi ve naqdihî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-cely, 1981), 1/123.

⁴ Semer Deyyûb, "Hüsûsiyyetu'l-htâp fi tevkî'âti şadri'l-İslâm" *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-lügavîye ve'l-edebîyye* 5/1 (Haziran 2014), 211.

⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Vizâretü'l-irşâdi'l-kavmî, 1963), 1/183.

⁶ Ahmed Zeki Şafvet, *Cemheretü resâilil-'Arab fi 'uşûri'l-'arabiyyeti'z-zâhira* (b.y.: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1937), 4/448.

⁷ Mennâ' - Yâsîn, *en-Nesrû fi'l-'aşri'l-Abbâsî*, 223-224.

yönelttiği şikâyetleri az sayıda kelimeyle kaleme alan risale veya hitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kimse onu okur okumaz, özellikle de bu yazı kendisinden üst konumda olan birinden veya halife veya validen gelmişse bunu gördüğünde korkudan ürperirdi. İşte bu sebeple mazlumların şikâyetlerini ele alan tevkî'ler, “mana bakımından şifa veren, onların gördükleri zulmü ortaya koyan ve taleplerinin başarısını ilan eden tarzda kaleme alınmıştır.”⁸

Tevkî'ler; belâğî icaz, tabirde incelik, sağlam terkip, kuvvetli mana ve güçlü etkiyle sahip olmayla nitelenmiş yazılar olup bünye ve terkinde haber ve inşa cümleleri bakımından çeşitlilik arz etmektedir. Yine tevkî'lerde, Kur'an ve hadislerden iktibaslar yapılmakta, mesel, hikmet ve şiirler kullanılmaktadır. Tevkî'ler, içerdikleri teşbih, istiare ve kinaye gibi belâğat sanatlarıyla, geniş çaplı delaletle dönük mefhumlar taşımaktadırlar. Bütün bunlar da telkin, işaret ve tarizleri hedeflemekte, kastedilen mana alıcının zihnine yerleşmekte ve delalet yönünden maksat tam bir açıklık ve etkiyle yerini bulmaktadır.

Yapılan literatür incelemesinde bu konuyu edebî ve tarihî boyutlarıyla ele alan, farklı dillerde birçok çalışma tespit edilmiştir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kenan Demirkayak, *Arap Edebiyatında Bir Edebi Nesir Türü Olarak Tevki'at*,⁹
2. Muhammed ed-Durubî, Şalâh Cerrâr Zekî, *Cemheretü tevkî'âti'l-'Arap*,¹⁰
3. Mahmut Kafes, *Arap Edebiyatında Tevki*,¹¹
4. Muhammet Selim İpek, *Arap Edebiyatında Tevkî'ât ve Edebî Özellikleri*,¹²
5. Zahit Kaplangöz, *Arap Edebiyatında Tevkiat (Emevî Dönemi Örneği)*,¹³
6. Ebubekir Matpan, *Arap Edebiyatında Tevkîât (Sadru'l-İslâm Dönemi)*,¹⁴

Yukarıda geçen ilk altı çalışmada, Râşit halifeler, Emevîler ve Abbasîler döneminde yazılan tevkî'ler bir araya getirilmiştir. Son çalışmada da sadru'l-İslâm döneminde yazılan tevkî'ler ele alınmıştır. Bu tevkî'lerde züht, savaş, devlet idaresi, din ve ahlak, inzar/uyarma, aile fertleri, kişiler ve topluluklar hakkında görüş beyan eden konular ele alınmıştır.

Yukarıda zikri geçen çalışmalardan farklı olarak bu yazımızda; İslam'ın ilk dönemlerinde Hulefâ-yı Râşidîn tarafından yazılan tevkî'leri analitik bir perspektifle ele alarak bu metinlerin delaletsel ve metinsel bağlamlarını inceledik. Bu yönüyle çalışmamız, ilk makale olma özelliği taşımaktadır.

1. Teorik Olarak Tevkî'lerin Niteliği

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı İtibariyle Tevkî'

Sözlük Anlamı İtibariyle Tevkî': *Vâv*, *kâf* ve *ayn*; *fer'* ve türevleri kendisine dönen asli harfler olup genel anlamda gerçek veya yakın anlamı itibarıyla bir şeyin düşmesine delalet etmektedir.¹⁵ Sözlükte “düşmek” anlamındaki vak' (vukû') kökünden türeyen tevkî' “(yağmur) toprağa düşmek, tesir ve icra etmek” mânâsına gelir. “Bir şeyin üzerine düştü” anlamında (وَقَعَ عَلَى الشَّيْءِ) denir. (وَقَعَ) (وَقَعًا) ve (وَقَعًا) yine aynı kökten gelmektedir. “Bir şey elimden şu şekilde düştü” anlamında (وَقَعَ الشَّيْءُ مِنْ يَدِي كَذَلِكَ) denir. Yine “Başkası onu düşürdü” anlamında (غَرَبَهُ أَوْقَعَهُ) denir. Aynı şekilde “Şundan düştüm” anlamında (وَقَعْتُ مِنْ كَذَا) ve (وَقَعْتُ عَنْ كَذَا) denir. (وَقَعَ الْمَطْرُ بِالْأَرْضِ) ise “Yağmur yere düştü (yağdı)” anlamındadır.¹⁶ *el-Kâmûsu'l-muhî'te* ise şöyle geçmektedir: (وَجَب) ifâdesi “vacip oldu”

⁸ Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, 2/453.

⁹ Kenan Demirkayak, “Arap Edebiyatında Bir Edebi Nesir Türü Olarak Tevki'at”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 0/22 (Ocak 2013), 169-183

¹⁰ Muhammed ed-Durubî-Salâh Carrâr, *Cemheretu tevkî'âti'l-'Arap* (Ebûzabî: Nâdî Turâsî'l-İmârât, 2001), 118; Deyyûb, “Hûsûsiyyetu'l-hîtâp fî tevkî'âti şadri'l-İslâm”, 201-215.

¹¹ Mahmut Kafes, “Arap Edebiyatında Tevki” *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/31 (Şubat 2015), 111-118.

¹² Muhammet Selim İpek, “Arap Edebiyatında Tevkî'ât ve Edebî Özellikleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 90-98.

¹³ Zahit Kaplangöz, *Arap Edebiyatında Tevkiat (Emevî Dönemi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁴ Ebubekir Matpan, “Arap Edebiyatında Tevkîât (Sadru'l-İslâm Dönemi)”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/12 (Bahar 2021), 76-92.

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvî'nî el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Halebî), 1969 “veka'e” 6/133-134.

¹⁶ Ebu'l-Fağl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “veka'e” 8/403-405.

anlamındadır. Yine bu fiil (الحق) kelimesiyle birlikte kullanıldığında 'sabit oldu'; (الإبل) kelimesiyle birlikte kullanıldığında "çöktü"; (الدواب) kelimesiyle birlikte kullanıldığında ise "diz çöktü" anlamına gelir. Tevkî ise kitaba yazılan (ما يوقع) bir yazı türüdür."¹⁷ Yine, (توكيع) lafzının (وقع) lafzından türediği de söylenmiştir. Çünkü (توكيع) içerdiği işin vuku bulmasının sebebidir ya da hitap veya talep yoluyla yazılmış olan bir hususu gerçekleştirmek demektir. Bir şeyi tevkî etmek "onu gerçekleştirmek" anlamına gelmektedir.¹⁸

Terim Anlamı İtibariyle Tevkî'ler: Ömer Ferrûh (1904-1987) tevkî'leri şu şekilde tarif etmiştir: "Tevkî'ler, iktibas veya inşa edilen kısa cümlelerdir. Bunların yazımı halifelere özgüdür. Bu sebeple onlara sunulan kıssa veya rika'ın sonunda onların isimleri zikredilmektedir. Tevkî'lerde bir işe dair öneri, bir muhtacın bir talebi, bir yargı veya bir harcamaya dair meblağ söz konusu edilmektedir."¹⁹ Tevkî'ler düz yazımsal tabirin bir türü ve Arap söz sanatlarından bir sanat olup kendine özgü karakter ve özellikleri bulunmaktadır. Ayrıca tevkî'leri meydana getiren durumlar ve tevkî'lerle tanınan ve tevkî'lerin de kendileriyle tanındığı yazarlar bulunmaktadır. Belki de bu sanatın isminde, onun şekil ve durumunu yine onun oynadığı rolü ifade eden birçok delalet bulunmaktadır.²⁰

Az lafızla çok manalar ifade eden ve bütün güzellikleri kendinde toplayan edebî sanatlardan biri olan tevkî'ler, birçok örneklerinde görüldüğü gibi hayata dair hikmet, fikir ve basireti kendinde toplamıştır.²¹ Tevkî'lere dair lügavî risaleler Jakobson'un örneklerinde ifade edildiği üzere üç rükünden oluşmaktadır. Söz gelimi Jakobson şöyle demiştir:

"Gönderici, alıcıya bir mesaj iletir. Mesajın aktif olması için de öncelikle alıcıya ait olacak şekilde bir bağlamı yoğun olarak ele alır ve ona idrak edebileceği bir bağlamı ifade eder. Bu da ya lafzî, ya da lafzî olmaya kabil bir bağlamdır."²²

Tevkî'lerdeki risalelerin öğeleri ise şunlardır:

1. Mesaj Gönderen Kişi/ Hitap Eden Kişi/Gönderici: Hitabın üretilmesinde merkezî olan kişidir. Gönderici hitabı telaffuz eden kişi olup hitabını ifade etmek suretiyle kişiliğini de somut bir şekilde ortaya koyar. Bu kimse, hitabının örgüsü içerisinde dili canlandırarak onu kendine özgü bir düzeyde kullanır. Onun dili bu şekilde canlandırması da mesajı gönderen kişinin gizli olan enerjisini çeşitlendirir.²³ Gönderici, hitabını ürettiği esnada bir otoriteye sahiptir. Bu, onun hitabı sırasında insanların dertlerine temas etme gücünde kendini gösteren otoritesidir. İşte bu şekilde gönderici, hem kendisi hem de hitabı için popüler bir taban oluşturma yollarını kolaylaştırır ve böylece hitabı kabul görür ve otoritesi ortaya çıkar.²⁴ Göndericinin bu otoritesini gerçekleştirebilmesi için de zeki olması ve dili, hedef ve gayelerine hizmet edecek şekilde doğru kullanacak beceriye sahip olması gerekir.²⁵

İslam'ın ilk dönemlerinde kaleme alınan tevkî' metinlerinde göndericiler Râşit Halifeler olmuşlardır.

2. Mesajın Gönderildiği Kişi/Hitap Edilen Kişi/Alıcı: Alıcı, hitabın üretilmesinde ikinci tarafı ifade etmektedir. Bu, risaleyi karşılayan kimsedir.

Göndericinin meramını ifade eden hitabın dili ona yöneliktir. Buna binaen o da dolaylı bir şekilde göndericinin, hitabının öge ve kalıplarını seçmesinde rol oynamaktadır. Bu da aynı veya zihnî olarak hazır bulunmasıyla olmaktadır. Alıcının göndericiyle olan eski ilişkileri, onun yanındaki konumu ve hitabını ele aldığı konular, hitabın çözülüp yorumlanmasını sağlaması bakımından etkisini bırakmaktadır.²⁶

Alıcı, "Risalenin kendisine iletildiği cihet ya da şahıstır. Risalenin şifrelerini o çözer, muhtevasını o yorumlar ve manasını o anlar. Alıcı bir kişi olabildiği gibi bir grup insan da olabilir."²⁷

¹⁷ Ebû't-Tâhr Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Ķâmûsu'l-muĶît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), "veka'e" 1/773.

¹⁸ Nureddin el-Yusûfî, *Zehrû'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-hikem*, thk. MuĶammed Haccî - MuĶammed el-Ahdar (MaĶrip: Dâru's-Sekâfe, 1401), 2/220.

¹⁹ Ömer Ferruh, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-'Abbâsî)* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, ts.), 2/45.

²⁰ Ali AĶmed b. Yusuf Ebû Zeyd, *Dirâsetün uslûbiyye fi âşârihi'n-neşriyye* (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1997), 77.

²¹ Münîre Fâ'ûr, "Fennü'l-îcâz fi edebî't-tevkî'ât", *et-Turâsu'l-'Arabî Dergisi* 123/31 (Ekim 2012), 87.

²² Roman Jakobson, *Ķadâye's-şî'riyye*, çev. MuĶammed el-Vâlî (MaĶrip: Les Éditions Toubkal, 1988), 27.

²³ İsa Berhûme, "Temessûlâtü'l-luĶa fi'l-Ķitâbi's-siyâsî", *'Âlemu'l-fikr Dergisi*, 1/36 (Temmuz 2007), 124.

²⁴ Abdülhâdî eş-Şehrî, *İstrâticiyyâtü'l-Ķitâb: MuĶârebetun luĶaviyye tedâvuliyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1985), 238.

²⁵ MaĶmûd Ķaddûm, *TaĶlîlu'l-Ķitâbi'n-nebeviyyi li'l-mer'e: Dirâsetun lisâniyye ictimâ'iyye* (Ürdün: Dâru Kunûzi'l-Ma'rife, 2016), 102.

²⁶ Abdülhâdî eş-Şehrî, *İstrâticiyyâtü'l-Ķitâb*, 3.

²⁷ Abdülhâfîz Selâme, *Vesâilu'l-ittişâl ve't-teknûlûciyâ fi't-ta'lim* (Ürdün: Dârü'l-Fikr, 1998), 19.

İslam'ın ilk dönemlerinde tevkî'leri, gereğini yerine getirmek üzere, Râşit Halifelerden alanlar, vali, emirler ve işçiler olmuştur. Bazen de bir talep veya ihtiyacı yerine getirmek üzere alıcılar avam halktan olmuştur.

3. Risale/Hitap/Tevkî': Geçen ögelerin toplanmasından ortaya çıkan meyvedir. Bunlar, kelam ifade eden, dilsel, ilham veren veya başka herhangi bir üslup içeren bir metin olabilmektedir. Bunlar, bu gibi hareketlere veya karşılıklı hitabete dayalı fiillere hazır bulunan ve ikinci tarafa ulaşmak üzere harekete geçen ilham verici mesajları temsil etmektedir. Yine bunlar, sembollerini diğer tarafın, yani alıcının çözebildiği gizli şifreleri de temsil etmektedir.²⁸ Risaleler, "Karşı tarafla bağlantı kurma eyleminin kalbi, göndericiyle alıcı arasında bir ulaşım halkasıdır. Tüm bunlar olmaksızın bağlantı kurma eylemi gerçekleşemez".²⁹ Burada risaleden kastedilen İslam'ın ilk dönemlerinde Râşit halifeler tarafından kaleme alınan tevkî' metinleridir.

1.2. Tevkî'lerin Kaynakları

Bu edebî türde yazılmış en önemli kaynak Endülüslü İbn Abdürabbih'in (öl. 327/938) *el-İkdu'l-ferîd* adlı eseridir.³⁰ Ceşşiyârî'nin (öl. 331/940) kaleme aldığı *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb* adlı eseri, eski tevkî' kaynaklarından biri olup farklı konularda verilen cevapları içermektedir.³¹ Yine Âbî'nin (öl. 421/1030) *Nesru'd-durr* adlı eserinde bu tarz tevkî'lerden çok sayıda örnekler bulunmaktadır.³²

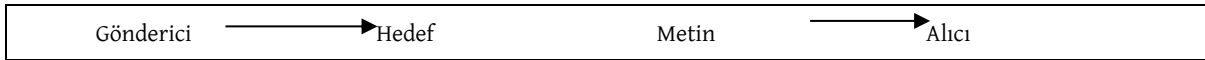
Ebû Mansur es-Seâlibî'nin (öl. 429/1037) *Hâss'u'l-hâss* adlı eseri küçük hacmine rağmen önemli tevkî' kaynaklarından biri sayılmaktadır.³³ Seâlibî de *Letâifu'l-lutf* adlı eserinde az sayıda tevkî'leri bir araya getirmiştir.³⁴ Ona nispet edilen *Tuhfetu'l-vuzerâ* adlı eserde de vezir ve yazarlara ait tevkî'lerin bulunduğu cümleleri bir araya getiren bir fasıl bulunmaktadır.³⁵ Bunlarla birlikte tevkî'leri bir araya getiren en önemli iki modern eser ise, Ahmed Zeki Safvet'in *Cemheretü Resâili'l-'Arab*'i,³⁶ ile Muhammed ed-Durubî ve Salâh Carrâr'ın birlikte kaleme aldıkları *Cemheretü tevkî'âti'l-'Arab*³⁷ adlı eserlerdir.

2. İslam'ın İlk Dönemlerinde Râşid Halifeler Tarafından Kaleme Alınmış Olan Tevkî' Örneklerinin Uygulamalı Tahlili

Hadisçilerin birçok nedene binaen kitaplarını imha etmelerinin kısa vadede her ne kadar faydalı gibi görünse de uzun vadede birçok zararları olmuştur. Bu olumsuz etkiler imha edilen eserlerin miktarı ve değeri ölçüsünde kişiden kişiye maddi ve manevi olarak farklılık göstermiştir. Konumuz açısından düşündüğümüzde, ilk dönem hadis materyallerinin imha edilmesi, bu döneme ait bazı önemli tevkî' metinlerinin de günümüze ulaşmasını engellemiştir. Bununla birlikte az da olsa ilk döneme ait bazı tevkî' metinlerine ulaşma imkânı bulduk. Tevkî' metinlerini aşağıda tabloda görüldüğü gibi gönderici ile alıcı arasındaki ilişkiyi ele alacak şekilde değerlendirmeye tabi tutacağız. Gönderici, tevkî' metnini gönderen kişiyi yani halifeyi; hedef, tevkî' metninde yer alan mesajı; metin, halifenin gönderdiği tevkî' metnini; alıcı, ise göndericinin muhatabını ifade etmektedir.

Tablo 1: Gönderici ile Alıcı Arasındaki İlişki

Bağlam



²⁸ Berhûme, "Temessûlâtü'l-luğa fi'l-ĥitâbi's-siyâsi", 125.

²⁹ İbrahim Ebu 'Arkûb, *el-İttisâlu'l-insânî ve devruhu fi tefâ'uli'l-ictimâi'* (Ürdün: Dâru Mecdulâvî, 1993), 155.

³⁰ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürabbih el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Ahmed Emîn (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1965), 4/205-223.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Ceşşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. 'Abdullah İsmail es-Şâvî (Mısır: Matbaatu Ahmed Hanefî, 1938), 205.

³² Ebu Sa'd Mansur b. el-Huseyn el-Âbî, *Nesru'd-durr*, thk. Komisyon (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 7/108-112.

³³ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Hâss'u'l-hâss*, thk. Sâdik en-Nekvî (Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye, 1984), 264-293.

³⁴ Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Letâifu'l-lutf*, thk. Ömer el-Es'ad (Beyrut: Dârü'l-Meysere, 1987), 64.

³⁵ Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, *Letâifu'l-lutf*, *Tuhfetu'l-vuzerâ*, thk. Habib Ali er-Râvî-İbtisâm es-Saffâr (Bağdat: Vizâretü'l-evkâf Matbaatu'l-Ânî, 1977), 144-149.

³⁶ Şafvet, *Cemheretu resâil*, 1/530-531, 4/367-401, 6/133-134.

³⁷ Durubî-Carrâr, *Cemheretu tevkî'âti'l-'Arap* (Ebûzabî: Nâdî Turâsi'l-İmârât, 2001).

Bağlam

2.1. İslam'ın İlk Dönemlerinde Râşid Halifeler Tarafından Kaleme Alınan Tevkî' Metinleri

İslam'ın ilk dönemlerine ait ulaşabildiğimiz bazı tevkî' örneklerini burada ele alacağız ve bu önemli edebî metinler hakkındaki bilgileri analitik bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tutacağız.

2.1.1. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Hâlid b. Velîd'e (öl. 46/666) Gönderdiği Tevkî'

Hâlid b. Velîd, düşman hakkındaki emrini sormak üzere Ebû Bekir es-Siddîk'a Dûmetu'l-cendel'den³⁸ mektup yazınca Ebû Bekir es-Siddîk şöyle tevkî' yazmıştır: (أَذُو مِنَ الْمَوْتِ، تُوَهَّبُ لَكَ الْحَيَاةُ) "Ölüme yaklaş ki sana hayat bağışlansın!"³⁹ Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır:

Hitap (Metin=Tekvî') + Gönderici (Ebû Bekir es-Siddîk= Müminlerin emiri) + Alıcı (Halid b. Velîd = Ordu komutanı) İşte bu şekilde; metin, belli bir bağlam içerisinde, belli bir maksadı yani düşmana karşı zaferi ifade etmek üzere göndericinin razı olarak yazdığı şekilde yerine ulaşmıştır.

Halife Ebû Bekir es-Siddîk, komutana Allah yolunda şehadeti sevdirmiş ve fani olan hayata tutunmak ile değerli olan ebedî hayat için koşturmak arasında kıyaslama yapmıştır. Hz. Ebû Bekir'in gönderdiği tevkî'in, "Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler. Rablerinin nezdinde rızıklandırılır"⁴⁰ ayetinin anlamıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Mezkûr örnekte gönderici, Ebû Bekir es-Siddîk'tır (r.a.). Alıcı, zekâ ve kavrayışıyla meşhur olan Halid b. Velîd (r.a.) olmuştur. O; İslam'ın, bu dini destekleyip, düşmanlarına karşı korumak amacıyla tam bir gönüllülükle kendimizi feda etmeyi hepimize vacip kıldığını bilmektedir.

Örnek tevkî', dünya hayatıyla ahiret hayatı arasındaki farkın etrafında dönmekte ve birden fazla delaleti bünyesinde barındırmaktadır. Şöyle ki, söz konusu tevkî', bir taraftan şehadeti sevdirmekte, diğer taraftan ise imanı müminlerin kalbine yerleştirmektedir. İşte böylece bu tevkî' alıcıyı; yoğunlaşmaya sevk etmekte, ona etkide bulunmakta, onun gözünde ebedî hayat ile dünya hayatının arasını ayırmakta ve bu ikisi arasındaki iki taraflılığı karşılaştırmaktadır.⁴¹

İşte bu veciz kelimelerle Hz. Peygamber'in halifesi, kelamını, şehit olmalarıyla kendilerine ve sonrakilere değerli bir yaşam sunulacağı hakikatine dayandırarak, ashabının kalbine Allah yolunda şehit olma sevgisini ekmek ve dünya işlerini onların gözünde basitleştirmek istemiştir. Halife, bunu da Allah'ın kitabında bulunan "Allah cennet karşılığında müminlerin nefislerini onlardan satın almıştır"⁴² ve benzeri ayetlerden ilham alarak yazmıştır. İşte bu şekilde, Müslümanlar da kanları ve ruhlarını Allah yolunda harcadılar. Onlar, savaşa korkusuzca atılıyorlardı. Ölümün kendilerini ne zaman bulacağını veya kendilerinin ölüme ne zaman denk geleceklerini umursamıyorlardı. Onların kılıç dışında yoldaşları, iman dışında zırhları yoktu. İşte Müslümanların bu cesur tutumları, Allah Teâlâ'nın: "Onlar ki, insanlar kendilerine, 'insanlar size karşı toplandılar, onlardan korkun' dediklerinde bu onların imanlarını artırdı ve 'Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!' dediler"⁴³ ayetine muvafıktır.

Örnek tevkî' metni mufarakaya, yani paradoksa dayanmaktadır. Şöyle ki, Halid b. Velîd şerli düşmana karşı kendisini bir eyleme yönlendirmesi amacıyla Ebû Bekir es-Siddîk'a bir mektup yazınca halife, mücahitleri Allah yolunda şehit olma noktasında cesaretlendirmek amacıyla ölümün kuyusuna korkusuzca yaklaşmayı ona emretmiştir. Bunu da şehadette onlar için büyük bir hayat bulunduğu hakikatine binaen ifade etmiştir. Çünkü şehit olmak, devamında ölüm olmayan ebedî bir hayatın başlangıcıdır.

Yukarıda örnek olarak verilen tevkî'de, daha sonra gelen Müslümanlar için bir şiar olmuş büyük bir hikmet bulunmaktadır. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in bu tevkî'i Hâlid b. Velîd ve diğer ashap tarafından da hoş karşılanmış ve orduları arasında bunun yayılması emredilmiştir.

³⁸ Veya "Dûmâu'l-cendel". Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, el-Bağdâdî eRûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 2/487.

³⁹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, thk. Hasan el-Emin (Beirut: Dâru Mektebeti'l-hayât, ts), 86; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. 'Abdüselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384), 2/377; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 208.

⁴⁰ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 81; Âl-i İmrân 3/169.

⁴¹ Deyyûb, *Husûsiyyetu'l-ĥitâb fi tevkî'âti şadri'l-İslâm*, 211.

⁴² et-Tevbe, 9/111.

⁴³ Âli İmrân, 3/173.

Bu tevkî'de hazif bulundurmaksızın manası lafzından fazla olan icaz-ı kısar sanatı bulunmaktadır. Yani bu ifadenin lafızlarından herhangi birini düşürmek mümkün değildir. "Bu, belâgat ilminin en önemli rükünlerinden biri olan icazın bir türüdür."⁴⁴ Ebû Bekir es-Sıddîk, detaya girip sözü uzatmaksızın, dinleyicinin kendisini anlamasını sağlayacak kısa ibarelerle meramını ifade etmek suretiyle icazda bulunmuş, Halid b. Velîd'den cesur olmasını ve ordusunun düşmanın üzerine yürümesini istemiştir. Nitekim düşman, önünde gerçek liderler gördüğünde, gerçek anlamda yaşayacağı mağlubiyetten önce psikolojik olarak yenilgiye uğrar. İşte bu şekilde tevkî'in Müslümanları destekleme ve izzet ve şeref içerisinde yaşama şeklindeki meramı, yerini bulmuş olmaktadır. Yukarıda örnek verilen tevkî' iki fiil cümlesinden meydana gelmiştir. Bunları da tıbâk sanatı güzelleştirmiştir. Nitekim ilk cümle *ölüm* ifadesiyle, ikincisi ise *hayat* ifadesiyle bitmiştir. İşte bu şekilde bir kelimeyi karşıt anlamıyla birlikte zikretmek, maksadı ifade eden uzun manayı en ince şekilde özetlemektir. İşte bu, manayı açığa çıkarır ve güçlendirir.

2.1.2. Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'a Gönderdiği Tevkî

Sa'd b. Ebî Vakkâs, bir emirlik binası inşa ettirmek için izin istemek üzere Ömer b. Hattâb'a Kûfe'den mektup yazınca, Ömer b. Hattâb ona şöyle tevkî yazmıştır: (ابن ما يَسْتُرُ مِنَ الشَّمْسِ وَيَكُنُّ مِنَ الْمَطَرِ)⁴⁵ "Güneşten örtecek, yağmurdan saklayacak bir şey inşa et."⁴⁶ Bu tevkî' şu bağlamda varit olmuştur: Halife Ömer (r.a.) bir emirlik binası inşa ettirmek için izin istemek üzere Kûfe'den kendisine mektup yazan Sa'd b. Ebî Vakkâs'a cevap yazmış ve cevabının alt kısmına: (ابن ما يَكُنُّ مِنَ الْهَوَاجِرِ وَأَذَى الْمَطَرِ) "Güneşten örtecek, yağmurdan saklayacak bir şey inşa et" veya (ابن ما يَكُنُّكَ مِنَ الْهَوَاجِرِ وَأَذَى الْمَطَرِ) "Seni öğle sığınağından ve yağmurun sıkıntısından gizleyecek bir şey inşa et." şeklinde tevkî yazmıştır.⁴⁷ Bu metin üzerinden bağlantı şu şekilde sağlanmaktadır:

Hitap (Metin=Tekvî') + Gönderici (Ömer b. Hattâb = Müminlerin emiri) + Alıcı (Sa'd b. Ebî Vakkâs = Vali).

Örnek tevkî' metni bir paradoksa dayanmaktadır. Nitekim alıcı beklemediği bir şeyle karşılaşmaktadır. Sa'd b. Ebî Vakkâs emirlik binasını inşa ettirmek için Ömer b. Hattâb'tan izin istemiştir. O, halifenin talebine muvafık olacağını beklemektedir. Halifenin tevkî'i ise gizli ve açık olmak üzere iki yönlü gelmiştir. Açık yönüyle halifenin ifadesi, onun yazın sığınağından, kışın soğuktan koruyacak bir bina inşa etme noktasındaki talebine muvafık gözükmektedir. Ancak ifadenin gizli yönüne göre ise halife devletin hazinesini, yani Müslümanlara ait olan beytülmali korumak istemiştir. Halife, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan Müslümanların mallarını saçıp savurma durumuna düşüp İslam'ın emrine muhalif olmaması için harcamada aşırıya kaçmaksızın ihtiyaç miktarında tasarrufta bulunmasını istemiştir.⁴⁸ Burada Ömer b. Hattâb'ın (r.a.) kastettiği bina zahit bir kimseyi güneşin sığınağından ve yağmurun eziyetinden koruyan, meblağ konusunda fazla bir miktar ödemedi ve de gösterişe girmeden yaptırdığı binadır. Aksi olan, yani gösteriş için yapılan binalar ise İslam'ın temel kaidelerine muhaliflerdir. İşte müminlerin emiri bu tevkî' ile bütün İslam beldelerindeki valilerin kendilerine bir metot addedecekleri bir ekonomik kural koymaktadır. Burada söz konusu tevkî', her ne kadar zahirde Sa'd b. Ebî Vakkâs'a yöneltilmiş olsa da, farklı beldelerde görev yapan bütün valilerin de uygulayacağı bir kural niteliğindedir. Bu, zımnında israf ve saçıp savurmayı yasaklayan ve ihtiyacı giderip gayeyi ifa eden şeyle yetinmeyi tavsiye eden bir risaledir. Burada Hz. Ömer, kendisi örnek davrandığı gibi, aile efradından ve valilerinden, bu hususta insanlara liderlik yapmalarını istemiştir. Nitekim onların söz ve eylemleri insanların dikkatini çekmekte olup teba tarafından gözlenmektedir.

Bu tevkî'de gönderici, Müslümanların halifesi Ömer b. Hattâb'tır. Kendisi, güç ve otorite sahibidir. Bu otorite, onun emirler koyup sünnetler meydana getirmesinde kendisini göstermektedir. Bunlara ek olarak; o, fesahat ve beyan sahibidir. Bu sebeple Ömer Faruk, bu tevkî'inde, alıcı üzerinde bir baskı unsuru sayılan yönlendirici stratejisine ve belirli bir işin yapılmasına yönelik yönlendirmesine itimat etmiştir.⁴⁹ Bunu da emir kipi ifade eden ve (ما يَسْتُرُ مِنَ الشَّمْسِ وَيَكُنُّ مِنَ الْمَطَرِ) şeklindeki mevsûle müteallak olarak gelen (ابن) "inşa et" şeklindeki lügavî olarak emir kipiyle yapmıştır. Bunun manası şudur: Bu emir, başı itibarıyla sınırları belli, sonu itibarıyla ise belli şartları olan, muayyen kayıt ve kurallar olmaksızın açık bırakılmış olan bir emir değildir.

⁴⁴ Ahmed b. İbrahim Mustafa Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğatı fi'l-Meanî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, thk. Yusuf es-Şameylî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 173.

⁴⁵ كُنُّ، sığınağı veya soğucu geri çeviren bina ve meskenlerdir. Kelime fiil olarak وَقَدْ كُنُّنَهُ وَكُنُّنَهُ şekillerinde kullanılır. Hadiste 'gizlemek' anlamında كُنُّنَهُ ifadesi kullanılmıştır. كُنُّنَهُ bir şeyi koruyan herhangi bir şeydir. Bu manada كُنُّنَهُ ve كُنُّنَهُ ifadeleri kullanılır. Fiil formunda ise 'Onu bir sığınağa/meskene koydum' anlamında كُنُّنَهُ فِي كُنُّنِهِ ifadesi kullanılır. كُنُّنَهُ الشَّيْءِ، كُنُّنَهُ وَكُنُّنَهُ، كُنُّنَهُ كُنُّنَهُ ve كُنُّنَهُ كُنُّنَهُ ifadeleri 'bir şeyi örtmek' anlamında kullanılmaktadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "lekene", 13/360.

⁴⁶ eş-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, 1/86.

⁴⁷ İbn Abdürabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, 4/206; eş-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, 1/86.

⁴⁸ Deyyûb, *Husûsiyyetu'l-hitâb fi tevkî'âti şadri'l-İslâm*, 209.

⁴⁹ eş-Şehrî, *İstrâtiyyâtü'l-hitâb*, 323.

Zikri geçen tevkî'in alıcısı olan Sa'd b. Ebî Vakkâs ise Halife Ömer b. Hattâb döneminin Kûfe valisidir. Tevkî'lerde alıcıya, metnin taşıdığı fikirleri çözmek ve içerisindeki mevcut istekleri incelemek düşer. Nitekim bu yazılarda gönderici ile alıcı arasındaki ilişki amir memur ilişkisidir. Bu tevkî', bilhassa hitabın sahibinin güç, adalet ve emirlerini yerine getirme noktasındaki kudretiyle meşhurken, emre itaat etmemenin getireceği sorumluluğu yüklememesi ve bir ceza veya azledilme gibi bir durumla karşılaşmaması için Sa'd b. Ebî Vakkâs'a, onu kabulle karşılayıp, gerekliliklerini uygulamasını zorunlu kılmaktadır.

Bu tevkî'de icazın iki türü de (icaz-ı hazif ve icaz-ı kısar) görülmektedir. Halife, az sayıda kelimeyle maksadını veciz bir şekilde ifade etmiş; bununla, bina yapma noktasında aşırı gitmemeyi ve bina yapma ve ihtişam noktasında israf derecesine girmemeyi kastetmiştir. Bina yapmanın amacı açıktır. O da sıcak ve soğuktan korunmaktır. Bu sebeple Halife, binaların bu miktarda olmasını ve bunu aşmamasını tavsiye etmiştir. Hz. Ömer'in ifadesinde yine icaz-ı hazif de görülmektedir. Nitekim kendisi, makablinin delaleti sebebiyle emir fiilini hazf etmiştir. Kelamın takdiri şu şekildedir: (ابن ما يستر من الشمس وابن ما يكتن من المطر) Burada icaz sebebiyle ikinci fiil hazf edilmiştir. Kelamın takdiri diğer ihtimalde ise: (ابن ما يستر من أشعة الشمس وحرها ويقى ويحمي من المطر) şeklindedir.

Görüldüğü üzere bu tevkî', bu gibi metinlerde bulunan meşhur özellikleri cem etmiştir. Bunları; yoğunlaşma, kastedilen manayı ifade etmeye odaklanma, etkide bulunma, edebî eğilim, açık fikirlilik, kapalıktan sakınma ve manevi ta'kîdden uzak durma şeklinde özetlemek mümkündür. Bunlara ek olarak, bu hitap, Râşit Halifeler döneminde hayatın ortaya koyduğu realist hitap türüne dâhil olmakta ve Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerdeki ilahi vahyi ifade eden hitaplara boyun eğme, onlarla doğruya erişme ve onların gerekliliklerini uygulamaya da uymaktadır.

2.1.3. Hz. Ömer'in (r.a.) Mısır valisi Amr b. Âs'a Gönderdiği Tevkî'

Ömer b. Hattâb, Amr b. Âs'tan gelen bir mektuba şu şekilde tevkî'de bulunmuştur: (كن لرعتك كما تحب أن يكون أميرك) "Emirinin nasıl olmasını istiyorsan sen de tebaana karşı öyle ol!"⁵⁰ Bu, Ömer b. Hattâb'tan, Amr b. Âs'a yönelik bir tevkî' olup kendisi bu tevkî'inde onu, verdiği misal ile amel etmeye teşvik etmektedir. Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır: Hitap (metin = tevkî') + Gönderici (Ömer b. Hattâb = Müminlerin emiri) + Alıcı (Amr b. Âs = Mısır Valisi). Bu şekilde metin, Müminlerin emirinin razı olduğu şekilde belli bir bağlam dâhilinde, yine onun belirlediği bir amacı gerçekleştirmek üzere yerine ulaşmıştır.

Bu tevkî'de gönderici, Müslümanların halifesi Ömer b. Hattâb'tır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendisi, güç ve otorite sahibidir. Bu otorite, onun emirler koyup sünnetler meydana getirmesinde kendisini göstermektedir. Bunlara ek olarak; o, fesahat ve beyan sahibidir. Bu sebeple Ömer Faruk, bu tevkî'inde yönlendirici stratejiye itimat etmiştir. Bu strateji, göndericinin maksadını açık bir şekilde ifade etmekle nitelenmektedir. Maksadın açık olması da alıcıda, iletilen mesajın içerdiği hedefe dair bir şaşkınlık oluşmamasını sağlamaktadır. Şüphe yok ki, hitabın kapalı veya birden fazla manaya yorumlanmasının mümkün olması durumunda alıcı göndericinin gayesini yerine getiremeyecektir.⁵¹

Alıcıya gelince; bu örnekte hitaba muhatap olan Ömer b. Hattâb zamanının Mısır valisi olan Amr b. Âs'tır. Kendisi, yüce bir sahabî, tecrübeli bir lider, güvenilir bir elçi ve mesajların amaç ve gayelerini idrak edebilen iyi bir yöneticidir. Bu yazılarda gönderici ile alıcı arasındaki ilişki amir memur ilişkisi olduğu için onun bu tevkî'i kabulle karşılayıp gerekliliklerini uygulaması zorunludur.

(كن لرعتك كما تحب أن يكون أميرك) "Emirinin nasıl olmasını istiyorsan sen de tebaana karşı öyle ol!" ifadesi, sayılı kelimelerden oluşan bir tevkî' olup Müminlerin emiri Ömer b. Hattâb'ın dile döktüğü hedefi gerçekleştirmektedir. Burada icaz söz konusudur ve bu icaz nefislere sevimli gelmektedir.

Görüldüğü üzere bu tevkî', bu gibi metinlerde bulunan meşhur özellikleri cem etmiştir. Bunları; yoğunlaşma, kastedilen manayı ifade etmeye odaklanma, etkide bulunma, edebî eğilim, açık fikirlilik, kapalıktan sakınma ve manevi ta'kîdden uzak durma şeklinde özetlemek mümkündür. Bunlara ek olarak, bu hitap, Râşit Halifeler döneminde hayatın ortaya koyduğu realist hitap türüne dâhil olmaktadır.

İşte bu şekilde Müminlerin emiri, detaya girip sözü uzatmaksızın, kastedilen manayı eda edecek kısa ibarelerle meramını ifade etmek suretiyle icazda bulunmuştur. Müminlerin emiri, Amr b. Âs'tan kendisine verilen makam hususunda emin olmasını, insanlara lütufta bulunmasını, mazluma yardım edip zalimden öç almasını, kibir ve gururdan uzak durmasını ve insanlardan biri gibi olup herhangi bir konuda onlardan ayrışmamasını istemiştir. Yine bu ifadede icaz-ı hazf de söz konusudur. Nitekim Halife, makablinin kendisine delalet etmesi sebebiyle ibareden câr ve mecrûru hazf etmiştir. Kelamın takdiri ise: (كن لرعتك كما تحب أن يكون)

⁵⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/287.

⁵¹ eş-Şehrî, *İstrâtiyyâtul-hittâb*, 327.

لك أميرك) şeklindedir. Bu tevkî'de icazın iki türünü de (icaz-ı hafız ve icaz-ı kısar) görmekteyiz. "İcaz-ı hafız, mananın lafızdan fazla olması ve kelamdan bir şeyin silinmesinin mümkün olmamasıdır. Buna belâğî icaz da denir."⁵²

2.1.4. Hz. Osman'ın (r.a.) Mervân b. Hakem'e Yazdığı Tevkî'

Osman b. Affân (r.a.) kendisine Mervân b. Hakem'i şikâyet eden ve boyunlarının vurulmasını emrettiğini söyleyen kavme şu şekilde tevkî' yazmıştır: (فَإِنْ عَصَوْكَ فُقُلْ إِيَّيَّ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ) "Eğer sana isyan ederlerse 'Ben, sizin yaptıklarınızdan beriyim,' de".⁵³

Ebû Mansur şu sözleriyle es-Se'âlibî bu tevkî'i efendimiz Ömer b. Hattâb'a (r.a.) nispet etmiştir: "Ona Mısır ahalisinden bir grup Mervân b. Hakem'i şikâyet ettikleri bir mektup yazdılar. O da onlara yazdığı mektuba: (فَإِنْ عَصَوْكَ فُقُلْ إِيَّيَّ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ) "Eğer sana isyan ederlerse 'Ben, sizin yaptıklarınızdan beriyim' de"⁵⁴ şeklinde tevkî' yazdı."⁵⁵ Bu tevkî'de halife, şu ayetin içerdiği manayı dile getirmek istemiştir:

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Ey Muhammed! Kendilerini uyarmanı emrettiğim yakın akrabaların sana isyan eder ve putlara ibadet edip Rahman'a şirk koşmak dışında bir şeyi kabul etmezlerse, onlara, Sizin putlara ibadet etmek ve mahlûkatı yaratana isyan etmek türünden 'yaptıklarınızdan beriyim, del!'"⁵⁶

Âlûsî (öl. 1270/1854) ayetin tefsirinde şöyle demiştir:

"Zahir olan, (عَصَوْكَ) ifadesindeki merfû zamirin Nebi (s.a.s.) tarafından uyarılanlara dönmesidir ki bunlar da onun aşiretidir. Yani ayetin manası şu şekildedir: 'Eğer onları uyarmandan sonra sana isyan eder, tabi olmazlarsa onlara 'Ben sizin yaptıklarınızdan' veya 'Allah'tan başkasına dua etmenizden beriyim' de' Ayetin bağlamının mefhumu da zamirin kâfirlerle dönmesini caiz kılmaktadır. Yine, ayette geçen bu zamirin peygambere tabi olan Müminlere döndüğü de söylenmiştir. Bu durumda ise ayetin manası şu şekilde olmaktadır: "Ey Muhammed! Eğer onlar, seni tasdik edip sana iman ettikten ve görüşlerine katıldıktan sonra hükümler ve İslam'ın fer'leri konusunda sana isyan ederlerse 'Ben, sizin yaptığınız isyanlardan beriyim' de; yani, buna razı olmadığını göster ve bunu reddet!"⁵⁷

Tevkî'de geçen (فَإِنْ عَصَوْكَ فُقُلْ إِيَّيَّ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ) cümlesi, âyet-i kerime olup, Mervân b. Hakem'i şikâyet eden bir kavme Hz. Osman tarafından yazılan yazıyı ifade etmektedir.

Ayetin zahiri Allah'ın emirlerine ve yeni dinin kural ve yasalarına davet etmektedir. Bu tevkî' yazıldıktan sonra Mervân b. Hakem'in durumu o veya bir başkası tarafından kendisine yapılan muhalefeti ortadan kaldıran Allah'a havale edilmiştir. Halife, bu tevkî'i ile dolaylı bir şekilde ona İslam'ın esaslarının dışına çıktığından haberdar olduğunu bildirmiş ve onu doğru yola geri çevirecek olan yolu ona sunmuştu. Bu tevkî', alametlerin buluşma noktası ve haber verme ve öğretim şeklindeki iki önemli görevi haiz olan hitabî diyaloglardan sayılmaktadır. Tevkî', dinî manalar taşıyan siyasi bir hitapla ileri derecede yoğunlaşması ve konuyu edebî istismara açık bırakacak ilham verici niteliği sayesinde edebî hitaba dönüşmektedir. Bu şekilde de tevkî'lerdeki diyalogların yapıcı diyaloglar olduğu kesin bir şekilde ortaya konulmaktadır. Yapıcı diyaloglar ise her bilginin temelini teşkil etmektedir.⁵⁸

Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır: Hitap (metin = tevkî') + Gönderici (Osman b. Affân = Müminlerin emiri) + Alıcı (Mervân b. Hakem = Vali) İşte bu şekilde metin, Müminlerin emirinin razı olduğu şekilde belli bir bağlam dâhilinde, yine onun belirlediği bir amacı gerçekleştirmek üzere yerine ulaşmış olmaktadır.

Görüldüğü üzere burada tevkî', Kur'an'dan bir ayetin bir cüzü üzerinden varit olmuştur. Hakikatte bu da tevkî' ashabının adet edindiği bir durumdur. Nitekim Kur'an-ı Kerim birçok tevkî'in asıl kaynağı olmuştur. Burada ayet-i kerime bir istihsân ya da bir manayı desteklemek üzere varit olmamıştır. Ayet, burada bizzat tevkî'in kendisidir. Onunla birlikte bir hikmet ya da ondan öte bir hikmet yoktur. Ayet, burada tevkî' içerisine tazmin edilmiş değildir. Aksine, burada ayet-i kerime bizzat tevkî'in bir parçası ve mührü olmuştur. Bu, kısa ama Müslümanlar arasında bilinen bir ayet olup kelime oyunu yapıp direktmeksizin tutumunu ve nihai görüşünü ifade etmektedir.

⁵² Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğatı*, 198.

⁵³ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/287; Şafvet, *Cemheretü resâil*, 1/530.

⁵⁴ eş-Şuarâ 26/216.

⁵⁵ eş-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, 1/86.

⁵⁶ Muhammed b. Cerîr eî-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420), 19/411.

⁵⁷ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali 'Abdülbârî' Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 10/133

⁵⁸ Deyyûb, *Husûsiyyetu'l-hitâb fi tevkî'âti şadri'l-İslâm*, 205.

Kur'an'ın edebî tevkî' sanatına, özellikle de İslam devletinin doğuşu sırasında bariz bir etkisi olmuş ve tevkî'in Kur'an'ın manalarıyla olan irtibatı ve onun belâgat ve üslup parıltıları artmıştır. Kur'an, misal almak isteyenler için bir icaz örneğidir. Yine Kur'an isteyenler için uzun açıklamalar, tefsirler ve izahları bünyesinde barındırmaktadır.

Kur'an'ın etkisi, onun bazı ayetlerinin, üzerine ekleme yapılmaksızın tevkî' olarak kullanılmasında kendini göstermektedir. Nitekim ayetler maksada derin bir şekilde delalet etmektedirler.

Kur'an-ı Kerim ayetleri, gece gündüz demeden okunmaktaydı. İnsanlar devamlı onu okuyor, ders yapıyor ve birçok yerde onu örnek alıyorlardı. Çünkü onda tabi olunması gereken bir düstur, peşinden gidilmesi gereken bir fasih Arapça bulmuşlardı. Onun belâğat üslupları, ediplerin yazıları ve şairlerin nazımları üzerine kurulmuş olan açık tesirini görmemize şaşmamak gerekir.⁵⁹

Bu ayette manada bir ihlal bulunmaksızın icaza dayanan belâğî hitap ön plana çıkmaktadır. Nitekim Halife, bu ifadesinde maksadını, alıcının anlamasını sağlayacak az sayıda kelimeyle veciz bir şekilde ortaya koymuştur. Bu da akrabalık ilişkilerini kesmek dışında onların yaptığı amellerin hepsinden beri olduğunu ifade etmektedir. Nitekim herhangi bir toplumun yaptığı işlerden beri olduğunun ifade edilmesi onlarla tümünden ilişkilerin kesilmesi anlamına gelmemektedir. Aksine, yaptıklarından pişman olup rüşte dönmelerini sağlamak için onlara devamlı surette nasihat etmek gerekir. İşte bu, Allah'ın, kendisine isyan eden kavmine, kendilerinden beri olduğunu söylemesini emrettiği peygamberine olan buyruğudur. Halife de aynı şekilde buna kıyasta bulunmuş ve Mervân b. Hakem'in zulmünü şikâyet eden kavme yazdığı mektupta (فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ) "Eğer sana isyan ederlerse 'Ben, sizin yaptıklarınızdan beriyim' de." ayetiyle tevkî' yazmış, bağı koparmayı emretmemiş, kötü amellerinden beri olduğunu ifade etmelerini emretmiştir.

2.1.5. Hz. Osmân'ın (r.a.) Fakirlikten Şikâyet Eden Bir Adama Yazdığı Tevkî'

Osmân b. Affân (r.a.) fakirlikten şikâyet eden bir adamın kıssasına şu tevkî'de bulunmuştur: (قد أمرنا لك بما يقيمك، وليس في مال) "Seni ikame edecek kadar malın sana verilmesini emrettik. Bununla birlikte Allah'ın malında israfçıya bir fazilet yoktur."⁶⁰

Halife Osman (r.a.) ihtiyaç sahibi bir kimsenin kendisine gönderdiği mektuba yazdığı cevabın alt kısmında şu şekilde tevkî'de bulunmuştur: (قد أمرنا لك بما يقيمك، وليس في مال الله فضل للمسرف) "Seni ikame edecek kadar malın sana verilmesinin emrettik. Bununla birlikte Allah'ın malında israfçıya bir fazilet yoktur."

Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır: Hitap (metin = tevkî') + Gönderici (Osman b. Affân = Müminlerin emiri) + Alıcı (ihtiyaç sahibi = avam halktan biri). İşte bu şekilde metin, Müminlerin emirinin razı olduğu şekilde belli bir bağlam dâhilinde, yine onun belirlediği bir amacı gerçekleştirmek üzere yerine ulaşmış olmaktadır.

Örnek tevkî' metni, mufarakaya yani paradoksa dayanmaktadır. Şöyle ki, alıcı beklediği bir şeyle karşılaşmaktadır. Kendisi Müminlerin emiri Osman b. Affân'a fakirlik ve muhtaçlığını şikâyet etmekte ve onun kendisine, fakirlikten korkmayan kimse gibi başta bulunacağını düşünmektedir. Bununla birlikte Halifenin tevkî'i gizli ve açık olmak üzere iki yönlü gelmiştir. Açık yönüyle Halife ölmeyeceği kadar onun ihtiyaçlarını ona vermektedir. Gizli yönüyle ise beytü'l-malin sorumlusunu israftan sakınmaya, Müslümanların beytü'l-malini korumaya, israfa ve savurganlığa girmeksizin, hibede abartıya da kaçmaksızın yalnızca ihtiyaç miktarı kadar tasarrufta bulunmaya yönlendirme söz konusudur.⁶¹

Müminlerin emirinin yukarıda zikredilen tevkî'i ile valilerin kafalarının karıştığı durumlarda takip edecekleri ekonomik bir kural tesis edilmiş olmaktadır. Bu sebeple bu tevkî', her ne kadar zahirinde bu ihtiyaç sahibi adama yöneltilmiş olsa da hangi türde olursa olsun ihtiyaç sahibi herkese yöneltilmiş sayılmaktadır. Bu, zımında Müslümanların beytü'l-malini koruma, harcama esnasında israf ve savurganlıkta bulunmama, ihtiyacı giderecek, amacı gerçekleştirecek miktarla yetinmeye teşvik etmektedir.

Görüldüğü üzere bu tevkî', bu gibi metinlerde bulunan meşhur özellikleri cem etmiştir. Tevkî'ler çok kısa edebî metinler olduğu için kastedilen manayı ifade etmeye odaklanma, etkide bulunma ve edebî eğilim bu türün en bariz özelliklerinden sayılmaktadır. Yine bu türün en bariz diğer özellikleri semboller kullanmak, paradoksa dayanmak, metinlerarasılığa başvurmak ve her metni kültür seviyesine göre yorumlayacak olan alıcının zekâ seviyesine hitap etmektir.⁶²

⁵⁹ Tâhâ Muhsin, "el-Şur'ânü ve't-tevkî'" *Mecelletü Câmîatu Musul*, Külliyyetü'l-Âdâp (Haziran, 1975).

⁶⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 4/287.

⁶¹ Deyyûb, *Husûsiyyetu'l-hitâb fi tevkî'âti şadri'l-İslâm*, 205.

⁶² es-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, 1/86.

(قد أمرنا لك بما يقيمك، وليس في مال الله فضل للمسرف) “Seni ikame edecek kadar malın sana verilmesini emrettik. Bununla birlikte Allah’ın malında israfçıya bir fazilet yoktur.” Bu tevkî’de müminlerin emiri, meramını kısa ibarelerle ifade etmek suretiyle icazda bulunmuş ve bu şekilde hibede israf derecesine düşmemeyi amaçlayarak icâz-ı hazfta bulunmuştur. “Sana sadece seni ikame edecek kadarının verilmesini emrettik. O, bu sınırı geçmeyecektir.” ifadesinden de anlaşılacağı üzere hibede bulunmanın gayesi açık ve bellidir.

2.1.6. Hz. Hüseyin’in Babası Hz. Ali’ye (r.a.) Yazdığı Tevkî’

Hz. Hüseyin, Hz. Ali’ye Osman b. Affân ile ilgili bir meselede bir mektup yazmış, Hz. Ali (r.a.) da ona şu şekilde tevkî’ yazmıştır: (رَأَى الشَّيْخَ حَيْرٌ مِنْ مَشْهَدِ الْعَلَامِ) “İhtiyarın görüşü, çocuğun gözle görmesinden hayırlıdır.”⁶³

Sahbân Vâil şöyle demiştir: “Akıl tecrübeyledir. Çünkü içgüdünün aklı deneyimin aklına bir basamaktır.” Ali b. Ebî Tâlib de bu sebeple (رَأَى الشَّيْخَ حَيْرٌ مِنْ مَشْهَدِ الْعَلَامِ) “İhtiyarın görüşü, çocuğun gözle görmesinden hayırlıdır.” demiştir. Akıllı kişiye düşen konuşma anını bilmesi, dilini tutması ve kendi işine yönelmesidir.

Hasan el-Basrî şöyle demiştir: “Akıllı kimsenin dili kalbinin arkasındadır. O, konuşmak istediğinde düşünür. Söyleyeceği şey lehine ise söyler, aleyhine ise susar. Ahmak kimsenin kalbi ise dilinin arkasındadır. O da bir şey söylemek istediğinde söyler. Bir şey onun lehine ise susar, aleyhine ise söyler.”⁶⁴

Bir meselde şöyle denilmektedir: “Kadim yolla rekabet et veya bırak!” Yani savaş yaptığında yaşı ilerlemiş ve tecrübe sahibi kimselerden yardım al. Çünkü ihtiyarın görüşü çocuğun gözle görmesinden hayırlıdır. Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Tâlib verilen tevkî’i oğlu Hüseyin’in –Hasan olduğu da söylenmiştir– Hz. Osman ile ilgili bir konuda kendisine yazdığı mektuba cevap olarak yazmıştır. Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır: Hitap (metin = tevkî’) + Gönderici (Ali b. Ebî Tâlib = Müminlerin emiri) + Alıcı (Hüseyin b. Ali = oğlu) İşte bu şekilde metin, Müminlerin emirinin razı olduğu şekilde belli bir bağlam dâhilinde, yine onun oğluna ulaşmasını istediği belli bir amacı gerçekleştirmek üzere yerine ulaşmış olmaktadır.

Tevkî’lerde bulunan en güzel şey muhtemelen bu yazıların alıcıya büyük bir değer atfetmesidir. Nitekim tevkî’i yazan kimse belli bir derecede zekâsını ortaya koymakta, bu da bilmukabil alıcı tarafından tevkî’in anlaşılabilmesi için aynı zekâyı gerekli kılmaktadır.

Müminlerin emirinin oğluna yazdığı bu tevkî’i, şunları ihtiva etmektedir: Müminlerin emiri, murad ettiği bir konuda oğluyla diyalog kurmuş ve onun; yaşlıların, görüşleri ne olursa olsun hayatları boyunca karşılaştıkları çok sayıda tecrübeleri sebebiyle doğruya isabet etmeye daha yakın olduklarını anlamasını sağlamıştır.

Tevkî’ler çok kısa edebî metinler oldukları için kastedilen manayı ifade etmeye odaklanma, etkide bulunma ve edebî eğilim onların en bariz özelliklerinden sayılmaktadır. Bunlar da tevkî’ hitaplarının içeriğinden konuşmayı bizlere mümkün kılmaktadır.

Görüldüğü üzere bu tevkî’, bu gibi metinlerde bulunan meşhur özellikleri cem etmiştir. Bunları, yukarıdaki tevkî’de güdülen düşünceler noktasında; kastedilen manayı ifade etmeye ileri düzeyde odaklanma, mana üzerinden meydana gelen edebî eğilim ve ileri derecedeki açık fikirlik şeklinde özetlemek mümkündür.⁶⁵

Bu tevkî’de de yine icaz-ı kısar bulunmaktadır. Nitekim Ali (r.a.), oğlundan anlamasını istediği hususu kastedilen manayı ifade edecek kısa ve veciz ibarelerle ifade etmek suretiyle icazda bulunmuştur. Hz. Ali, oğluna, yaşça büyük olanların İslam nezdinde saygıyı hak ettiklerini ifade etmiştir. Onun yüce konumu ve Müslümanların halifesi oluşu bir tarafa asla onun değerini hafife almak caiz değildir. İşte bu, Hz. Ali’nin oğluna, büyüklere saygı gösterilmesi hususunda verdiği bir derstir. Özellikle de bu dersi veren, yüce bir konuma sahiptir. Hz. Ali’nin bu tevkî’i, Nebî’nin (s.a.s.) şu hadisine dayanmaktadır: “Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı göstermeyen, iyiliği emredip kötülükten nehiy etmeyen bizden değildir.”⁶⁶

Hikmet, tecrübenin arttırdığı bir tevkî’dir. Hikmet sahibini içindeki itici güç nasihat etmeye, tecrübesini ifade etmeye, az sayıda kelime ve meramını ifade eden sağlam ibarelerle geçmiş nesillerin deneyimlerini, yaşamaya ve hayatla ilgili işlere dair haberleri gelecek nesillere ileten ögüdüne yoğunlaşmaya yönelir.⁶⁷

⁶³ eş-Seâlibî, *Hâşş’u’l-hâşş*, 1/86.

⁶⁴ İbn ‘Abdürabbih, *el-İkdu’l-ferîd*, 2/104.

⁶⁵ Deyyûb, *Husûsiyyetu’l-ĥitâb fi tevkî’âti şadri’l-İslâm*, 211.

⁶⁶ Muhammed b. ‘İsâ Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1988), 3/386.

⁶⁷ ‘Ali Aĥmed b. Yusuf Ebû Zeyd, *Dirâsetün uslûbiyye fi âşârihi’n-neşriyye* (Kahire: Dârü’l-Maarif, 1997), 82.

2.1.7. Hz. Ali'nin (r.a.) Husayn b. Munzir'e Yazdığı Tevkî'

Husayn b. Munzir, Siffin Savaşı'nda Hz. Ali'ye: "Ey Müminlerin emiri! Rabî'a'da kılıçlar hızlandı. Özellikle de onlardan köle olanlarda" deyince Müminlerin emiri ona, (بَقِيَّةُ السَّيْفِ أُمَّيْ عَدَدًا) "Kalan kılıçlar sayı bakımından daha bitiricidir." metnini içeren bir tevkî' göndermiştir.⁶⁸ İbn Abdürabbih'in naklettiği ikinci rivayette ise (بَقِيَّةُ السَّيْفِ أُمَّيْ عَدَدًا، وَأَطْيَبُ وِلْدًا) "Kalan kılıçlar sayı bakımından daha bereketli, asker bakımından daha iyidir." demiştir.⁶⁹

Yukarıda geçen tevkî'in metni (بَقِيَّةُ السَّيْفِ أُمَّيْ عَدَدًا) "Kalan kılıçlar sayı bakımından daha bitiricidir." şeklindedir. Metin üzerindeki bağlantı şu şekilde kurulmaktadır:

"Zikri geçen tevkî' tasvire dayanmakta ve gerçek anlamından uzaklaşmayı temsil etmektedir. Çünkü mana itibariyle hayal ve vakıyı aşmakta, yoğunlaşma, sembol kullanma ve etkide bulunmaya dayanmaktadır. Şiir olsun nesir olsun şiir özelliği taşıyan her yazı türünde şiir özelliği bulunmaktadır. Bu da birkaç unsurun bir araya gelmesiyle meydana gelmektedir. Tasvirde bulunma, manaya yoğunlaşma, okuyucuya etki etme ve paradoksal anlatım bu unsurlardandır. Bu unsurlar da zikri geçen tevkî'de bulunmaktadır. Nesir ve şiirin özelliklerini bir araya getiren bu üslup özellikle de Arapların belâgat ehli olduğu da göz önünde bulundurulduğunda alıcının ufkunu genişleten bir saha sayılmaktadır. Bu şekilde metnin düşüncesi zihinlerde daha da sabit kılınmakta ve alıcı tevkî'in gayesini anlama noktasında keşfe teşvik edilmektedir."⁷⁰

(بَقِيَّةُ السَّيْفِ أُمَّيْ عَدَدًا) ifadesi, kanaatimizce paradoksa dayanan bir tevkî'dir. Nitekim Hüseyin b. Münzir Rabî'a'da çok sayıda insanın ölmesinden yakınmaktadır. Bu, insanlardan çoğunun bu çarpışmada öldükleri anlamına gelmektedir. Ancak Müminlerin emirinin gönderdiği tevkî', Hüseyin'in beklediğinden farklı bir şekilde gelmiştir. Zira o, halifenin kendilerine bir destek göndereceğini veya kendilerini kalanları kurtaracak bir hamle geliştirmeye yönelteceğini ummuştur. Müminlerin emirinin cevabı ise "Kalan kılıçlar sayı bakımından daha bitiricidir." şeklinde olmuştur.

Zikredilen metinde bir paradoks bulunmaktadır. Savaşa gidenlerin çoğu, savaşta mahir kimselerdir, yani seçkin kişilerdir. Savaşa katılanlar, canlarını cennet karşılığında Allah'a sattıkları için, Allah'a da en yakın olanlardır. Böyle bir anlayışa sahip cesur kişilerin nezdinde hayat ve ölüm birdir. Kendilerine şerefli bir hayat ya da ardından ebedî cennetin vaat edildiği ölüm vardır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah, müminlerden cennet karşılığında mallarını ve canlarını satın almıştır..."⁷¹ Hz. Ali'nin gönderdiği tevkî', yeni asker göndermeyi reddetmektedir. Böylece düşmana karşı cesurca çarpışan bu az sayıdaki Müslümanlar savaşta şehit olsalar da, Allah'ın onlara vaat ettiği cennete kavuşacaklardır. Geride kalıp savaşa katılmayanlar ise neslin devamına katkı sağlayacaklardır. Böylece Müslümanlar nicelik bakımından artacak, nitelik bakımından da temiz ve bereketli bir geleceğe sahip olacaklardır.

Sonuç

Bu araştırma, Hulefâ-yi Râşidîn'in (r.a.) tevkî' örneklerindeki delalet ve analitik bağlamları incelemiştir. Araştırma neticesinde tevkî'lerin manaya odaklanma ve yoğunlaşma şeklinde bir kalıp etrafında dönen, süzölmüş güzel lafızlara ve lafzın açıklığı ve mananın edebî yönünü cem eden üretken ve canlı bir dil meydana getirme noktasında ilham kaynağı niteliğindeki kelimelere dayanan ve böylece mesel konumuna giren faydalı cümleler olduğu ortaya çıkmıştır.

Halifelerin tevkî' metinlerini, söz konusu metinlerin bağlamları ve üretim sahalarıyla uyumlu olacak şekilde; bilgelik, ikna, îcâz, telkin, yoğunlaşma, açık fikirlilik ve kapalıktan kaçınmayla birlikte bir hedefe uygun olarak oluşturdukları görülmüştür. Bu şekilde de onlar, birçok siyasi ve toplumsal meseleyi çözme noktasında bu tevkî'leri belli bir hedef doğrultusunda kullanmışlardır.

Râşit Halifeler, tevkî' sanatının yayılmasına katkı sağlamışlardır. Bu da Araplara ait asil bir nesir sanatının hayır kapılarını açmıştır. Tevkî'ler, İslam'ın ruhunu taşımış ve yazarlarının adalet, kararlılık ve ilim noktasında gizli kalan kişisel yönlerini ortaya koymuştur.

⁶⁸ eş-Seâlibî, *Hâşş'u'l-hâşş*, 1/86.

⁶⁹ İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 1/94.

⁷⁰ Deyyûb, *Husûsiyyetu'l-hitâb fi tevkî'âti şadri'l-İslâm*, 211.

⁷¹ et-Tevbe 9/111.

Tevkî'ler, İslam devletindeki siyasi durumu en doğru şekilde tasvir etmişlerdir. Bu, halife ve valilerin tevkî'lerinin içerdiği birçok fikri sahada kendini göstermektedir. Bunlar, halife ile tebaasının ve valiler ile işçilerinin ilişkilerini tasvir etmişlerdir. Tevkî'ler, adalete, istikamete, işlerin yönetilmesine ve hikmete davet etmişlerdir.

Geçen ifadelerimizden şunları mülâhaza etmekteyiz: Tevkî'ler, Râşit halifelerden, ediplerin belâgati, veciz ifade ve doğruya isabet gibi vasıflarla miras kalmıştır. Bunlar, Kur'an'dan, mesellerden ve hikmetten alınmış ifadelerdir. Hadis-i şerif ve Arap şiirinden ilham alınarak yazılmış tevkî'lere denk gelmemekteyiz. Bu da bu asırdaki tevkî'lerin çoğunun zayı olduğunu göstermektedir.

Yukarıda tahlil edilen tevkî'ler, halife ile tebaasının arasındaki güçlü bağı ortaya koymaktadır. Onlar, savaş ve beldelerin valiliği hakkında halifeye danıştıkları gibi, bina inşa edilmesi ve devlet işleri hakkında da danışmışlardır. Sonraki asırlarla karşılaştırıldığında İslam'ın ilk döneminde kaleme alınan tevkî'lerin son derece az olduğu görülmektedir. Belki de bunun sebebi bu edebî sanatın o zamanlar başlangıç evresinde bulunmuş olmasıdır. Tevkî'ler, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bilinen edebî türlerdir. İlk tevkî' yazan halife ise Hz. Ebû Bekir olmuştur.

Kaynakça

- Ahmed Zeki Şafvet. *Cemheretü resâilil-'Arap fi 'Uşûri'l-'Arabiyyeti'z-Zâhira*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi. ts. Âlûsî, Şihâbuddîn Maḥmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-'azîm ve's-Seb'i'l-meşânî*. thk. Ali 'Abdülbarî' Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- Berhûme, İsa. "Temessûlâtü'l-luğa fi'l-ḥitâbi's-siyâsî". *'Alemlü'l-Fikr Dergisi* 1/36, (Temmuz 2007), 117-162.
- Demirayak, Kenan. "Arap Edebiyatında Bir Edebi Nesir Türü Olarak Tevki'at". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 0/22 (Ocak 2013), 169-183.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Uyûnü'l-aḥbâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418.
- Deyyûb, Semer. "Ḥusûsiyyetu'l-ḥitâb fi tevkîâtî şadri'l-İslâm". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-luğabiyye ve'l-edebîyye* (Haziran 2014), 201-215.
- Ebû 'Arkûb, İbrahim. *el-İttisâlu'l-insânî ve devruhu fi tefâ'ulî'l-ictimâ'*. Ürdün: Amman, Dâru Mecdulâvî, 1993.
- Ebû Zeyd, Ali, Ahmed b. Yusuf el-Kâtib el-Vezîr. *Dirâsetün uslûbiyye fi âşârihi'n-neşriyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1997.
- ed-Durubî, Muhammed-Cerrâr, Şalâh. *Cemheretü tevkî'âtî'l-'Arap*. Ebûzabâ: Nâdî Turâsî'l-İmârât, 2001.
- el-Âbî, Ebu Sa'd Manzûr b. el-Hüseyn. *Nesru'd-Durr*. thk. Komisyon. Kahire: *el-Heyetu'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitap*, 1990.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384.
- el-Ceşşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh. *el-Vuzerâ ve'l-Küttâb*. thk. Abdillâh İsmail es-Şâvî. Mısır: Matbaatu Ahmed Hanefî, 1938.
- el-Yusûf, Nûruddîn. *Zehrü'l-Ekem fi'l-Emsâli ve'l-hikem*. thk. Muhammed Haccî, Muhammed el-Ahdar. Mağrip: Dâru's-Sekâfe, 1401.
- eş-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Hâşş'u'l-hâşş*. thk. Sâdık en-Nekvî. Hindistan: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyyeti bi Haydarâbâd, 1984.
- eş-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Hâşş'u'l-hâşş*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât.
- eş-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Letâifu'l-luḫf*. thk. Ömer el-Es'ad. Beyrut: Dâru'l-meysere, 1987.
- eş-Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Tuḫfetü'l-vuzerâ*. thk. Habib Ali er-Râvî ve İbtisâm es-Saffâr. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, Matbaatu'l-'Ânî, 1977.
- eş-Şehrî, Abdülhâdî. *İstrâtiçiyâtü'l-ḥitâb: Mukârebetun luğabiyye tedâvuliyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1985.
- eṭ-Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420.
- Fâ'ûr, Münîre. "Fennü'l-icâz fi edebî't-tevkî'ât". *et-Turâsu'l-'Arabî Dergisi* 123/31 (Ekim 2012), 87-106.
- Ferrûḫ, Ömer. *Tariḫü'l-edebî'l-'Arabî (el-'Asru'l-'Abbâsî)*. Beyrut: Dârü'l-'İlmi li'l-Melayîn. 1981.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhr Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Ḳâmusu'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Hamevî, Yâkût Şihâbuddin. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim Mustafa. *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bed'*. thk. Yusuf es-Şameylî. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-'İkdu'l-ferîd*, thk. Ahmed Emîn. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1965.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü Mekâyîsî'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Harun. Kahire: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Halebî, 1969.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Âmir Ahmed Ḥaydar. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Edebiyatında Tevkî'ât ve Edebî Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 90-98.
- Jackobson, Roman. *Ḳadâye şiriyye*. çev. Muhammed el-Vâlî. Mağrip: Les Éditions Toubkal, 1988.
- Ḳaddûm, Maḥmûd. *Taḫlîlu'l-hitâbi'n-nebevî li'l-mer'eti: Dirâsetün Lisâniyye İctimâ'iyye*. Ürdün: Ammân, Dâru Kunûzi'l-Maâriife: 2016.
- Kafes, Mahmut. "Arap Edebiyatında Tevki'". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/31 (Şubat 2015), 111-118.

- Kalkaşendî, Aḥmed İbn Ali. *Şubhu'l-A'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. Kahire: Vizâretü'l-irşâdi'l-kavmî, 1963.
- Kaplangöz, Zahit. *Arap Edebiyatında Tevkiat (Emevî Dönemi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbihi ve naḳdihi*. thk. Muḥammed Muhiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- Matpan, Ebubekir. "Arap Edebiyatında Tevkîât (Sadru'l-İslâm Dönemi)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/12 (Bahar 2021), 76-92.
- Mennâ', Hâşim- Yâsîn Me'mûn. *en-Neşrû fi 'l-aşri'l-Abbâsî*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1999.
- Muḥsin, Tâhâ. "el-Ḳur'ânu ve't-tevkî". *Mecelletü Câmiatu Musul: Külliyyetü'l-âdâp*, Haziran, 1975.
- Selâme, Abdülhâfız. *Vesâilü'l-ittisâl ve't-teknûlûciyâ fi't-ta'lim*. Ürdün: Ammân, Dârü'l-Fikr, 1998.
- Tirmizî, Muḥammed b. 'İsa. *el-Câmi'u'l-kebir Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İsa Mesih'in Çarmıhtaki Yaraları: Hıristiyanlıkta Stigmata Anlayışının Tarihsel Gelişimi ve Türleri

The Wounds of Jesus Christ on the Cross: Historical Development and Types of Stigmata Understanding in Christianity

Zekiye Sönmez

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi

Dinler Tarihi Bilim Dalı

Assist. Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

Department of History of Religions

Afyonkarahisar, Türkiye

zsonmez@aku.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1672-4823

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 28 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 11 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 83-100

Cite as/Atıf: "Sönmez, Zekiye. "İsa Mesih'in Çarmıhtaki Yaraları: Hıristiyanlıkta Stigmata Anlayışının Tarihsel Gelişimi ve Türleri [The Wounds of Jesus Christ on the Cross: Historical Development and Types of Stigmata Understanding in Christianity]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 83-100.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1064758>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Zekiye Sönmez).

Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

The Wounds of Jesus Christ on the Cross: Historical Development and Types of Stigmata Understanding in Christianity

Abstract: With a crown of thorns on his head, nails on his hands and feet, and a spear wound on his chest, "Jesus Christ of Nazareth Crucified" has occupied Christians for hundreds of years and continues to do so. All Christian faith revolves around this symbolized event, or "Jesus Christ, who sacrificed himself on the cross for the salvation of sinful mankind." According to Christianity, Jesus Christ suffered while sacrificing himself for humanity on the cross, and as a result, some wounds occurred on his body. Christians, especially Catholics, are of the opinion that these wounds of Christ can occur spontaneously on chosen people or through spiritual devotion or meditation that a person establishes with Jesus. In this context, in our article; the subject of "Christian stigmata", which is used in the history to stigmatize different groups such as criminals, prisoners, slaves and sinners, but is associated with the wounds of Jesus Christ on the cross and the emergence of these wounds on the body of chosen people as a grace of God, will be discussed. The aforementioned wounds of Christ have been interpreted by Christians in different ways, such as eliminating the existence of sin, God's divine love and saving action towards man, alleviating the suffering of the poor, and a source of food for believers. In addition to these interpretations, Christ's whole life, especially his suffering on the cross and the wounds on his body, was considered an event to be emulated or imitated. Because from this aspect, Christ was seen as a "model savior" and since the first centuries, Christians tried to feel his suffering on the cross and to create his wounds on their bodies by taking his wounds as an example. In this context, Paul's statement in Galatians 6:17, which took Jesus Christ as an example, "... because I carry the wounds of Jesus on my body" has been influential in the emergence and spread of the concept of stigmata in Christianity. The mentioned expression of Paul has been interpreted by some Bible commentators such as Marius Victorinus and Jerome as sometimes physical wounds similar to those on the body of Jesus, sometimes the distress and persecution of his opponents while spreading the message of Christ, and sometimes both. Although his words have been interpreted in different ways, Paul was accepted as the first person to bear the stigmata of Christ by Christians, and he was followed centuries later by Francis of Assisi in 1224 and others. Three types of stigmata in Christianity are mentioned as follows: "Dominical stigmata", which refers to the physical wounds of Christ on his body when he was on the cross, and "Pauline stigmata" which corresponds to the material and spiritual troubles Paul experienced while serving to Christ, and the troubles and difficulties which individual experienced while serving to Christ is "personal stigmata". However, there are other types of stigmata, which we can call the interpretation of these stigmata types and their adaptation to religious life. As a matter of fact, in the Middle Ages, the stigmata of Christ was identified with the "pallium" worn by the Popes and "tonsure", a form of shaving, by the Papacy, and this was used as a tool of authority. This stigmata, symbolizing papal authority, has been important in the appointment of archbishops and bishops. Besides, in the 11th and 12th centuries, the concept of stigmata also emerged in monastic communities and the idea of "personal stigmata" was associated with monastic life, especially by Peter Damian. In this context, the ideal priest and nun were seen as bearers of the stigmata of Christ. In addition, in the Middle Ages, the "eschatological stigmata" was also on the agenda with the effect of the discourse of the Pope Urban II in the context of encouraging the First Crusade. In this sense, the cross marks in the form of tattoos, especially on the corpses of the soldiers who participating in the First Crusade, were accepted as the proof of salvation, and the cross marks on the corpses of some deceased clergymen were accepted as stigmata, an indicator of their sainthood status. As a result, the understanding of stigmata in Christianity, arising from Paul's discourse, has become an agenda in the Christian world, mostly in the Middle Ages and partly in the 20th century and later. In addition, it has been determined that the stigmata of Jesus Christ can arise spontaneously on the bodies of the chosen people as a sign of divine grace, or it can be experienced neurologically or psychosomatically, corresponding to the conscious-unconscious learning and beliefs of the person. However, in the Middle Ages, it was understood that the Papacy interpreted the stigmata of Christ in line with its own religious understanding and purposes and used it as a tool of authority.

Keywords: History of Religions, Stigmata, Wounds of Jesus Christ, Paul, Francis of Assisi, Cross.

İsa Mesih'in Çarmıhtaki Yaraları: Hıristiyanlıkta Stigmata Anlayışının Tarihsel Gelişimi ve Türleri

Öz: Kafasında dikenli taç, el ve ayaklarında çiviler ve göğsündeki mızrak yarasıyla "Haça Gerilmiş Nasıralı İsa Mesih", Hıristiyanları yüzlerce yıldır meşgul etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Bütün Hıristiyan inancı, sembolleştirilen bu olay ya da "günahkâr insanlığın kurtuluşu için kendisini çarmıhta feda eden İsa Mesih" merkezinde dönmektedir. Hıristiyanlığa göre İsa Mesih çarmıhta insanlık için kendini kurban ederken ıstırap çekmiş ve buna bağlı olarak bedeninde birtakım yaralar oluşmuştur. Hıristiyanlarda, özellikle de Katoliklerde, Mesih'in bu yaralarının, seçilmiş kimseler üzerinde kendiliğinden veya kişinin İsa'yla kurduğu manevî bağlılık veya meditasyon yoluyla ortaya çıkabileceği kanaati hakimdir. Bu çerçevede makalemizde; tarihte suçlular, esirler, köleler ve günahkârlar gibi farklı grupları damgalama manasında kullanılan, ancak Hıristiyanlıkla birlikte İsa Mesih'in çarmıhtayken

bedeninde oluşan yaraları ve bu yaraların Tanrı'nın bir inayeti olarak seçilmiş kişilerin vücudunda ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilen "Hıristiyanlıktaki stigmata" konusu üzerinde durulacaktır. Mesih'in söz konusu yaraları, Hıristiyanlarca günahın varlığını ortadan kaldırma, Tanrı'nın insana karşı ilahî sevgisi ve kurtarıcı eylemi, yoksulların acılarını hafifletme ve inananlar için besin kaynağı gibi farklı şekillerde yorumlamıştır. Bu yorumların yanı sıra, Mesih'in bütün hayatı, özellikle de çarmıhtaki ıstırapı ve bedenindeki yaralar, örnek alınması veya taklit edilmesi gereken bir olay olarak kabul edilmiştir. Zira bu yönüyle Mesih, "model kurtarıcı" olarak görülmüş ve ilk yüzyıllardan itibaren Hıristiyanlar, onun çarmıhtaki ıstırapını hissetmeye ve yaralarını örnek alarak bedenlerinde oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda İsa Mesih'i kendisine örnek alan Pavlus'un, Galatyalılar 6:17'deki "... Çünkü ben İsa'nın yara izlerini bedenimde taşıyorum" şeklindeki ifadesi Hıristiyanlıktaki stigmata anlayışının ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olmuştur. Pavlus'un zikredilen sözü, Marius Victorinus ve Jerome gibi bazı Kutsal Kitap yorumcuları tarafından bazen İsa'nın bedenine benzer fizikî yaralar, bazen onun Mesih'in mesajını yayarken muhaliflerinden gördüğü sıkıntı ve zulümler, bazen de her ikisi olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Onun sözleri farklı biçimlerde yorumlansa da Hıristiyanlarca Pavlus, Mesih'in stigmatasını taşıyan ilk kişi olarak kabul edilmiş ve onu yüzyıllar sonra 1224'de Assisili Francis ve daha başkaları takip etmiştir. Hıristiyanlıktaki stigmatanın şu şekilde üç türünden söz edilmiştir: Mesih'in çarmıhtayken vücudundaki fizikî yaralarını ifade eden "Dominikal stigmata", Pavlus'un Mesih'e hizmet ederken yaşadığı maddî ve manevî sıkıntılara karşılık gelen "Pauline stigmata" ve bireyin Mesih'e hizmet ederken karşılaştığı sıkıntılar ve zorluklar anlamında "kişisel stigmata". Ancak bu stigmata türlerinin yorumlanarak dinî hayata uyarlanması diyebileceğimiz başka stigmata türleri de bulunmaktadır. Nitekim Orta Çağ'da Papalık tarafından Mesih'in stigmatası, Papaların giydiği "pallium" ve bir tıraş biçimi olan "tonsure" ile özdeşleştirilmiş ve bu bir otorite aracı olarak kullanılmıştır. Papalık otoritesini simgeleyen bu stigmata, başpiskopos ve piskopos atamalarında önemli olmuştur. Bununla birlikte yine 11. ve 12. yüzyıllarda manastır topluluklarında da stigmata anlayışı ortaya çıkmış ve özellikle Peter Damian tarafından "kişisel stigmata" fikri manastır yaşamıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda ideal rahip ve rahibe, Mesih'in stigmatasının taşıyıcıları olarak görülmüştür. Ayrıca Orta Çağ'da, büyük oranda Papa II. Urban'ın I. Haçlı Seferine teşvik bağlamındaki söyleminin de etkisiyle "eskatojik stigmata" da gündemde olmuştur. Bu manada özellikle I. Haçlı Seferine katılan cesetler üzerinde görülmüş dövme biçimindeki haç işaretleri kurtuluşun kanıtı ve ölen bazı din adamlarının cesetlerindeki haç işaretleri ise onların azizlik statüsünün göstergesi, stigmata olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak, Pavlus'un söyleminden kaynaklanan Hıristiyanlıktaki stigmata anlayışı, daha çok Orta Çağ ve kısmen 20. yüzyıl ve sonrası olmak üzere Hıristiyan dünyasında gündem oluşturmuştur. Ayrıca İsa Mesih'in stigmatasının, Tanrısal bir inayetin işareti olarak seçilmiş kişilerin bedeninde kendiliğinden ortaya çıkabileceği ya da kişinin bilinçli-bilinçsiz öğrenmelerine ve inançlarına karşılık gelecek biçimde nörolojik veya psikosomatik olarak deneyimlenebileceği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Orta Çağ'da Papalığın, Mesih'in stigmatasını kendi dinî anlayışı ve amaçları doğrultusunda yorumladığı ve bunu bir otorite aracı olarak kullandığı anlaşılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Stigmata, İsa Mesih'in Yaraları, Pavlus, Assisili Francis, Haç.

Giriş

Hıristiyanlıkta *stigmata*, Assisili Francis'in 1224'de La Verna dağında yaşadıklarıyla gündem olmaya başlamış, ancak kökleri Pavlus'a kadar dayanan bir kavramdır. Sözlükte *stigma* (στίγμα) ve bunun çoğulu *stigmata* (στίγματα) Antik Yunancada *işaret* anlamındaki *stig* (στίγ) ve *-ma* (-μα) son ekinden oluşan *bir marka veya bir işaret* demektir. Stigma ile aynı manada ve aynı kökten gelen *stizō* (στίζω) kelimesinin ise; *iğne batırmak, iz yapmak, işaretlemek, markalamak, delmek, dikmek* gibi anlamları vardır.¹ Bu anlamlarıyla *stigmata*; Antik Çağ'da hayvanları, köleleri, bazı Doğu ülkelerinde askerleri, Yunanistan ve Roma'da kaçak köleleri, bazen de günahkâr ve yabancıları damgalama amacıyla yapılan *işaretler* için kullanılmıştır.²

Tarihte farklı anlamlarda kullanılan stigmata; ilk kez Herodot'un kitabında yer aldıktan sonra dinî terim olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu bağlamda Herodot, "... Dövme yaptırmak soyluluk işaretidir; dövmesiz olmak kötülük getirir..." diyerek Trakyalıların bazı geleneklerinden söz etmiştir.³ Ayrıca o, "... Bir köle, sahibinden kaçmak ve kendisini bir tanrıya adanmak isterse, derisine

¹ Wesley J. Perschbacher, *The New Analytical Greek Lexicon* (USA: Hendrickson Publishers, 1990), 379.

² P. Siwek, "Stigmatization", *New Catholic Encyclopedia* (USA: Thomson/Gale Group, 2002), 13/530; Robert Kiely, "Further Considerations of the Holy Stigmata of St. Francis: Where Was Brother Leo?", *Religion And The Arts*, 3/1 (Leiden: Koninklijke Brill, 1999), 21.

³ *Herodotos: Herodot Tarihi (Halikarnassoslu Herodotos Tarihi ya da Her Biri Bir Musa Adı Taşıyan Dokuz Kitabı)*, çev. Müntekim Ökmen, Yunanca Aslıyla Karşılaştıran ve Sunan Azra Erhat (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973), 366.

birtakım kutsal dövme yaptırır, o zaman kimse ona dokunamazdı..."⁴ diyerek kölelerin dövme yaptırdığından bahsetmiştir. Bununla birlikte Herodot, "... Kserkses'in buyruğu üzerine, en başta komutanları Leontiades olmak üzere, gövdelerine kızgın demirle krallığın damgası vuruldu..."⁵ diyerek de esirlerin damgalandığını vurgulamıştır.

Herodot'un soylulara, kölelere ve esirlere yapılan dövme ve damgalama manasında kullandığı stigmata, günümüzde genellikle Hıristiyanlıkla, özellikle Nasıralı İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi⁶ sonucunda bedeninde oluşan yaralarla ilişkilendirilmektedir. Öte yandan bu yaraların, tanrısal bir inayetin işareti olarak seçilmiş kişilerin bedeninde kendiliğinden ortaya çıktığı inancı hakimdir.⁷ Stigmata, tanrısal müdahale yoluyla olduğu gibi insanların bilinçli ya da bilinçsiz öğrenmelerine ve inançlarına karşılık gelerek, nörolojik ve sosyolojik bir nedenle⁸ de ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, kişinin İsa'yla aşırı psikolojik özdeşleşme haliyle, bir şekilde kendisinde "psikosomatik⁹ bedensel değişikliklere" yol açarak İsa'nın çektiği acıları ve yaraları vücudunda oluşturulabileceği kanaati de vardır.¹⁰

Hıristiyanların ebedî kurtuluş simgesi olarak gördüğü Mesih'in çarmıhtayken bedeninde oluşan fizikî yaraları (*Dominikal stigmata*) inananların bedeninde çeşitli şekillerde görülebilmektedir. Stigmatik yaralar kişilerin elleri, ayakları, yan tarafları (özellikle mızrağın yaraladığı sağ göğüs tarafı) ve alınları gibi uzuvlarının bir kısmında olabileceği gibi vücudunun tamamında da ortaya çıkabilmektedir.¹¹ Bazılarında basit kırmızı işaretler, diğerlerinde ise kan ve lenf sızan kabarcık benzeri yaralar ve çarmıhtaki vücudun varsayılan pozisyonuna uygun kan akışları olarak görülebilmektedir. Ayrıca stigmatik yaraların suya dayandığı, asla yıkanmadığı ve bazen kanın aniden kaybolduğu şeklinde bilgiler vardır. Çoğu zaman yaraların genellikle parlak olduğu, asla irin ve iltihap üretmediği ifade edilmektedir.¹² Benzer biçimde stigmatik yaraların kendiliğinden açıldığı, sık sık tekrarladığı, müdahale olmadan hızla iyileştiği, yaralardan parfüm ve yağ kokusu yayıldığı;¹³ bazen gözyaşı, terleyen kan veya durup tekrar başlayan kanamalar ve sırtta işkence izleri bulunduğu, bazen de stigmata taşıyanların çoğunun çok az yiyecek veya su ile uzun süre yaşama yeteneğine sahip olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Farklı biçimlerde tezahür eden stigmata olayları hem dinî hem de bilimsel çevrelerde tartışılmış ve halen tartışılmaktadır. Bu bağlamda Katolikler, geleneksel tıbbî mantığa meydan okuduğu kabul edilen bu stigmatik yaraların, Tanrı'nın seçtiği kimselerde mucizevî olarak ortaya çıktığına inanırken; Katoliklerin dışındaki bazı Hıristiyanlar ise bu yaraların boyut, şekil ve görünüm açısından Mesih'in çektiği acıların doğru kopyaları olup olmadığı konusunda şüphe duymaktadır.¹⁵

Farklı biçimlerde tezahür eden stigmata olaylarının niteliği tartışılmakla birlikte, benzemenin veya taklidin kimden kaynaklı olduğunun tespiti açısından stigmata'nın; *Dominikal (Dominical) stigmata*, *Pauline stigmata*¹⁶ ve *Kişisel stigmata* olmak üzere üç türünden bahsedilmektedir. Buna göre *Dominikal stigmata*, Mesih'in vücudundaki çarmıha gerilme çizileri ve mızrağın neden olduğu fizikî

⁴ Herodotos: Herodot Tarihi, 177.

⁵ Herodotos: Herodot Tarihi, 569.

⁶ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil, 2013, Mat. 27: 26, 35; Mat. 28: 5; Mar. 15: 25.

⁷ Muhammet Tarakçı, "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil, 2009), 6/830; Charlene P. E. Burns, "Stigmata", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, ed. David Adams Leeming, (New York: Springer Reference, 2014), 1730.

⁸ Dolayısıyla sosyal ve medikal manadaki stigmata konumuzun dışındadır.

⁹ Psikosomatik: Zihnin ve zihinsel işleyişin fiziksel işlevleri ve hastalıkları yaratmada rol oynaması anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle psikolojik faktörlerin bedensel süreçleri etkilemesi demektir. Tıbbî olarak stresin kalp kriziyle ilişkilendirilmesi buna örnek gösterilmektedir. bk. David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary Of Psychology*, (New York: Cambridge University Press, 2009), 413.

¹⁰ Robert F. Mullen, "Holy Stigmata, Anorexia and Self-Mutilation: Parallels in Pain and Imagining", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9/25 (Spring 2010), 92-93.

¹¹ Colin Falconer, *Stigmata* (London: Corvus, 2012), 424.

¹² "Stigmata", *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, ed. Gordon Melton, (USA: Gale Group, 2001), 2/1495.

¹³ Lawrence Segel, "The Medicine of History The Stigmata", *The Canadian Journal of Diagnosis*, (July 2002), 41.

¹⁴ Falconer, *Stigmata*, 424.

¹⁵ Segel, "The Medicine of History The Stigmata", 41-42.

¹⁶ *Pauline stigmata* bazen aynı isimle, bazen de *Pavlus'un stigmatası* şeklinde kullanılmıştır.

yaraları temsil etmektedir. *Pauline stigmata*, Pavlus'un Tanrı'ya hizmet ederken karşılaştığı zorluklara, sıkıntılara karşılık gelen işaretler olarak tarif edilmektedir. *Kişisel stigmata* ise bireyin Mesih adına hizmet ederken karşılaştığı sıkıntılar karşısında acı çekmesine karşılık gelmektedir.”¹⁷

Ülkemizde Hz. İsa hakkında oldukça çok araştırma yapılmış olmasına rağmen, onun çarmıhtaki yaralarının seçilmiş kişilerde ortaya çıkmasını ifade eden *stigmata anlayışıyla* ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat bu konuda Batı'da çok sayıda araştırma yapılmıştır. Nitekim bunlardan birisi olan Carolyn Muessig'in "Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi" adlı makalesi başta olmak üzere, Batılı çalışmalar araştırmamızda değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu makalede; öncelikle stigmatayla ilgisi bağlamında İsa Mesih'in insanlığın kurtuluşu için kendisini çarmıhta feda etmesi ve tutkusundan (Hz. İsa'nın çarmıhtayken yaşadığı acılar) bahsedilecek, arkasından İsa'nın en büyük takipçisi ve taklitçisi Pavlus'un stigmata (Pauline stigmata) ve onun yorumlarından söz edilecektir. Daha sonra Orta Çağ ve sonraki dönemlerde nelerin stigmata olarak anlaşıldığı ve bunların uygulama biçimleri ele alınacaktır. Bu çerçevede amacımız; Hıristiyanlığın merkezinde yer alan İsa Mesih'in çarmıh meselesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan stigmata anlayışının, Orta Çağ Hıristiyanlığının gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu araştırmak ve bulgular elde etmektir.

1. İsa'nın Çarmıhtaki Yaraları: Dominikal Stigmata

Mensuplarınca kurtuluş dini olarak nitelendirilen Hıristiyanlık, kurtuluş planını İsa Mesih'in hayatı çerçevesinde şekillendirmiş ve bu konuda taraftarlarına ümit vermiştir. Söz konusu plan dahilinde, en önemli dinî-ikonografik şekil ve sembol olarak "haç" her zaman Hıristiyanlığın merkezinde yer almıştır. Çünkü Hıristiyan inancına göre haç, Hz. İsa'nın insanlığın aslı günahına kefarete olmak üzere, "kendisini çarmıhta kurban etmesinin" ve dolayısıyla "kurtuluşun" sembolü olmuştur.¹⁸ Böylece Hıristiyanlık "İsa'nın insanlığın günahına karşılık çarmıhta kendisini feda ettiği" şeklindeki inanç vizyonu ile kuşatılmıştır.¹⁹ Bir başka ifadeyle Hıristiyan Kilisesi, Kudüs'teki Calvary veya Golgota'da (Kafatası Tepesi)²⁰ gerçekleştiği kabul edilen "çarmıh sahnesi" çerçevesinde varlığını devam ettirmektedir. Buradaki asıl soru, İsa'nın insanlığın kurtuluşu için kendisini neden çarmıhta feda ettiğidir? Bu sorunun cevabı Yahudi ve Hıristiyan gelenekte farklı şekillerde bulunmaktadır.

Yahudi ve Hıristiyan gelenekte Hz. Âdem ve Havva'nın Tanrı'nın emrine karşı gelerek işlemiş oldukları "aslî günah/suç" sebebiyle, insan nesli suçlu/günahkâr kabul edilmiş ve ölüme mahkûm edilmiştir. Tanrı, bu günahın ortadan kaldırılması ve insanlığın kurtuluşu için peygamberler göndermiş, yasalar koymuş; Nuh, İbrahim ve Musa gibi peygamberlerle antlaşmalar/ahitler yapmıştır. Ancak insan, Tanrı'nın bütün bu müdahalelerine²¹ rağmen kurtuluşu başaramamıştır. Bunun üzerine Tanrı kendisiyle aynı öze sahip olan oğlu İsa'yı, Bakire Meryem aracılığıyla dünyaya göndermiş ve onun insanların günahına kefarete olarak çarmıhta ölmesine izin vermiştir.²² Böylece Tanrı, diğer peygamberler ve Musa'yla yaptığı Eski Antlaşma'ya son vermiş ve son olarak İsa'yla yeni bir antlaşma yapmıştır. İsa Mesih'le yapılan Yeni Antlaşma'yla birlikte Eski Antlaşma hükmünü yitirmiş,²³ iptal edilmiş ya da korunmak üzere rafa kaldırılmıştır. Böylece Mesih'le birlikte yeni bir hayat başlamıştır. Bu yeni hayat, Mesih'in hayatı ve öğretilerinin ışığında Ruh'un rehberliğindeki bir hayattır.²⁴

¹⁷ Carolyn Muessig, "Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi", *Church History* (American Society of Church History), 82/1 (March 2013), 42.

¹⁸ Mahmut H. Şakiroğlu, "Haç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/523.

¹⁹ Her ne kadar Hıristiyanlığın inanç vizyonu, İsa'nın çarmıhı çerçevesinde şekillenmişse de onun fizikî olarak çarmıha gerilip gerilmediği, hem İslâmî literatürde hem de heretik olarak kabul edilen Hıristiyan Doketikler tarafından tartışılmıştır. Konu hakkında bk. Ömer Faruk Araz, "Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (December 2021): 713-734.

²⁰ Hıristiyanların Golgota ya da Calvary Tepesi'ne yükledikleri anlamla ilgili bk. *The Stigmata Of Jesus Christ*, 110.

²¹ İbr. 1: 1-3.

²² Mahmut Aydın, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 86-88; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 152-153.

²³ Eski Ahit'in geçersizliği, "Tanrı, 'Yeni bir antlaşma' demekle ilkini eskimiş saymıştır. Eskiyip köhneleşense çok geçmeden yok olur" (İbraniler 8:13) şeklinde ifade edilmiştir.

²⁴ Stephen Andrew Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians- Oxford Early Christian Studies*. (USA: Oxford University Press, 2005), 88.

Hıristiyanlara göre pek çok Yahudi, Tanrı'nın kurtuluş planının sadece kendileri için olduğunu düşünmüştür. Oysa ki İsa Mesih'in kurtarıcılığı hem Yahudi hem de Yahudi olmayan herkes için geçerlidir. Zira Tanrı'nın Kutsal Kitap'taki kurtuluş planı her zaman aynı olmuş ve düşüştü de aynı şekilde devam etmektedir. Bu çerçevede Tanrı, İsa Mesih'le kurtuluş planının devam ettiğini Eski Ahit'in birçok kitabında bildirmiştir. Nitekim Yeremya, İsrail ve Yahuda halkıyla yeni bir ahit yapılacağından söz etmiştir. Ona göre yeni ahit Tanrı'nın seçtiği bir kimseyle yapılacak ve bu yeni antlaşmayla İsrail halkının günahları affedilecektir.²⁵ Benzer şekilde Yeşaya da Tanrı'nın, yeni bir ahit için adaleti bütün uluslara ulaştırarak; halka antlaşma, uluslara ışık olacak, körlerin gözlerini açacak, zindandakileri özgürlüğe kovuşturacak bir "kulu" seçtiğini haber vermiştir.²⁶ Tanrı'nın İsa'yı seçtiği ve onunla yeni bir antlaşma yapacağı İnciller tarafından da doğrulanmıştır. Bu bağlamda İsa, Yahudilerin Fısıh Bayramı sırasında, Fısıh yemeğini öğrencileriyle birlikte yerken, eline ekmeği almış, şükrederek bölmüş ve öğrencilerine vererek "Alın, yiyin. Bu benim bedenimdir."²⁷ demiş ve sonra eline bir kâse alıp şükretmiş ve bunu öğrencilerine uzatarak, "Hepiniz bundan için, çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır."²⁸ diyerek kendisiyle bir antlaşma yapılacağını bildirmiştir. Ayrıca Yeni Ahit'in İbranilere Mektup kitabı da İsa ile yeni bir antlaşma yapılacağını vurgulamıştır.²⁹ O halde Tanrı'nın, seçilmiş olan İsa'yla yapacağını vurguladığı Yeni Antlaşma nasıl gerçekleşmiştir?

Hıristiyanlığa göre Tanrı'nın Nâsıralı İsa ile yaptığı Yeni Antlaşma, suçluların ve kölelerin cezalandırıldığı bir yöntem olan çarmıhta gerçekleşmiştir. Genel olarak çarmıha gerilme, Roma dünyasında iğrenç ve sadece kölelere uygulanan bir infaz biçimi olarak kabul ediliyordu. Çarmıha gerilmek, kişinin vatandaş olarak, hatta insan olarak hiçbir hakkının olmadığını göstergesiydi. Ayrıca çarmıha gerilen kişi, hayatının yavaş yavaş tükendiğini, kişisel gücünün kademeli olarak ölüme doğru gittiğini biliyordu.³⁰ Peki İsa Mesih, kölelere, suçlulara vs. uygulanan bir yöntemle neden çarmıha gerilmişti? Çünkü Hıristiyanlığa göre İsa, Tanrı'nın eskatolojik vekili ve temsilcisi sıfatıyla insanları günahın lanetinden kurtarabilmesi için kul özüne sahip insan biçiminde canıyla, kanıyla bedel ödemesi gerekmekteydi. Başka bir deyişle Mesih'in, Tanrı'yı gücendiren günahın cezasını çekmede aracılık rolü üstlenebilmesi için, Tanrı gibi güçlü yönünü bir tarafa bırakıp, insanî doğasıyla çarmıha gerilmesi zorunluydu.³¹ Dahası İsa Mesih'in, kurtuluş gizemi için insanî tabiatı olması, yüceltilmesi,³² haç yolundan gitmesi ve stigmataya katlanması gerekmekteydi. Çünkü Mesih'in bedeninin ve kanının sunulması ve Kutsal Ruh'un gönderilmesi ancak haç ile mümkündü.³³ Nitekim İncil yazarı Yuhanna "Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda (yaşarım)"³⁴ diyerek haç ile kurtuluş arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Pavlus ise Mesih'in çarmıhta akıtılan kanı aracılığıyla, Tanrı'yla insanlık arasında uzlaşma sağlandığını belirtmiştir.³⁵ Böylece İsa, Tanrı'yla insanlık arasındaki uzlaşmayı veya barışı tesis etmek için kanını çarmıhta akıtmıştır.³⁶ Bundan dolayı insanların da kurtuluş için haça inanması, İsa Mesih'e iman etmesi, onun hayatını taklit etmesi ve özellikle onun çarmıhta yaşadığı

²⁵ Yer. 31: 31-34.

²⁶ Yşa. 61:1-3.

²⁷ Mat. 26:26; Mar. 14:22; Luk. 22:19.

²⁸ Mat. 26:27-28; Mar. 14:23-24; Luk. 22: 20.

²⁹ İbr. 8: 9-13.

³⁰ Frederick C. Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", *Literature and Theology*, 5/1 (March 1991), 88, 91; Ayrıca bk. Günay Tümer, "Çarmıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230.

³¹ Filipililer 2: 5-11; Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter, Enzyklopädie deutscher Geschichte-Band 68*, (München: R. Oldenbourg Verlag, 2004), 21-22; Andrew S. Ballitch, "God the Son in the Theology of William Perkins", *Puritan Reformed Journal (PRJ)*, 9/2 (July 2017), 149, 161.

³² Yu. 12:23; 17:1, 5.

³³ *The Stigmata of Jesus Christ: Biblical and Theological Reflections (Spring-Time Feast of the Precious Blood-1)* revist. Joseph Henchey (b.y: CSS, 2008), 57.

³⁴ Yu. 6:54-56.

³⁵ Kol. 1: 20.

³⁶ Mehmet Katar, "Kefaret" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/179.

sıkıntıları aynen yaşaması gerekmektedir.³⁷ Öyleyse insanlığın kurtuluşu için çarmıhta acı ve ıstırap çekmiş Mesih'in bedeninde oluşan yaralar nasıl okunmalı ve yorumlanmalıdır?

İsa Mesih'in çarmıhtaki yaraları çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Robert Kiely gibi bazı Hristiyanlar, "çarmıha gerilmiş Mesih'in yaralarını, dönüştürücü stigmata paradigması; yani ceza ve acı izlerini iyileşme ve kurtuluşun belirtileri" olarak tanımladıktan sonra "onun yaralarının, cezai yaralar ve vücuttaki rastgele işaretler olarak değil, yorumlanmayı bekleyen kasıtlı ayetler" olduğunu belirterek bunların yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır.³⁸ Bazı Hristiyanlar ise Hz. İsa'nın yaralarını, "İsa'nın sevgi anlayışı" bağlamında ele almıştır. Onlar, çarmıha gerilmiş ve Logos olarak adlandırılan Mesih'in, kalbinin mızrakla delinerek yaralanmasını, başına dikenli bir taç takılmasını, kol ve ayaklarının yaralanmasını, "ilahî bir sevginin ateşiyle yanan yaratılmamış bir sevgiyi ifade ettiği" şeklinde yorumlamıştır.³⁹ Ayrıca Çarmıha gerilmiş Mesih'in yaraları, güçsüz/yoksul ve köleleştirilmiş veya günahkâr bir insanın yavaş yavaş ölüme gidişini temsil etmekle ilişkilendirilmiştir. Bu manada Nasıralı İsa'nın yarası ve onun çektiği acılar yoksul, köleleştirilmiş insanların acılarıyla eşit ve birbirinin yerine geçebilecek şekilde anlaşılmalıdır.⁴⁰ Bu anlayış, Luka İncilindeki İsa'nın, "Rab'bin Ruhunu üzerimdedir. Çünkü O beni yoksullara Müjde'yi iletmek için meshetti (gönderdi): Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rab'bin lütfu için beni gönderdi"⁴¹ şeklindeki sözünden kaynaklanmış olmalıdır. Aslında bu sözleriyle İsa, kendi mesajıyla ilgili muhatapların kimliğini ve onlar için çarmıhta acı çektiğini belirtmek istemiştir. Pavlus ise insanın, günaha kölelik etmemesi ve günahlı varlığını ortadan kaldırması için Mesih gibi kendisini çarmıha girmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴²

Yukarıdaki yorumların yanı sıra Mesih'in acı çeken ve çarmıha gerilmiş bedeni, dünyanın beslediği "dirilmiş olanın evharistik (eucharistic) bedeni" ve onun yaraları ise "besin kaynağı" olarak da algılanmaktadır.⁴³ Ayrıca Mesih'in yaraları, onun "büyük kurtarıcı eylemini" bir arada tutan "hem şiddet hem de sevgi yarası" içermekte ve bu yaradaki sevgi, şiddeti kendi içine çekerek yok etmektedir. Bu nedenle çarmıha gerilmiş İsa'nın sevgi yarası, doğrudan fakirlerin yarasına hitap etmekte ve şiddet yarası da bunu duyarak cevap vermektedir.⁴⁴ Bu konuda Bauerschmidt şöyle demektedir:

Mesih ve kefaret eylemiyle ilgili olarak bizler sadece bireysel bedenler değil, Mesih'in bedeninde kurumsal bir bedeniz. Ve onun çarmıha gerilen cesedi olarak hem aşk yaralarını hem de şiddet yaralarını taşıyoruz. Vücudumuzda taşıdığımız, çarmıha gerilmiş Logos gövdesi olduğu için hem şiddet hem de sevgi yarasıdır...⁴⁵

Bauerschmidt dediği gibi, 13.yüzyılın başlarında İngiltere'deki Kisterkian (Cistercian)⁴⁶ Rievaulx Abbey Manastırı'nın öncülerinden Matthew, doğrudan yoksullara hitap eden çarmıha gerilmiş Mesih'in yaralarının Kisterkianları etkilediğini ve onların

³⁷ Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, 23.

³⁸ Kiely, "Further Considerations of the Holy Stigmata of St. Francis", 21.

³⁹ Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", 89.

⁴⁰ Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", 92.

⁴¹ Luk. 4: 18-19; ayrıca bk. Ysa. 61: 1-3.

⁴² Rom. 6:5-6; Pavlus'un yanı sıra bazı Hristiyanlar, Mesih'in yara izlerini, cennetteki tapınağa doğru Hac Yolculuğunda olan Kilisenin kurtuluşu için "ebedî anıt" olarak nitelendirmiştir. Henchey, *The Stigmata Of Jesus Christ*, 222.

⁴³ Mesih'in yaralarının "besleyici gıda" olarak algılanması, Orta Çağ evharistik ikonografyalarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", 92-93.

⁴⁴ Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", 97.

⁴⁵ Bauerschmidt, "The Wounds of Christ", 97-98.

⁴⁶ Kisterkian (Cistercian), adını 1098 yılında Fransa'nın Dijon yakınlarındaki Burgonya'daki bir yerleşim yeri olan Cîteaux'dan (Latince: Cistercium) alan ve "Beyaz Rahip" veya "Bernardine" takma adıyla bilinen bir Roma Katolik manastır hareketi ya da tarikatıdır. Kisterkian'ın asıl öncüsü Tironlu Bernard olmasına rağmen, onun Molesmeli Robert, Alberic ve Stephen Harding üçlüsü tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Ana merkezi Cîteaux olan bu tarikat, 1113'den itibaren on iki keşiş ve bir başrahip tarafından "kız evleri" adıyla yeni manastırların kurulmasıyla, Avrupa'nın farklı yerlerinde yayılmaya başlamıştır. Janet Burton, Julie Kerr, *The Cistercians in the Middle Ages*, (Woodbridge: The Boydell Press, 2011), 17- 22. Sonraki yıllarda Avrupa'da yayılmasına devam eden Kisterkian, buradan gönderilen keşişlerin 1131/1132'de Helmsley yakınlarındaki Rievaulx Manastırı'nı kurmasıyla mesajını İngiltere'nin kuzeyine taşınmıştır. İngiltere'deki bu manastırın öncüleri arasında

da yoksulluğun damgasıyla damgalandığını söylemektedir.⁴⁷ Böylece Hıristiyanların Mesih'in *stigmatik yaralarını*; sevgi, şiddet, besin kaynağı ve yoksulluk gibi farklı manalarda yorumladığı anlaşılmaktadır. Bunlarla birlikte Mesih'in fizikî yaralarının yerini ve niteliklerini, çok daha farklı biçimde yorumlayanlar olmuştur.⁴⁸

İsa'nın kendisini insanlık için feda etmesi ve çarmıhtaki yaraları teolojik olarak yorumlandığı gibi Hıristiyan dinî sanatında da yorumlanmıştır. Bu bağlamda Belçika'nın Gent kentindeki St. Bavo Katedrali'nde bulunan 15. yüzyıldan kalma *Ghent Altarpiece* adındaki büyük bir sunaktaki resimler ve onun üzerinde bulunan panellerdeki yazılar, İsa'nın kendisini feda etmesiyle ilgilidir. Ayrıca sözü edilen sunakta; resimlerin ortasında İsa'nın, yargılayan, ama merhamet dolu bir Tanrı konumunda yer aldığı belirtilmektedir. Örneğin, paneldeki yazılarda "İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran Tanrı Kuzusu!" (*Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi!*)⁴⁹ şeklindeki bir sözün yer aldığından bahsedilmektedir.⁵⁰ Önceki gravürde olduğu gibi Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve buna anlam yüklenmesi, 16. yüzyılın ilk çeyreğinden kalmış Hans Suess von Kulmbach'a atfedilmiş Aziz Ursula'nın Küçük Gemisi (*Das Schiffein der heiligen Ursula*) gravüründe de açık bir şekilde görüldüğü belirtilmez. Bu gravürde Aziz Ursula'dan ziyade acı çeken Mesih'in yer aldığı; haç kirişinin üzerine sabitlenmiş adalet terazisini simgeleyen parşömenlerde ise "Ey tek umudumuz haç selam!" (*O crux ave spes unica!*) ibaresinin yer aldığı ifade edilmektedir. Bu gravürlerdeki ifadeler, Mesih'in çarmıhta bütün insanlığın yerine geçtiği ve bundan dolayı bütün insanlığın da sadece onun çarmıhta yaşadığı tutkusuna dayanması gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁵¹

İsa Mesih'in çarmıhtaki yaralarına yüklenen bu anlamlardan dolayı Hıristiyanlar yüzlerce yıldır Mesih'in acılarını düşünmeye ve samimi bir şekilde onunla birlikte ölmeye teşvik edilmiştir. Bu bağlamda Hippolu Augustinus (354-430), İsa Mesih'i kast ederek "Hıristiyanlar; asılanın ve dirilenin yaralarını, ölenin kanını, iman edenin bedenini ve fide ile kurtaranın işlerini içi gözleriyle incelemelidir" derken; Rabbanus Maurus Magentius (yk. 780-856) ise "Hıristiyanlar, Mesih'in resmine 'sanki Mesih şu anda çarmıhta ölüyormuş gibi' dikkatle bakmalıdır. O, Tanrı ve insan olduğuna göre, bunun kimin sureti olduğunu yüreğinde düşünmelidir" demiştir.⁵² Benzer şekilde Orta Çağ İncil yorumcularından Peter Lombard (yk. 1100-1160) *Sentences* (Cümleler) adlı eserinin üçüncü cildini Mesih'in gizemine, enkarnasyonuna, tutkusuna ve ölümüne ayırmış, Mesih'in tutkusunu taklit etme konusunda Hıristiyanları teşvik etmiştir.⁵³ Dolayısıyla zikredilen teologlar, Hıristiyanların kurtuluş için, İsa Mesih'in hayatını birebir yaşamaları gerektiğini vurgulamıştır. Hıristiyanlar bir taraftan Mesih'in acılarını taklit etmeye çalışırken, diğer taraftan Pavlus'u da örnek almaya çalışmıştır.

2. Pavlus'un Stigmatası (Pauline Stigmata) ve Bununla İlgili Yorumlar

Hıristiyanlık tarihinde, İsa'nın hayatını aynen yaşamaya çalışmış ve onun çarmıhtaki yara izlerine benzer yaraları vücudunda taşıyanlar çok olmuştur. Ancak kendisini İsa Mesih'le özdeşleştiren ve kendisinin ilk stigmatayı aldığını iddia edenlerin başında Pavlus gelmiştir. Nitekim onun "... Çünkü ben İsa'nın yara izlerini bedenimde taşıyorum" (*Ego enim stigmata Domini Jesus in*

Rievaulxlu Matthew (yk.1109-1167) de vardır. Ayrıca Kisterkian, yoksulları doyurmayı, barındırmayı ve onların bakımını üstlenmeyi kendisine görev edinmiş bir harekettir. Burton- Kerr, *The Cistercians*, 33, 87, 191.

⁴⁷ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 198.

⁴⁸ Anthony F. Sava gibi bazı bilim adamları, İsa'nın çarmıhtaki yaralarının yerlerini ve niteliklerini tartışma konusu etmiştir. Örneğin, İsa'nın avuç içinden çivilenmediğini, bunun yerine bilek üstündeki ulna kemikleri arasından çivilendiğini iddia etmiştir. Anthony F. Sava, "The wounds of Christ", *The Catholic Biblical Quarterly*, 16/4, (October, 1954), 438-443.

⁴⁹ Krş. Yu. 1:29.

⁵⁰ Söz edilen sunak hakkında bk. Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, (Studies in the History of Christian Thought) ed. Robert James Bast, (Leiden/Boston: Brill, 2004), 25- 26.

⁵¹ Hamm, *The Reformation of Faith*, 29-31.

⁵² Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 200.

⁵³ Mustafa Bingöl, "Peter Lombard'ın "Sentences"ı Üzerine Bir Değerlendirme", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (Aralık 2020), 277.

corpore meo porto)⁵⁴ şeklindeki sözleri buna delil teşkil etmiştir.⁵⁵ Ayrıca Pavlus'un, "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim..."⁵⁶ ve "Mesih İsa'ya ait olanlar, benliği, tutku ve arzularıyla birlikte çarmıha gerilmişlerdir"⁵⁷ şeklindeki sözleri de stigmatayla ilişkilendirmiş olmakla birlikte, özellikle Galatyalılar 6:17 cümlesi üzerinde durulmuştur. Pavlus'un bununla gerçek fiziksel yaraları tarif edip etmediği veya sembolik olarak konuşup konuşmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı Pavlus'un bu sözü çok farklı biçimlerde yorumlanmıştır.

Bazı Hristiyanlar, *Pavlus'un yaralarını*, İsa'nın çarmıhtayken vücudunda meydana gelen yaraların aynısına karşılık geldiği şeklinde anlamıştır. Ancak bazıları da onun mecâzî olarak kendisini Mesih'in kölesi gibi hissettiğini ve vücudundaki izleri, "Efendi'nin kölesine koyduğu damga" gibi algılamasından dolayı Pavlus'un yaralarının mutlak manada Mesih'inkilere benzemediğini belirtmiştir.⁵⁸ Bir kısım Hristiyanlar ise Pavlus'un, hem bizzat İsa'nın fiziksel yaralarına benzer yaraları vücudunda taşıdığı; hem de onun, Mesih'in mesajını yayarken karşılaştığı sıkıntılar şeklinde yorumlamıştır. Bu görüşte olanların başında, Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'nu, Latince olarak ilk yorumlayan Afrikalı bir Roma vatandaşı Gaius Marius Victorinus (yk. 280-386)⁵⁹ gelmiş ve Galatyalılar 6: 17 cümlesini şöyle yorumlamıştır:

Gelecekte kimse benim için endişe yaratmasın. Yani, bundan böyle kimse beni günahlarıyla üzmesin, beni kedere boğmasın. Çünkü bedenimde Rabbimiz İsa Mesih'in izlerini taşıyorum. Yani, tüm acıları, hatta çarmıhta çektiği acıları bile taşıyorum: Onun vücuduna çiviler saplanmış, böğüründe bir mızrak yarası ve Rabbimiz İsa Mesih'in bedenimdeki diğer izleri...⁶⁰

Dolayısıyla Victorinus'a göre Pavlus, İsa'nın çarmıhta yaşadığı bütün acıları hem fiziksel hem de ruhsal olarak yaşamıştır. Bununla birlikte Pavlus, İsa'nın mesajını yayarken hem kendi taraftarlarından gelen sıkıntılara hem de muhaliflerinin kendisine yönelik aşağılamalarına ve zulümlerine katlanmıştır.

Victorinus gibi stigmatayı, *Pauline stigmata* olarak tanımlayanların başında Stridonlu Aziz Jerome (ö. 420) de vardır. O, Pavlus'un Galatyalılar 6:17'deki sözlerini iki kısma ayırarak yorumlamıştır. Jerome'ye göre cümlenin ilk kısmı "kadınların başlarını örtmesi ve erkeklerin başlarını açık bırakmasıyla" ilgili uzun bir tartışmadan sonra Pavlus'un canının sıkılmasıyla ilgilidir. Bu olaydan sonra Pavlus "... Son olarak, kimse bana zahmet vermesin" demiştir. Ayrıca Jerome, "... çiftçi ektiği çalılar kurduğunda zorluk çeker; çoban, topladığı sürünün dağılması ve parçalanması nedeniyle endişeli olur... Hocasının öğrettiği ve yaptığına göre yaşamayan ve düşünmeyen, ona zorluk çıkarır" diyerek Pavlus'un ruh halini ortaya koymuştur.⁶¹ Jerome, cümlenin ikinci kısmı için ise "Hristiyanlık döneminde bedenlen sünnet olan, Rab İsa'nın izlerini taşımaz, kendi utancı içinde yüceltilir. Ama şiddetle kırbaçlanan, sık sık hapse atılan, üç kez değneklerle dövülen, bir kez taşlanan ve övünmeye değer şeyler listesinde sıraladığı her şeye sahip olan kişi (Pavlus) vücudunda Rab İsa'nın işaretlerini taşır..."⁶² diyerek Galatyalılar 6:17'yi, Pavlus'un diğer mektuplarındaki ifadelerle yorumlamaya çalışmıştır. Nitekim Pavlus, İsa adına görev yaparken yaşadığı sıkıntılardan "Üç kez değnekle dövüldüm, bir kez taşlandım, üç kez deniz kazasına uğradım. Bir gün bir gece açık denizde kaldım"⁶³ ve "Müjde'yi başkalarına duyurduktan sonra kendim reddedilmemek için bedenime eziyet çektirip onu köle ediyorum"⁶⁴ diyerek bedenini aşağılayarak stigmataya tövbe boyutu kazandırmıştır.

⁵⁴ Gal. 6:17.

⁵⁵ "Stigmata", 2/1494; Kirk A. Johnson, *Medical Stigmata: Race, Medicine, and the Pursuit of Theological Liberation* (USA: Palgrave Macmillan, 2019), 141.

⁵⁶ Gal. 2:20.

⁵⁷ Gal. 5:24.

⁵⁸ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 195.

⁵⁹ Gaius Marius Victorinus'un hayatı hakkında bk. Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, 16-40.

⁶⁰ Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, 345.

⁶¹ St. Jerome, *Commentary on Galatians*, trans. Andrew Cain, (Fathers of the Church Patristic Series 121) (Washington: The Catholic University of America Press, 2010), 266.

⁶² Jerome, *Commentary on Galatians*, 267.

⁶³ 1. Ko. 11: 23-25.

⁶⁴ 1. Ko. 9:27.

Jerome'nin aksine Hippolu Augustinus, stigmatayı "kölelerin maruz kaldığı cezalardan geriye kalan belirli işaretler" olarak tanımlamıştır. Ona göre, eğer bir adam suçluluk duygusundan veya suçundan dolayı zincirlenmiş bir köleyse, ona kötü muamelede bulunuluyorsa ve o adam bu yüzden acı çekiyor ve bunun işaretlerini üzerinde taşıyorsa stigmata sahibidir. Augustinus, Pavlus'un stigmatasını, İsa'ya inanmadan önce onun Hıristiyanlara yaptığı zulümler bağlamında değerlendirmiştir. Çünkü Pavlus henüz İsa'ya inanmadan önce, onun öğrencilerinden Hananya ve Ananias'ın da belirttiği gibi⁶⁵ Hıristiyanlara zulmeden ve kendisinden korkulan birisidir. Rab İsa, "Benim adım uğruna ne kadar sıkıntı çekmesi gerekeceğini ona göstereceğim!"⁶⁶ diyerek Pavlus'un, Mesih'e inananlara zulmetmenin cezasını çekeceğini söylemiştir. Dolayısıyla Augustinus, Pavlus'un bu durumunu adeta yaramaz bir köleye benzetmiş ve onun vaftiz edildiği için günahlarının bağışlandığını, bütün bu sıkıntılardan dolayı cehenneme gitmediğini, aksine zafer tacı için ondan yararlandığını, ifade etmiştir.⁶⁷

Peter Lombard da Augustinus'un stigmata tanımını, yani kölelerin maruz kaldığı cezaların izleri olarak, kabul etmiştir. Ona göre Galatyalılar 6.17'de bahsedilen Pavlus'un stigmatası, İsa'nın ordusunun bir askeri olduğunu kanıtlayan işaretler, sahte olmayan acılar ve sıkıntılardır. Ayrıca o, spesifik olarak bu yaraların, ceza işaretleri, bir damga ve bir demir tarafından yapılan delinme işaretleri olduğunu belirtmiştir. Peter Lombard gibi Lanfranc (1005/1010-1089) isimdeki bir başka 11. yüzyıl yorumcusu ise Pavlus'un stigmatasını acı çekmenin değil, onun Tanrı'nın bir hizmetkârı veya askeri olarak görev yaptığı sırada karşılaştığı sıkıntılar şeklinde yorumlayarak, Augustinus'u takip etmiştir.⁶⁸

Orta Çağ yorumcularında olduğu gibi birçok modern yorumcu da *Pauline stigmatanın*, Pavlus'un karşılaştığı kırbaçlanma, dövülme ve denize atılma gibi fiziksel zulüm olduğu görüşündedir. Ancak farklı iddialarda bulunan bilim adamları da olmuştur. Bu bağlamda F. J. Dölger (1879-1940) Pavlus'un İsa'nın ismini vücuduna dövme yaptırdığından bahsetmiş ve Emanuel Hirsch (1888-1972) Pavlus'un Şam yolunda gördüğü vızıyondan sonra onun gözlerinde meydana gelen *göz hasarını* stigmata olarak kabul etmiştir. Bunların yanı sıra F. Fenner (1914-2010) ise Pavlus'un Mesih'in çarmıha gerilme izlerini birebir taşıdığından söz etmiştir.⁶⁹

3. Orta Çağ ve Sonrasında Stigmata Türleri

Orta Çağ'daki din ve dindarlık anlayışı İsa'nın hayatı, özellikle de çarmıhtaki ölümüyle yakından ilgili olmuş, hatta tamamıyla çarmıh hadisesine odaklanmıştır. Bu bağlamda 10. ve 11. yüzyıllar, yaklaşık 900-1100'e kadar olan süre Batı uygarlığının "Manastır Dönemi" veya "Hıristiyan Merkezli Dönemi" olarak kabul edilmiş ve buna bağlı olarak Batı'da tipik bir Mesih anlayışı gelişmiştir. Bu dönemde Canterburyli Aziz Anselm (1033/34-1109), *Cur Deus Homo?* (Tanrı Neden İnsan Oldu?) ve *Meditation on Human Redemption* (İnsanın Kefareti Üzerine Meditasyon) gibi eserlerinde Mesih ve insanlığın kurtuluşu hakkında ilginç görüşler ortaya koymuştur.⁷⁰ Bu bağlamda Anselm, Mesih'in (çarmıhta) gönüllü olarak öldüğünü (sponte moriebatur) ve hiç kimsenin, hatta Baba Tanrı'nın bile onu ölüme zorlamadığını ifade etmiştir. Ona göre Mesih, günahsız ve eylemlerinde tamamen özgür olduğu için Tanrı ondan ölüm isteyemezdi. Eğer Tanrı ona bütün insanlığın günahı için ölmesini emretseydi, bu O'nun şanına yakışmazdı.⁷¹ Bununla birlikte Anselm, insanlığın kurtuluşunun Mesih aracılığıyla olduğunu, onun dışında başka hiçbir şekilde kurtuluşun olmadığını vurguladı. Ancak ona göre insanın kurtuluşunda Tanrı'nın lütfu ve merhameti rol oynadı ve de O'nun lütfu ve merhameti kurtuluşun Mesih aracılığıyla olduğunu göstermek için vardı. Bundan dolayı kurtulanların hepsi "sadece Tanrı'nın sonsuz lütfuyla" kurtuldu. Dolayısıyla Anselm, hiç kimsenin Tanrı'nın lütfu ve merhameti olmaksızın kurtuluşa eremeyeceğini vurgulamıştır.⁷² Tournaili/Cambrailli Odo (1060-1113) ise Anselm'in görüşlerine benzer tarzda Mesih'in kurban edilerek ölümü aracılığıyla

⁶⁵ Elç. 9: 10-15.

⁶⁶ Elç. 9: 16.

⁶⁷ Augustine of Hippo, *Commentary on Galatians* (Erişim 20 Ekim 2021), 6/17.

⁶⁸ Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, 200.

⁶⁹ Jerome, *Commentary on Galatians*, 267.

⁷⁰ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Growth of Medieval Theology-3, 600-1300* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1978), 106-107.

⁷¹ David S. Hogg, *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*, (New York: Routledge, 2016), 34.

⁷² Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, 114-115.

kurtuluşun gerçekleştiğini ifade etmiş ve bu bağlamda *ilk günah doktrinini* geliştirmeye çalışmıştır.⁷³ Söz konusu teologların da etkisiyle Orta Çağ'da Mesih merkezli bir kefarete ve stigmata anlayışı ortaya çıkmış ve bunlar *papalık otoritesi, sakerdotal, eskatolojik ve psikosomatik* gibi farklı biçimlerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır.

3.1. Dominikal Stigmatanın Papalık Otoritesi Olarak Anlaşılması

İlk yüzyıllarda Pauline stigmata önemliyken, Orta Çağ'dan itibaren *Dominikal stigmataya* doğru bir geçiş olmuştur. Başka bir deyişle Pavlus'un yerine Mesih'in taklitçiliği öne çıkmış ve bu Papalığın otoritesiyle ilişkilendirilmiştir. Aslında bu tür stigmata, kişinin bedeninde stigmatik bir iz, yara vs. olarak görünmemekte, ancak manevî olarak Papalığın otoritesini gösteren bazı sembolik araç ve uygulamalar Mesih'in stigmatasını (Dominikal stigmata) sembolize etmektedir. Bundan dolayı bu stigmataya *manevî stigmata* demek kanaatimizce daha uygundur. Bu çerçevede başta 590-604 tarihleri arasında görev yapan Papa I. Gregorius olmak üzere Papalar, başpiskopos olacak adaylara *Dominikal stigmata* göstergesi olan *pallium'u*,⁷⁴ göndermiştir.⁷⁵ Bu konuda Cologneli Heribert'in (970-1022), 999 tarihindeki Noel arifesinde başpiskoposluğa atanmasıyla ilgili kutsamalar örnek olarak gösterilmiştir. Onun, Mesih'in yaralarını taşıyıp taşımadığının ispatı, papalık ve imparatorluk nişanı sayılan, *pallium*'la belirlenmiştir. Heribert'in kutsanması ve onun Dominikal stigmatayı kabul etme töreniyle ilgili Deutzlu Lantbert'in (1010 -1069) "O, esas kutsal vücut yağıyla yardımcı piskoposlar tarafından mesh edildi. Katolik inancının zenginliğiyle dinî nişanla taçlandı, İsa'nın damgası, resmen tüm vücuduna işlendi" şeklindeki ifadesi, taklidi İsa Mesih olduğunun göstergesidir. Ayrıca Heribert'in İsa'yla birleşmesi, Mesih benzeri bir figüre dönüşmesi, Kitab-ı Mukaddes'in *Neşideler Neşidesi*'ndeki⁷⁶ ruhun Damat (Tanrı) ile birliğini tasvir etmekte ve onun rolünün kutsallığını ifade etmektedir. Aslında bu yorum, Kiliseyi ve din adamlarını Mesih'in gelini olarak gören Kutsal Kitap yorumcularından kaynaklanmaktadır.⁷⁷

Pallium'un stigmata olarak kabul edildiğini gösteren bir başka örnek, 1055-1057 tarihleri arasında görev yapan Papa II. Victor'un 1057 yılında Embrun Başpiskoposu Viminien'e (g.s. 1055-1065) gönderdiği mektuptur. Bu mektupta Papa, başpiskoposluk giysisini stigmata olarak şöyle tanımlamıştır: "Bundan sonra, hangi sorumluluğu üstlendiğinizi özenle ve dikkatle tartabilmeniz için *Kutsal Pallium'u* kullanmanızı istiyoruz... Pavlus'la birlikte Mesih'in damgasını taşıyabilmeniz ve onun çilesini her zaman göğsünüzde ve omuzlarınızda taşımanız içindir."⁷⁸ Burada *pallium'u* alan Başpiskopos Viminien ve onun piskoposluk görevi, Dominikal ve Pauline stigmata olarak değerlendirilmiş ve bunun Kutsal Kilise düzeni için gerekli olduğu vurgulanmıştır. *Pallium* gibi başpiskoposluk görevlendirmelerinde *tonsure*⁷⁹ de bir stigmata olarak kabul edilmiştir. Kilise tarihçisi Bede (672/673-735) tarafından *tonsure*, Aziz Petrus vesilesiyle Roma'nın Apostolik otoritesini vurgulamak ve ona boyun eğmek anlamında yorumlanmıştır.⁸⁰ Sonuçta Papalık, Dominikal stigmata yoluyla din adamları üzerinde hakimiyetini kurmaya çalışırken, benzer bir uygulamanın manastır düzeni içinde de yapılmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır.

⁷³ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, 107-108.

⁷⁴ *Pallium*, 5. yüzyılın sonlarından itibaren papalık ve imparatorluk nişanı olarak kullanılmaya başlanmış, omuzların etrafına sarılmış, giyenin önüne ve arkasına düşen uzun ve beyaz yün atkıdır. Geniş bilgi için bk. Edward D. English, "Pallium", *Encyclopedia of the Medieval World* (USA: Facts On File, 2005), 551.

⁷⁵ Bede'nin (672/673-735), 731 tarihli *Historia Ecclesiastica*'sında; Papa I. Gregorius'un "Mellitus, Justus, Paulinus ve Rufinus'la birlikte Augustine için bir *pallium*... gönderdiğinden" bahsedilmiştir. Sharon M. Rowley, *The Old English Version of Bede's Historia Ecclesiastica* (*Anglo-Saxon Studies* 16) (Cambridge: D. S. Brewer, 2011), 100.

⁷⁶ Kitab-ı Mukaddes'in *Neşideler Neşidesi* (Ezgiler Ezgisi, Şarkılar Şarkısı, Song of Song, Cantica Cantorum) adlı bölümü, Hıristiyan geleneğinin başından beri Tanrı ve bireysel ruh arasındaki aşk ilişkisi bağlamında yorumlanmıştır. Yorumlar için bk. E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (*The Middle Ages Series*) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 3-6, 123.

⁷⁷ Muessig, "Signs of Salvation", 47-48; Kutsal Kitap yorumcularından Kisterkian Başrahibi Clairvauxlu Bernard'ın (1090-1153) *Neşideler Neşidesi* imgeler kullanarak yaptığı yorumlarla ilgili vaazları önemlidir. Onun "ruhu bir geline ve Tanrı'yı bir damada" benzeterek Tanrı'nın ruha olan sevgisini, tutkulu bir aşk dili kullanarak anlattığı 31. Vaazı ünlüdür. bk. Matter, *The Voice of My Beloved*, 123- 129.

⁷⁸ Muessig, "Signs of Salvation", 48.

⁷⁹ *Tonsure*, dinî bağlılığın ve alçakgönüllülüğün bir işareti olarak kafa derisindeki saçların bir kısmını veya tamamını kesme veya tıraş etme uygulamasıdır. Wikipedia, "Aranan: Tonsure" (Erişim 11 Aralık 2021).

⁸⁰ Rowley, *The Old English Version of Bede's Historia Ecclesiastica*, 84-85.

3.2. Rahipsel Stigmata (Sakerdotal Stigmata)

Orta Çağ'da Dominikal stigmata Papalığın otoritesi bağlamında kullanılmış olmakla birlikte, manastır topluluklarında da stigmata ve kefarete anlayışı ortaya çıkmış ve bu daha sonra dindarlık hareketleri içinde yaygınlaşmıştır. Bu çerçevede 11. yüzyılda Hıristiyanlıkla ilgili önemli gelişmelere imza atanlardan birisi Peter Damian (1007-1072)⁸¹ olmuştur. O, *Kişisel stigmata* fikrini sakerdotal (rahipler veya rahiplikle ilgili) ve manastır meslekleriyle ilgili olarak geliştirmiştir. Peter Damian, özellikle stigmatanın teolojik olarak ne anlama geldiğinin anlaşılmasını açıklayan dil ve kavramları açıklığa kavuşturmuştur. Bu bağlamda o; ideal rahip ve rahibeyi Mesih'in yaralarının taşıyıcıları olarak görmüş ve onların stigmatik bir maneviyat, adaklar ve ağır kefarete uygulamalarıyla elde edilen bir statüye sahip olmasını istemiştir.⁸² Ayrıca Damian, manastır reformu açısından Benedikten Manastırcılığını, John Cassian'ın (360-435) eremitizmiyle (münzeviliğiyle)⁸³ birleştirmiş, manastırlar için çilecilik ve disiplinden oluşan bir yaşam biçimi önermiştir.⁸⁴

Manastır hayatıyla ilgili önemli çalışmaları olan Peter Damian'ın 180 mektubundan 65'i teolojik ve dinî konularla, özellikle bir piskoposun nasıl olmasıyla ilgilidir. Ona göre; piskopos olacak kişi, kutsandıktan sonra iyi işler yapmalı, merhametli olmalı, kınamadan ve skandallardan uzak olmalıdır. Ayrıca stigmata taşıyacak piskopos, Mesih'in tutkusunu ve çektiği acılarının gizemini dinlerken kulağına, iyi işler yaparken sağ eline, Mesih'in tutkusu üzerine meditasyon yaparken ve günah çıkarırken "sağ ayağında kan" taşımaktadır. Peter Damian'ın bu ifadeleri "stigmata'nın kanla ilişkilendirildiğine dair erken bir örnek" olarak kabul edilmektedir.⁸⁵ Onun, stigmatayı kanla ilişkilendirmesi Pavlus'un, Galatyalılar 6: 17'deki ifadeleriyle örtüşmemektedir. Bununla birlikte İsa'nın yaralarını ima eden kan örnekleri bazı İncillerde ifade edilmektedir. Örneğin, İsa öğrencileriyle birlikte Zeytin Dağı'na dua etmek için gittiğinde, "terinin toprağa düşen kan damlalarını andırıldığından" bahsedilmektedir.⁸⁶ Başka bir İncil cümlesinde ise İsa'nın çarmıha gerildikten sonra bedeninin mızrakla delindiği ve böğründen kan ve su aktığı belirtilmektedir.⁸⁷ İncillerde geçen bu örnekler, Damian'a göre "İsa'nın kanıyla kutsal bir şekilde damgalanan piskoposu ve onun yetki alanını" göstermektedir. Böylece hem Mesih'in kendi yaralarını gösteren stigmata hem de Pavlus'un Mesih adına çektiği sıkıntılar *rahipsel stigmata* (sakerdotal stigmata) olarak adlandırılmakta ve bu tür stigmata rahiplerin saflığını ve gücünü temsil etmektedir.⁸⁸ Böylece sakerdotal düzene giren kişi, "bedeninde Mesih'in yaralarını taşıyan veya stigmata alan rahip" olarak tanınmakta ve bu durum onun rahiplik görevlerini yerine getirmesinde önemli rol oynamaktadır.⁸⁹ Peter Damian'ın yanı sıra 12. yüzyılda Parisli teolog Petrus Comestor (1100 - 1178) "... O, kendisinden başkasına âşık kabul etmemem için yüzüme bir damga koydu." diyerek rahibin karakteri ile stigmata arasındaki doğrudan ilişkiyi vurgulamaktadır.⁹⁰

⁸¹ St. Peter Damian (Pierre Damien, Petrus Damianus, Pier Damiani)'nın hayatı, faaliyetleri ve eserleri hakkında bk. Leslie A.-St. L. Toke, "St. Peter Damian (Damiani)", *The Catholic Encyclopedia, New Mexico-Philip*, ed. Charles G. Herbermann, (New York: Robert Appleton Company, 2005), 11/1706-1710; ayrıca bk. Edward D. English, "Damian, Peter (Peter Damiani)", *Encyclopedia of the Medieval World*, (USA: Facts On File, 2005), 210.

⁸² Muessig, "Signs of Salvation", 68.

⁸³ Peter Damian'ın, eremitizmi "... kişiyi daha yüksek şeylere götüren, diğerleri arasında öne çıkaran, dünyadayken bile sanki cennetteki anavatanındaymış gibi mutlu eden, çalışmaya devam etmesiyle kişiyi tazeleyen ve onu huzurlu bir şekilde rahatlatan ana yol" olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte Damian, manastırlarda; gönüllü yoksulluk, kaba giysiler, katı kemer sıkma, katı sessizlik kuralı gibi birçok konuda düzenleme yapmıştır. Patricia Ranft, *Medieval Theology of Work: Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement- New Middle Ages*, (Chennai: Palgrave Macmillan, 2009), 48.

⁸⁴ English, "Damian, Peter (Peter Damiani)", 210.

⁸⁵ Muessig, "Signs of Salvation", 49.

⁸⁶ Luk.22: 44.

⁸⁷ Yu.19: 34.

⁸⁸ Muessig, "Signs of Salvation", 50.

⁸⁹ Muessig, "Signs of Salvation", 53-54.

⁹⁰ Muessig, "Signs of Salvation", 50.

3.3. Eskatolojik Stigmata

Buraya kadar canlı vücutta oluşan stigmata örnekleri ile pallium ve tonsure'nin stigmata olarak anlaşılması konu edinilmiştir. Bununla birlikte Orta Çağ'ın başlarından itibaren cesetlerin üzerinde mucizevi bir şekilde görülen haçlar stigmata olayları olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede Rouenli Piskopos Ansbert'in (öl. 695) ölümünden uzun bir süre geçtikten sonra mezarının açılarak cesedinde, özellikle kollarında görülen haç işareti *Dominical stigmatanın* ölü insanın vücudunda ortaya çıktığına dair ilk örneklerden biri olarak gösterilmiştir. Ceset üzerinde görülen bu tür stigmata daha ziyade kurtuluşun kanıtı ve cesedin azizlik statüsüne sahip olup olmadığının bir göstergesi veya bir tür litmus (turnusol) testi ve ruhun öbür dünyadaki kaderini belirleyen *eskatolojik stigmata* olarak algılanmıştır.⁹¹

Eskatolojik stigmata örnekleri, I. Haçlı Seferi'nin başlangıcı⁹² olarak kabul edilen, muhtemelen 27 Kasım 1095'teki Clermont Konsili sonrasında, Papa II. Urban'ın (g. s. 1088-1099), katedralin dışında toplanan kalabalığa hitaben yaptığı vaazdan sonra ivme kazanmıştır. Çünkü Papa II. Urban, Kudüs ve Konstantinopolis gibi Hıristiyanların kutsal topraklarının Müslümanlardan geri alınması için insanları savaşa çağırmıştır.⁹³ Papa, bu konuşmasında kutsal yolculuğa çıkacakların günahlarının bağışlanacağını ve bu nedenle *Mesih'in haçını* alınlarına işaretlemeleri ve göğüslerine takmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁹⁴ Papa'nın bu vaazı, I. Haçlı Seferinin başlaması ve sefere katılacakların teşvik edilmesi konusunda etkili olmuştur. Nitekim 1097 yılında Kudüs'e giden gemi enkazında boğulan Haçlı askerlerinin cesetlerini gören tanıkların ifadelerinden “cesetlerin omuzlarındaki ette, haç işaretleri olduğu” anlaşılmıştır. Birinci Haçlı Seferi'ne katılan rahip Chartresli Fulcher (1059 -1127) bu olay ve işaretleri; “Tanrı'nın bir mucizesi, O'nun hizmetkarlarına bahsettiği bir ‘inanç simgesi’ (pignusfidei)” olarak tanımlanmıştır. Aynı şekilde bu inanç simgesi; hayatta kalan Haçlıların Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna ve ölmüş olanların ise ebedî mutluluk içinde yaşayacaklarına dair “Tanrısal bir işaret” olarak kabul edilmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla, Papalar ve üst düzey din adamları tarafından, kutsal toprakların alınması için savaşa giden Haçlıların alınlarında, omuzlarında veya başka uzuvlarında bulunan haç işaretleri, onların savaşa devam etmeleri için “ilahî bir etiket” veya “stigmata” olarak dikte edilmiştir. Böylece Hıristiyanlar, Mesih'in stigmatasını maddî veya manevî bir şekilde bedenlerinde taşımayı gurur vesilesi olarak kabul etmiştir. Bazı Hıristiyanlar ise Mesih'in stigmatasını, onunla olan ruhsal bağlılıklarının gücü oranında psikosomatik olarak bedenlerinde ortaya çıkarabilmiştir.

3.4. Psikosomatik Kaynaklı Stigmata

Bazı Orta Çağ kaynaklarında *Dominikal stigmata'nın*, bilinçli olarak vücutta oluşturulabileceği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Heisterbachlı Caesarius (1220 - 1235) bedeninin fiziksel gücünü etkileyen bir fikir veya obje üzerine meditasyonla *psikosomatik kaynaklı stigmatanın* ortaya çıkabileceğinin örneklerinden bahsetmiştir. O, *Dialogus Miraculorum* (Mucizeler Diyalogu) adlı eserinde bir acemi (keşiş adayı) ve ustanın diyalogları biçimindeki anlatımlarında, Mesih'in çarmıha gerilmesi üzerine meditasyon yapan bir acemi veya keşişin, dış ve iç dönüşümüne vurgu yapmıştır.⁹⁶ Böylece Caesarius, İsa üzerine meditasyon ile, çarmıha gerilme arasında psikosomatik bir bağlantı kurmuş ve şöyle demiştir: “Hemmenrode'deki bir acemi, Gloria'daki kilisede büyük bir saygıyla başını eğerken, alnına bir haç basıldığını hissetti ve sanırım o anda Lord'un (Mesih'in) tutkusu üzerine meditasyon

⁹¹ Muessig, “Signs of Salvation”, 56, 58.

⁹² I. Haçlı Seferi'nin planlanması, başlangıcı ve amacı hakkında bk. David Nicolle, *The First Crusade 1096-99: Conquest of the Holy Land* (UK: Osprey Publishing, 2003), 27-28.

⁹³ Christopher Tyerman, *Chronicles of the First Crusade 1096-1099*, (UK: Penguin Books, 2012), 37-38.

⁹⁴ Papa sözü edilen meşhur konuşmasında şöyle demiştir: “... Günahlarınızın bağışlanması için, cennetin krallığının ölümsüz ihtişamının güvencesiyle bu yolculuğa çıkın... Her kim bu kutsal hacca karar verecek ve bu amaçla Tanrı'ya adak adayacak ve kendisini diri kurban olarak ona sunacak, kutsal, Tanrı'nın razı olacağı, Rab'bin haçının işaretini alnına veya göğsüne takacaktır. Gerçekten, yeminini yerine getirdikten sonra geri dönmek istediğinde, haçı omuzlarının arasına sırtına koysun. Böylece, gerçekten, iki yönlü eylemle, Rab'bin Müjde'de buyurduğu emri yerine gelecektir: ‘Çarmıhını yüklenip ardından gelmeyen, bana layık değildir’ (Matta, 10:38; Luka, 14:27)”. Metin için bk. Tyerman, *Chronicles of the First Crusade 1096-1099*, 39-40.

⁹⁵ William J. Purkis, “Stigmata on the First Crusade”, Signs, Wonders, Miracles Representations of Divine Power in the Life of the Church, *Studies in Church History*, 5/41 (2005), 99-108, Extract. (Stigmata on the First Crusade, Published online by Cambridge University Press: 21 March 2016), Cambridge.org “Aranan: Stigmata on the First Crusade”, Erişim 15 Aralık 2021.

⁹⁶ Muessig, “Signs of Salvation”, 61-62.

yapıyordu.”⁹⁷ Caesarius gibi Dr. Louise W. Kops da “... güçlü bir ahlakî duygunun ya da dinî hezeyanın etkisi altında, önceden belirlenmiş biçimler ve şekiller taşıyan histerik kişilerde sıklıkla ortaya çıkar...” diyerek psikosomatik stigmatanın oluşturulabileceğinden bahsetmiştir.⁹⁸ Benzer şekilde Reginald A. Ray ise “somatik meditasyon” ile bedenimizi ve duyularımızı yönetebileceğimizi ifade etmektedir. O, zihinsel olarak, yukarıdan aşağıya düşünmek suretiyle sol beynimiz aracılığıyla meditasyon yerine, aşağıdan yukarı bir süreçle vücudun kendisinde zaten kendi kendine var olan uyanıklıkla bağlantı kurabildiğini; psikosomatik meditasyonla, spontane (kendiliğinden) duygular, duyular ve derin sezgilerle bedeninin temel farkındalığını artırmanın çok daha etkili olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla Caesarius, Kops ve Ray’ın ifadelerinden kişinin psikosomatik meditasyonla stigmataya sahip olabileceği anlaşılmaktadır.

Psikosomatik stigmatayla ilgili olarak Caesarius, Almanya’nın Coblenz kentinden Hemmenrode (bugün Himmerod) adındaki bir Kisterkian manastırına gelen Peter adındaki bir gencin hikayesini anlatmıştır. Ona göre Peter, yaklaşık altı ay boyunca Mesih’in Tutkusu üzerine meditasyon yapmaya çalışmıştır. Peter’in meditasyon denemeleri en sonunda işe yaramış ve o, bir gün herkesten uzaktaki sunakta dua ederken, “İsa’nın çarmıha gerilmiş haliyle önünde durduğunu ve kendisini sıkıca kucakladığını” görmüştür. Caesarius, Peter’in kendine geldiğinde duyularına tamamıyla hâkim olduğunu, ancak onun bu vizyonla büyülenmiş halinin bedensel olarak mı, yoksa sadece ruhsal olarak mı meydana geldiğinin kesin olarak belli olmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰ Böylece Caesarius, Mesih’in yaşamı, özellikle onun haça gerilmesi üzerine meditasyonla stigmatanın elde edilebileceğini ve bunun ruhsal veya bedensel olarak gerçekleşebileceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Caesarius, Peter örneğinden sonra, Almanya’nın Lucka şehrindeki bir manastırda yaşayan Rudolph adında disiplinli ve İsa’ya benzemeye çalışan, fakat rahip olmayan bir keşişi örnek göstermiştir. Ona göre Rudolph bir gece dua ederken gökyüzünde, çarmıha gerilmiş İsa ve onun etrafında her biri kendi çarmıhında on beş adamın asılı olduğunu görmüştür. İsa’nın etrafındaki bu on beş kişi Rudolph’un tarikatından ve onun tanıdığı kişilerdir. Ancak Rudolph, onlardan beşinin meslekten olmamasına rağmen İsa’nın yanında yer almalarına anlam verememiş ve şaşkınlığıyla Mesih’in “Bütün toplumdaki yalnızca bunlar, benimle birlikte çarmıha gerildi, çünkü onların hayatı benim ıstırapıma/tutkuma uygundu” şeklinde seslenmesiyle son bulmuştur. Caesarius’a göre aslında İsa bu sözlerle kişinin; itaat, sabır, alçakgönüllülük, özel mülkiyet ve kendi iradesinden vazgeçmek gibi hasletlere sahip olmasıyla çarmıha gerilmiş olacağını ya da İsa’ya benzemiş olacağını vurgulamak istemiştir.¹⁰¹ Nitekim İsa, İncillerde “Çarmıhını yüklenip ardından gelmeyen bana layık değildir”¹⁰² ve “... Ardından gelmek isteyen kendini inkâr etsin, her gün çarmıhını yüklenip beni izlesin”¹⁰³ diyerek, gerçek çarmıha gerilenlerin kendisini takip veya taklit edenler olduğunu vurgulamıştır.

Caesarius’un örneklerinin yanı sıra, onunla çağdaş ve Mesih’in beş yarasını psikosomatik olarak vücudunda taşıyanların başında İtalya Umbria bölgesinden Assisili Aziz Francis (1181/82- 1226) gelmiştir.¹⁰⁴ Bu bağlamda Hıristiyan dünyasında Assisili Francis Mesih’in fiziksel stigmatasını alan ilk kişi olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁵ Ona hem stigmatayı alması hem de Mesih’in hayatını aynen taklit etmesinden dolayı Öteki ya da İkinci Mesih (*Alter Christ*) lakabı verilmiştir.¹⁰⁶ Assisili Francis, kutsal topraklardan (Kudüs) döndükten sonra 1224 Eylül’ünde, *Kutsal Haçın Yükselişi Bayramı* sırasında, stigmatayı taşımaya başlamıştır. Fransisken

⁹⁷ Caesarius of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, trans. H. von E. Scott- C. C. Swinton Bland, introdt. by G. G. Coulton, eds. G. G. Coulton-Eileen Power (New York: Harcourt, Brace and Company, 1929), 2/8. Kitap, 23. Bölüm, 25.

⁹⁸ “Stigmata”, 2/1495.

⁹⁹ Reginald A. Ray, *The Awakening Body: Somatic Meditation for Discovering Our Deepest Life* (Boulder- Colorado: Shambhala Publications, 2016),17.

¹⁰⁰ Caesarius of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, 2/8. Kitap, 13. Bölüm, 15-16.

¹⁰¹ Caesarius of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, 2/8. Kitap, 18. Bölüm, 20-21.

¹⁰² Mat.10: 38.

¹⁰³ Luk. 9:23.

¹⁰⁴ Muessig, “Signs of Salvation”, 62.

¹⁰⁵ Süheylâ Öncel, *İtalyan Edebiyat Tarihi I (Başlangıç Döneminden Aydınlanma Çağına Kadar)*, (Ankara: İtalyan Kültür Heyeti, 1997), 17; Kiely, “Further Considerations of the Holy Stigmata of St. Francis”, 20; Tarakçı, “Fransisken ve Dominiken Tarikatları”, 830; Augustine Thompson, *Francis of Assisi: A New Biography*, (Ithaca-London: Cornell University Press, 2012), 3-9.

¹⁰⁶ Hendrik Viviers, “The Second Christ, Saint Francis of Assisi and Ecological Consciousness”, *Verbum et Ecclesia* 35/1, (January 2014), 1-9.

geleneğe göre ise o, ölümünden iki yıl önce La Verna'da inzivaya çekildiği sırada dua ederken; Seraf (Seraph)¹⁰⁷ şeklinde, çarpmıha gerilmiş bir İsa vizyonu görmüş ve bundan sonra vücudunda İsa'nın çarpmıhtaki yaralarına benzer yaralar oluşmuştur.¹⁰⁸ Assisili Francis'in bu vizyonu ve vizyon sonrası bedeninde meydana gelen yaralar, o yaşarken ve öldüğünde yakın çevresindeki görgü tanıklarınca tespit edilmiş ve başkalarına anlatılmıştır. Daha sonra onun stigmatası, yine ilk görgü tanıklarından birisi olarak kabul edilen Celanolu Thomas (yk. 1190 – 1265) tarafından detaylı bir şekilde yazıya geçirilmiştir.¹⁰⁹ Celanolu Thomas'ın detaylı anlatımına rağmen Francis'in stigmatası sonraki yüzyıllarda da inceleme konusu olmuş, hatta onun yaralarının cüzzam hastalığı sonucunda olabileceği iddia edilmiştir. Ancak Wendy Murray, birkaç doktorun görüşlerinden faydalanarak bir araştırma yapmış, onun yaralarının cüzzam lezyonlarıyla uyumadığına ve stigmata olduğuna karar vermiştir.¹¹⁰ Hakkında farklı iddialar bulunsa da Assisili Aziz Francis, stigmatasıyla Hıristiyan dünyasında adından en çok sözü edilen kişi olmuştur.

Orta Çağ Hıristiyanlıkta Assisili Aziz Francis'den başka birçok stigmata örneği bulunmaktadır.¹¹¹ Bununla birlikte Yakın Çağ'dan Therese Neumann (1898–1962) adında Bavyalı bir köylü kıızıyla ilgili psikosomatik stigmata örneği vermek yerinde olacaktır. Therese'nin stigmatası 1926'da Lent sırasında, kulağında şiddetli baş ağrılarına sebep olan bir apse çıkmasıyla başlamıştır. İsa'nın Zeytin Dağı'ndaki vizyonunu görmesinden sonra Therese'nin aniden sol tarafında ağrıyla birlikte bir yara oluşmuş ve bu yara çokça kanamıştır. Daha sonra onun ellerinde ve ayaklarında stigmatik yaralar görülmüştür. Therese'nin yaralarında iltihap olmamış, sadece kanamış; ayrıca gözlerinden de her cuma günü olarak taze kan akışı olmuştur.¹¹² Therese'nin stigmatik yaraları, gıda almamasıyla da ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda onun Evharistiya'dan başka yemek yemediği ve 1926'dan ölümüne kadar hiç su içmediği iddia edilmiştir. Bu sebeple Therese, Temmuz 1927'de Dr. Otto Seidl ve dört Fransisken hemşire tarafından 14 gün boyunca gözlemlenmiş, fiziksel olarak muayene edilmiş ve bazı tetkikler yapılmıştır. Bu süreçte onun yiyecek ve içecek almadığı, ancak son günde kilosunun normale döndüğü tespit edilmiştir. Dr. Seidl, 14 günlük araştırmasının sonucunda tıbbî olarak belgelediği için iddiaların doğruluğundan şüphe etmemiş, ancak daha ileri tetkikler yapmak istemiştir. Ancak Therese'nin ailesi Kilise ve doktorların bu isteğine olumsuz cevap vermiştir. Bunun sonucunda Dr. Seidl, 1928'de yazdığı raporunda Therese'nin zihinsel ve fiziksel olarak nispeten sağlıklı ve çok belirgin olmayan histerik özelliklere sahip olduğunu ve akut stresli bir durumdan sonra vücudunda stigmatik yaraların geliştiğini belirtmiştir. Ayrıca Dr. Seidl'in, raporunda belirtmemekle birlikte, Therese'nin gözlerindeki kanamanın spontan geliştiğinden, göğüs kafesinin sol tarafında ve kafa derisindeki lekelenmeyi gözlemlediğinden söz edilmiştir. Bununla birlikte onun yaralarının, başlangıçta seröz (bez) olan ve daha sonra kana dönüşen küçük kaba perçinler olduğu ifade edilmiştir. Sonuçta Therese'nin mucize olarak nitelendirilen stigmatik yaralarının açıklık ilgisinin olmadığı, dinî bağlamda değerlendirilmesi gerektiği, onun bu durumunun dinî imge ve semboller üzerinde bilinçli yoğunlaşmayla yakından ilişkili olduğu belirtilmiştir. Dahası tıp tarihi açısından Therese Neumann'ın, kutsal anoreksiya ve histerik unsurlarla karışık bir tipi temsil ettiği vurgulanmıştır.¹¹³ Dolayısıyla hem Therese hem de sözü edilen önceki stigmata örnekleri, daha ziyade İsa'nın çarpmıhtaki yaraları ve çektiği acılar üzerine yapılan meditasyonlarla ilişkilidir veya psikosomatiktir.

Sonuç

Tarihte suçlulara, esirlere, kölelere ve günahkârlara yapılan dövme ve damgalama anlamında kullanılmış olan *stigmata*, Hıristiyanlıkla birlikte İsa Mesih'in kendisini insanlığın günahı için çarpmıhta feda etmesiyle, vücudunda oluşan beş yarayla ilişkilendirilmiştir. Onun bu yaraları, tanrısal bir inayetin işareti olarak seçilmiş kişilerin bedeninde kendiliğinden oluştuğu veya inananların Mesih'le olan ruhsal boyutu oranında kişi tarafından oluşturulabileceği yönünde örnekler tespit edilmiştir. En önemli

¹⁰⁷ Seraph, Eski Ahit'teki altı kanatlı melek (Yşa.6: 2-7).

¹⁰⁸ Edward D. English, "Francis of Assisi", *Encyclopedia of the Medieval World* (USA: Facts On File, 2005), 273; Segel, "The Medicine of History The Stigmata", 37.

¹⁰⁹ Francis'in stigmatik yaraları hakkında bk. Tommaso da Celano, *Vita Prima: di San Francesco D'assisi*, Parte Seconda, Capitolo 3/ 94-95.

¹¹⁰ Wendy Murray, *A Mended and Broken Heart The Life and Love of Francis of Assisi*, (New York: Basic Books, 2008), 139-140.

¹¹¹ Assisili Francis başta olmak üzere Katolik dünyasında, çoğunluğu kadın olmak üzere yaklaşık 300 kadar stigmata olayından söz edilmiştir. Ancak bunlardan Assisili Francis olmak üzere sadece 13'ü Katolik Kilisesi tarafından aziz ilan edilmiştir. Otto Seidl, "Zur Stigmatisation und Nahrungslosigkeit der Therese Neumann (1898-19629)", *Der Nervenarzt* 79/7 (2008), 840-841.

¹¹² "Neumann, Therese", *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*, ed. Gordon Melton, (USA: Gale Group, 2001), 2/1105.

¹¹³ Seidl, "Zur Stigmatisation und Nahrungslosigkeit", 836-844.

örnek ise İsa'nın tutkusunu ateşli bir şekilde arzu ederek, 1224'de Mesih'in stigmatasını vücudunda taşıdığı kabul edilen Assisili Francis'tir. Bu örneğiyle Francis'in, İsa Mesih'i ve Pavlus'u çok iyi okuduğu ve yorumladığı anlaşılmaktadır.

Francis'te olduğu gibi ilk yüzyıllardan itibaren Hıristiyanlar, insan ve Tanrı olarak kabul ettikleri Mesih'in hayatını, özellikle çarmıhtaki ıstırapını taklit etmeye çalışmışlardır. Onlar, Mesih'in çarmıhtaki acılarını ve sıkıntılarını yaşadıklarında ve onun yara izlerini bedenlerinde taşıdıklarında, bunun karşılığını cennette ödül olarak alacaklarını ve ebedî kurtuluşa ereceklerini, hatta kendi yakınlarını da kurtaracaklarını düşünmüşlerdir. Kendisini İsa Mesih'le özdeşleştiren ve vücudunda stigmatayı taşıdığı söyleyenlerin başında Pavlus gelmiştir. Onun Galatyalılar 6:17'deki "... Çünkü ben İsa'nın yara izlerini bedenimde taşıyorum" şeklindeki sözü, Hıristiyanlıkta stigmata anlayışının ortaya çıkmasına temel teşkil etmiştir. Pavlus'un bu sözü, bazen İsa'nın bedenine benzer fizikî yaralar, bazen onun Mesih'in mesajını yayarken muhaliflerinden gördüğü sıkıntı ve zulümler, bazen de her ikisi olarak yorumlanmıştır. Pavlus'un stigmatayla ilgili zikredilen sözünün, yine onun Yeni Ahit'te yer alan sözleriyle yorumlanmaya çalışıldığı dikkatimizi çekmiştir.

Pavlus'la başlayan stigmata anlayışı, Hıristiyan dinî sanat ve edebiyatını da önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle dinsel resimler, portreler ve gravürler "dünyanın günahını ortadan kaldıran ve stigmatik yaraların görüldüğü" İsa merkezli motiflerle süslenmiştir. Ayrıca Orta Çağ teologlarının eserlerinde İsa merkezli kefarete ve stigmata anlayışı yaygın bir şekilde yer almış ve bu durum Hıristiyanların zihninde *çarmıh hadisesi*'nin canlı tutulması ve dinî gelişim açısından önemli olmuştur.

Orta Çağ'da Papalık, Mesih merkezli stigmata anlayışını kendi otoritesi için kullanmıştır. Bu manada *Dominikal stigmata*, bir çeşit *manevî stigmata* olarak, Papaların giydiği *pallium* ve bir tıraş biçimi olan *tonsüre* ile özdeşleştirilmiştir. Papalık otoritesini simgeleyen bu stigmata, başpiskopos ve piskopos atamaları ve kutsamalarında önemli olmuştur. Ayrıca bu çağda cesetler üzerinde görülen, kurtuluşun kanıtı ve cesedin azizlik statüsüne sahip olup olmadığının göstergesi olan *eskatolojik stigmata* algısı gündemde olmuştur. Bu tür stigmata algısının yaygınlaşması, I. Haçlı Seferi'nin başlamasında önemli bir figür olan Papa II. Urban'ın, 1095'teki Clermont Konsili sonrasında yaptığı konuşmadan sonra olmuştur. Gerçekten de bu vaazdan sonra sefere katılan ve ölen Haçlı askerlerinin bedenlerinde Mesih'in stigmatası anlamında haç işaretleri görülmüştür.

Sonuç olarak, Hıristiyanlıkta Pavlus'la başlayan ve Assisili Francis'le tanınan stigmata anlayışı Orta Çağ Hıristiyan Avrupası'nda gündemde olmuş, İspanyol Margalida Amengual (1888-1918) ve Almanyalı Therese Neumann (1898-1962) gibi örneklerle 20. yüzyılda da etkisini göstermiştir. Bu anlayış günümüzde de hâlâ etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Nitekim stigmataya önem verdiklerini söyleyen ve Filipinler'in Cavite şehrinde 1984 yılında Aziz Gaspar Bertoni tarafından kurulmuş, [CSS] *Congregation of the Sacred Stigmata of Our Lord Jesus Christ, Stigmatine Fathers and Brothers* (Rabbimiz İsa Mesih'in Kutsal Stigmatasının Cemaati, Stigmatalı Babalar ve Kardeşler) adlı bir dinî hareketin varlığı, stigmata anlayışının devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kaynakça

- Angenendt, Arnold. *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte-Band 68)*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2004.
- Araz, Ömer Faruk. "Doketizm, Hz. İsa ve Kur'an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm'den mi Aldı?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (December 2021), 713-734. Erişim 16 Aralık 2021. <https://doi.org/10.18505/cuid.986404>
- Augustine of Hippo. *Commentary on Galatians*. 6/17. Erişim 20 Ekim 2021. <https://sites.google.com/site/aquinasstudybible/home/galatians/augustine-on-galatians-6>
- Aydın, Mahmut. "Hıristiyanlık". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ballitch, Andrew S. "God the Son in the Theology of William Perkins". *Puritan Reformed Journal* (PRJ) 9/2 (July 2017), 147-164.
- Bauerschmidt, Frederick C. "The Wounds of Christ". *Literature and Theology* 5/1 (March 1991), 83-100. Erişim 3 Ekim 2018. <https://www.jstor.org/stable/23926649>
- Bingöl, Mustafa. "Peter Lombard'ın "Sentences"i Üzerine Bir Değerlendirme". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 276-280.
- Burns, Charlene P. E. "Stigmata", *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David Adams Leeming. 1730-1733. New York: Springer Reference, 2014.
- Burton, Janet- Kerr, Julie. *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2011.
- Caesarius of Heisterbach. *The Dialogue on Miracles*. trans. H. von E. Scott - C. C. Swinton Bland, introdt. by G. G. Coulton, eds. G. G. Coulton - Eileen Power. New York: Harcourt, Brace and Company, 1929.
- Christopher Tyerman. *Chronicles of the First Crusade 1096-1099*. UK: Penguin Books, 2012.
- Constable, Giles. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha, the Ideal of the Imitation of Christ, the Orders of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Cooper, Stephen Andrew. *Marius Victorinus Commentary on Galatians- Oxford Early Christian Studies*. USA: Oxford University Press, 2005.
- Dört Kutsal Kitap Türkçe*. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://www.fullprogramlarindir.net/dort-kutsal-kitap-turkce-3-ucretsiz-indir.html>
- English, Edward D. "Damian, Peter (Peter Damiani)". *Encyclopedia of the Medieval World*. USA: Facts On File, 2005.
- English, Edward D. "Pallium". *Encyclopedia of the Medieval World*. 551. USA: Facts On File, 2005.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, 152-153.
- Falconer, Colin. *Stigmata*. London: Corvus, 2012.
- Hamm, Berndt. *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*. ed. Robert James Bast. Leiden/Boston: Brill, 2004.
- Herodotos: *Herodot Tarihi. (Halikarnassoslu Herodotos Tarihi ya da Her Biri Bir Musa Adı Taşıyan Dokuz Kitapı)*, çev. Müntekim Ökmen. Yunanca Aslıyla Karşılaştıran ve Sunan Azra Erhat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1973.
- Hogg, David S. *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*. New York: Routledge, 2016.
- Jerome, St. *Commentary on Galatians*. trans. Andrew Cain (Fathers of the Church Patristic Series 121). Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
- Johnson, Kirk A. *Medical Stigmata: Race, Medicine, and the Pursuit of Theological Liberation*. USA: Palgrave Macmillan, 2019.
- Katar, Mehmet "Kefaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/177-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kiely, Robert. "Further Considerations of the Holy Stigmata of St. Francis: Where Was Brother Leo?". *Religion And The Arts* 3/1: 20-40. Leiden: Koninklijke Brill, 1999.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. Seoul: Kitabı Mukaddes Şirketi/Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Leslie A.- St. L. Toke. "St. Peter Damian (Damiani)". *The Catholic Encyclopedia, New Mexico-Philip*. ed. Charles G. Herbermann. 11/1706-1710. New York: Robert Appleton Company, 2005.
- Matsumoto, David. *The Cambridge Dictionary Of Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Matter, E. Ann. *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity- The Middle Ages Series*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

- Muessig, Carolyn. "Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi". *Church History* 82/1 (March 2013), 40-68. doi:10.1017/S000964071200251X
- Mullen, Robert F. "Holy Stigmata, Anorexia and Self-Mutilation: Parallels in Pain and Imagining". *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9/ 25 (Spring 2010), 91-110.
- Murray, Wendy. *A Mended and Broken Heart The Life and Love of Francis of Assisi*. New York: Basic Books, 2008.
- "Neumann, Thérèse". *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. ed. Gordon Melton. 2/1105. USA: Gale Group, 2001.
- Nicolle, David. *The First Crusade 1096-99: Conquest of the Holy Land*. UK: Osprey Publishing, 2003.
- Öncel, Süheylâ. *İtalyan Edebiyat Tarihi I (Başlangıç Döneminden Aydınlanma Çağına Kadar)*. Ankara: İtalyan Kültür Heyeti, 1997.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The Growth of Medieval Theology-3, 600-1300*. Chicago/London: University Of Chicago Press, 1978.
- Perschbacher, Wesley J. *The New Analytical Greek Lexicon*. USA: Hendrickson Publishers, 1990.
- Purkis, William J. "Stigmata on the First Crusade". *Signs, Wonders, Miracles Representations of Divine Power in the Life of the Church- Studies in Church History* 5/41 (2005), 99-108. Stigmata on the First Crusade, Published online by Cambridge University Press: 21 March 2016). Extract Erişim 15 Aralık 2021. <https://www.cambridge.org/core/journals/studies-in-church-history/article/abs/stigmata-on-the-first-crusade/9DAF1FAAF611D1666A59C0748849FCE9>
- Ranft, Patricia. *Medieval Theology of Work: Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement- New Middle Ages*. Chennai: Palgrave Macmillan, 2009.
- Ray, Reginald A. *The Awakening Body: Somatic Meditation for Discovering Our Deepest Life*. Boulder- Colorado: Shambhala Publications, 2016.
- Rowley, Sharon M. *The Old English Version of Bedes Historia Ecclesiastica-Anglo-Saxon Studies* 16. Cambridge: D. S. Brewer, 2011.
- Sava, Anthony F. "The wounds of Christ". *The Catholic Biblical Quarterly* 16/4, (October, 1954), 438-443.
- Segel, Lawrence. "The Medicine of History The Stigmata", *The Canadian Journal of Diagnosis* (July 2002), 37-41. Erişim 30 Ocak 2019. http://www.stacommunications.com/journals/diagnosis/2002/07_July/medofhist.pdf
- Seidl, Otto. "Zur Stigmatisation und Nahrungslosigkeit der Therese Neumann (1898-19629)". *Der Nervenarzt* 79/7 (25 März 2008), 836-844. DOI 10.1007/s00115-008-2475-5.
- Siwek, P. "Stigmatization". *New Catholic Encyclopedia*. 13/ 530-532. USA: Thomson/Gale Group, 2002.
- "Stigmata". *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology*. ed. Gordon Melton. 2/1494-1496. USA: Gale Group, 2001.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Haç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/ 522-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Tarakçı, Muhammet. "Fransiskan ve Dominiken Tarikatları". *Felsefe Ansiklopedisi*. 6/829-831. ed. Ahmet Cevizci. Ankara: Ebabil, 2009.
- The Stigmata Of Jesus Christ: *Biblical and Theological Reflections (Spring-Time Feast of the Precious Blood)*. revist. Joseph Henchey. 1/57. b.y.y.: CSS, 2008.
- Thompson, Augustine. *Francis of Assisi: A New Biography*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2012.
- Tommaso da Celano. *Vita Prima: di San Francesco D'assisi*. Erişim 25 Aralık 2021. <http://www.santuariodelibera.it/FontiFrancescane/framevitaprima.htm>
- Tümer, Günay. "Çarmıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Viviers, Hendrik. "The Second Christ, Saint Francis of Assisi and Ecological Consciousness". *Verbum et Ecclesia* 35/1 (January 2014), 1-9. Erişim 27 Aralık 2017. Doi:10.4102/ve.v35i1.1310
- <https://en.wikipedia.org/wiki/Tonsure>. Erişim 11 Aralık 2021.
- https://en.wikisource.org/wiki/Page:Catholic_Encyclopedia,_volume_11.djvu/871. Erişim 31 Ağustos 2021.
- <https://www.britannica.com/place/Low-Countries>. Erişim 20 Aralık 2021.

Türk Din Müsikisinde Nevbe Formu ve Keyyâlîyye Tarîkindeki İcrasının İncelenmesi

The Nawba in Turkish Religious Music and Its Tariq of Kayyali Performance Examination

Safiye Şeyda Erdaş

Dr. Sakarya Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı

Müzikoloji Anabilim Dalı

Dr. Sakarya University, State Conservatory

Department of Musicology

Sakarya, Türkiye

safiyeseyda@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0002-3277-6415

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 3 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 12 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 101-120

Cite as/Atıf: Erdaş, Safiye Şeyda. "Türk Din Müsikisinde Nevbe Formu ve Keyyâlîyye Tarîkindeki İcrasının İncelenmesi [The Nawba in Turkish Religious Music and Its Tariq of Kayyali Performance Examination]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 101-120.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1067752>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Safiye Şeyda Erdaş).

The Nawba in Turkish Religious Music and Its Tariq of Kayyali Performance Examination

Abstract: Music is an art that maintains its existence with people and is shaped by them. Especially social needs and rituals determine the place and structure of music in social life. Accordingly, some forms change and develop over time, while others remain dormant and disappear. In addition to the changes in the needs and rituals of the society regarding music, the fact that knowledgeable people could not transfer their knowledge and experience to the next generations is also an important factor in this change. The musical accumulation, which could not be recorded or transferred, becomes known only with a theoretical expression after a while. In the sources, it is reported that nawba was performed especially at holy nights and at weddings or funeral ceremonies and even in the “processions of amen”. The information about how the nawba is performed and the text of the “salawats” and “nawba” sermons recited have survived to the present day with the help of lyric corpus. Additionally, people who witnessed the last years of the Ottoman Empire and the first years of the Turkish Republic, report the places, times and purposes of these sermons. The “shuguls” recited during the Nawba performance spread to Anatolia and the Balkan lands by the sects of Arab origin. This shows us that nawba was practiced in a very wide geography in the past. When it comes to today, it is seen that nawba is still practiced in geographies where we are in the same cultural basin. The subject of our study is an example of nawba performed by the members of the Kayyali order, which was recorded in 2017. This lodge music form, which has been performed in Idlib and Aleppo regions for centuries, is also decorated with the musical taste of the region. Some muwashshah types, which have an important place in the culture and music of Aleppo, are included in the nawba performance. The Kayyali sect emerged with Shaykh Ismail al-Maczum al-Kayyali (died 685/1286) in the village of Tronbe, which is connected to today's Idlib. After the death of Shaykh Ismail al-Maczum al-Kayyali, who was also Ahmed Rifai's grandson and grew up in the Rifai hearth, the Kayyali sect spread among his descendants and followers. The Kayyali sect, which is classified as a branch of Rifai, is among the sects that make dhikr while standing. Many practices such as dhikr of qiyam, Demdeme, which we know to be performed in the late period Istanbul sufi culture and lodge music, are among the rites of the Kayyali sect. The members of the Kayyali family, who continued to practice the Kayyali method and manners in and around Aleppo until recently, had to immigrate to Turkey in 2013 due to the political turmoil and difficult living conditions in the region. Here, they are trying to transfer their culture and knowledge to the next generations. With his personal efforts, Hasan Sevil recorded a performance performed by the members of the Keyyali sect in Ayyub Sultan, Istanbul in 2017. This ceremony, which was performed with the participation of 14 people, was administered by Shaykh Muhammed Bakir al-Kayyali and his brother Shaykh Hasan al-Kayyali, the shaykhs of Idlib, Bab al-Hadid Keyyâlî Lodge. Registration takes approximately one hour. This nawba, which is performed in four chapters together with the dhikr of qiyam, overlaps with the information that has survived to the present day in many respects. The study bases on literature review and some examples of nawba sermons have emerged for the first time with this study. The main lines of the nawba and the flow of execution are discussed through the mentioned record. In addition, the reasons why the nawba was performed and the namings related to it are given. Here, too, practices such as the nawba performance performed in funeral ceremonies have been encountered. The parts of nawba in performance are explained in order and sample texts are given. Some examples of nashida and hymns were notated and presented in the study in terms of being an example and giving an idea about nawba music. Although the Kayyali family, who performs the nawba, has a large population in the world, it is not well known especially in Turkey and there is no particular study on this subject. On the occasion of this study, new information has been given, albeit briefly, about the life of İsmail el-Maczum el-Kayyali, the founder of the Kayyali sect, and the Kayyali sect.

Keywords: Turkish Religious Music, Lodge Music, Hymns, Nawba, Kayyali, Rifai.

Türk Din Mûsikîsinde Nevbe Formu ve Keyyâlîyye Tarîkindeki İcrasının İncelenmesi

Öz: Mûsikî varlığını insanla devam ettiren ve onunla şekillenen bir sanattır. Özellikle toplumsal ihtiyaçlar, ritüeller mûsikînin sosyal hayattaki konumunu ve yapısını belirler. Buna bağlı olarak zaman içerisinde kimi formlar değişir ve gelişir, kimisi ise âtıl kalır ve kaybolup gider. Burada toplumun müziğe dâir ihtiyaç ve ritüellerinin değişmesinin yanı sıra kaynak olabilecek kişilerin ellerindeki bilgi ve birikimi sonraki nesillere aktaramamış olması da önemli bir etkidir. Kayıt altına alınamamış ya da aktarımı sağlanamamış müzikal birikim bir müddet sonra sadece teorik bir anlatımla bilinir olmaktadır. Kaynaklarda nevbenin özellikle “leyâl-i mübareke” olarak bilinen kandil ve bayram gecelerinde, düğün ya da cenâze merasimlerinde hatta âmin alaylarında icrâ edildiği aktarılmaktadır. Nevbenin nasıl bir tertib ile icrâ edildiği ve okunan salâvatların, nevbe hutbelerinin metnine dâir bilgiler ise güfte mecmuaları vesilesi ile günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin son ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ilk yıllarına şahitlik etmiş kişiler vesilesi ile nevbenin hangi mekanlarda ve zamanlarda, hangi sebeplere binâen icrâ edildiği günümüze ulaşan bilgiler arasındadır. Nevbe icrâsı esasında okunan şuguller Arap kökenli tarikatlar eli ile Anadolu ve Balkan topraklarına yayılmıştır. Bu da nevbenin geçmişte oldukça geniş bir coğrafyada icrâ edilmekte olduğu bizlere göstermektedir. Günümüze geldiğinde aynı kültür

havzasında olduğumuz coğrafyalarda nebbenin hala icrâ edildiğine rastlanmaktadır. Çalışmamızın konusu 2017'de kayda alınmış Keyyâlî tarikatı mensubları tarafından icrâ edilmiş bir nebbe örneğidir. Yüzyıllardır İdlîb ve Halep bölgesinde icrâsına devam edilen bu tekke mûsikîsi formu aynı zamanda bölgenin mûsikî zevki ile de tezyin edilmiştir. Özellikle Halep kültür ve mûsikîsinde önemli yeri olan bazı muvaşşah türleri nebbe icrâsı içerisinde yer almaktadır. Keyyâliyye tarikatı, Şeyh İsmail el-Meczûm el-Keyyâlî (öl. 685/1286) ile bugün İdlîb'e bağlı Tronbe köyünde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Ahmed er-Rifâî'nin torunu olan, Rifâî ocağında yetişmiş Şeyh İsmail el-Meczûm el-Keyyâlî'nin vefatının ardından soyundan ve yolundan gelenler vasıtası ile Keyyâlîlik yayılmıştır. Rifâîliğin bir kolu olarak sınıflandırılan Keyyâlîyye tarikatı, kıyâmî zikir yapan tarikatlar arasındadır. Son dönem İstanbul tasavvuf kültüründe ve tekke mûsikîsinde icrâ edilmiş olduğunu bildiğimiz İsm-i Celâl, Kıyâm Kelime-i Tevhîdi, Demdeme gibi birçok uygulama Keyyâlî tarikatının ayin-i şeriflerinde yer almaktadır. Keyyâlî usûl ve erkânını yakın zamana kadar Halep ve civarında icrâ etmeye devam eden Keyyâlî ailesi mensupları, bölgedeki siyasi karışıklık ve zor yaşam şartları sebebi ile 2013'te Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmışlardır. Burada kültür ve birikimlerini kendilerinden sonraki nesillere aktarmaya çaba göstermektedirler. Hasan Sevil şahsî gayretleri ile 2017 tarihinde İstanbul Eyüp Sultan'da, Keyyâlî tarikatı mensuplarının icrâ ettiği bir nebbe kayıt altına alınmıştır. 14 kişinin katılımı ile icrâ edilmiş bu nebbeyi İdlîb, Bâbu'l-Hadîd Keyyâlî Zâviyesi şeyhleri Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ve kardeşi Şeyh Hasan el-Keyyâlî idare etmişlerdir. Kayıt yaklaşık bir saat sürmektedir. Kıyam zikri ile beraber dört fasıl halinde icrâ edilen bu nebbe birçok açıdan günümüze ulaşan bilgilerle örtüşmektedir. Bu çalışmada genel olarak nebbe hakkında kaynaklarda geçmişten günümüze ulaşılmış olan bilgiler aktarılmış ayrıca bazı nebbe hutbesi örnekleri de ilk kez bu çalışma vesilesi ile ortaya çıkmıştır. Bahsedilen kayıt üzerinden nebbenin ana hatları ve icrâ akışı ele alınmıştır. Ayrıca nebbenin hangi sebeplere binâen icrâ edildiği ve buna dâir yapılan isimlendirmelere yer verilmiştir. Burada da cenâze merasimlerinde yapılan nebbe icrâsı gibi örnek uygulamalara rastlanılmıştır. Sırası ile nebbenin icrâdaki bölümleri anlatılmış, zaman zaman örnek metinlere yer verilmiştir. Bazı neşîde ve ilâhî örnekleri notaya alınmış, birer örnek olması ve nebbe mûsikîsine dair fikir vermesi açısından çalışma içerisinde sunulmuştur. Nebbeyi icrâ eden Keyyâlî ailesi her ne kadar dünya üzerinde geniş bir nüfusa sahipse de özellikle ülkemizde pek tanınmamakta ve bu konu üzerine yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma vesilesi ile Keyyâlî tarikatının kurucusu İsmail el-Meczûm el-Keyyâlî'nin hayatı ve Keyyâlîlik hakkında kısa da olsa yeni bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, İlahî, Nevbe, Keyyâlî, Rifâî.

Giriş

İnsan hayatının her safhasında ve anında var olan mûsikî, onun yeryüzündeki macerasına estetik ve güzellik katmıştır. Aynı zamanda eğitici bir rol de üstlenen mûsikî, ortaya çıktığı ve dahil olduğu her anı eşsiz kılmıştır. Zira her icrâ tek seferliktir; eser ve enstrümanlar aynı olsa dahi icrâcı ve dinleyiciler bir önceki duygu durumlarında olamazlar, bu da mûsikînin var olduğu andaki eşsizliğine vesile olur. Zamanın dikey bir hat olarak genişlediği bu demler anı eşsiz kılmanın yanı sıra benzer anlar arasında ortak bir hissiyat ve algı oluşturur. Böylece yatay zamanda çizgisinde de mûsikî insan hafızasında yer edinmiş olur. Mûsikînin yatay zaman çizgisindeki bu varlığı doğumdan ölüme insan hayatında belirli sebeplere bağlı olarak yapılan icrâlar ve ritüellerdir. Toplum hayatı içerisindeki bu ritüellerden biri de *nebbe* formu ya da tertibidir.

Sözlükte “nöbet, sıra, sıra ile görülen iş” anlamlarına gelen nebbe (نوبه) bir vurmali enstrümanın adı olmanın yanı sıra Türk Din Mûsikîsinde özellikle kıyamî zikir yapan tekkelerde bayram ve kandil gecelerinde icrâ edilen bir formun da adıdır.¹ Daha çok Kadirî, Rifâî, Bedevî, Desûkî ve Sa'dî tarikatları tarafından icrâ edilen bu tertib Anadolu ve Balkanlara yine bu tarîkler eli ile yayılmıştır. Bu sebepten olsa gerek *nebbe* tertibi içerisinde daha çok şuşuller yani Arapça güfteli Türk Din Mûsikîsi ilahileri yer almaktadır. Temelde *aktâb-ı erbaa* yani dört kutbun -Abdülkâdir Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî ve İbrâhim ed-Desûkî - isimlerinin anılması ve onlara niyazi esas alan nebbe, icrâ edileceği dergâhın âyin günü başta olmak üzere Ramazan Bayram'larında üç, kurban bayramlarında iki defa olmak üzere icrâ edilirdi. Ayrıca hilâfet merasimi, nikah akdi, sünnet düğünü ve bed-i Besmele gibi sebeplere binâen de nebbe icrâ edilirdi.²

¹ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “Nevbe”, 2/683; Bekir Topaloğlu-Hayreddin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus* (İstanbul, 1980), “nebbe”, 30; Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Türkî* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), “Nevbet”, 1473; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2002), “Nevbet”, 828.

² Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, haz. Mehmet Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003), 331; Süreyya Agayeva, “Nevbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/37-38.

Son dönem İstanbul tekke mûsikîsi kültürüne ve geleneğine bakıldığında nevbe icrâsında bendir, mazhar, halîle, nevbe, davul, kudüm ve ney gibi enstrümanların yer aldığı görülmektedir. Nevbenin oturularak icrâ edilen kısmına “Tulûbî Nevbe” denir ve bu kısımdan sonra ayaktaki fasla geçilmektedir.³

Kıyâmî tariklerde her zikir meclisinden evvel âdet olduğu üzere Salât-ı Kemâliyye, ardından o tarîke ait evrâd-ı şerîf ve son olarak da aşr-ı şerîf okunduktan sonra şeyhin izni ile nevbe sazları yerlerinden alınır. Sernâkib, sağında ve solunda birer nâkib olmak üzere şeyh efendinin karşısında ayakta hazır vaziyet alırlar. Nâkiblerin bir adım önünde duran sernâkib “Destûr Yâ Sahib et-tarîk-i ve'l-meydân” diyerek nevbe merasimine giriş yapmış olur. Üç halîle darbından sonra kaside, şuşul ve ilahilerle düm ve tek darbı (2 zamanlı) hâkim olacak şekilde devam edilir. Daha sonra zâkirbaşı Nevbe Hutbesi'ni okumaya başlar. Nevbe Hutbesi bir nevi tasavvuf yolunun büyüklerinden -gerek hayatta gerek vefat etmişlerin rûhâniyetlerinden- meydan açmak için izin (destûr) istemektir.⁴ 1316/1898 tarihli *Ebhe'n-nagâmât fi terennümâtî'l-ilâhiyyât* adlı şuşul mecmuasında Nevbe Hutbesi'ne dair bir örnek verilmektedir:

“Hutbe-i Nevbe

Nevbe Çıkarmanın Kâidesini Beyân, Nukebâ Efendi İcrâ İder

Destûr yâ sâhibe'l-vakt, Kutbe'l-mutevellî ve ricâle'l-gayb
 Hâza'r-rihâb evliyâü'l-kevn, Sâhibû'l-vakti's-sâadet
 Sadâti ashâbi'n-nevbe, Seyyidinâ Hıdri Ebu'l-Abbâs
 Allâmümme'r-ham umûmen cemîan, bi rahmetike yâ erhame'r-râhimîn
 Destûr yâ sâhibe'l-meydân, meydân, meydân-ı Sa'dî
 Destûr yâ sâhibe'l-makâm, makâm-ı Hazreti Abdüsselâm
 Destûr yâ sâhibe hâzâ't-tarîk, el-kutbi'r-rabbânî ve gavsî's-samedânî
 Ve'l-heykeli'n-nûrânî ve nûri'l-burhânî, sâhibe'l-işârâti'l-kerâmâti'l-meânî
 Pîrunâ ve şeyhunâ ve üstazünâ ebu'l-futûh seyyidunâ
 Sa'dedd'in el-Cibâvîyyü'l-Şeybânî kaddesallâhu esrârahu'l-âli
 Ve rafea'nallâhu bi-şefâatihî şey'en lillâh lehümü'l-fâtihâ

Cümle ihvân fâtihâ ider

el-Hulefâ ve'n-nucebâ ve'n-nukebâ ve'l-fukarâ sallû ale'n-nebî

Sallû aleyhi ve sellimû teslîmâ”⁵

Bir çeşit gülbank olan bu girizgâhtan sonra nevbe başlar ve ritim sazlar, zikir ve ilahiler ile ortamın halet-i rûhiyesine göre icap ettiği müddet devam eder.⁶

1. Keyyâlîyye Örneği Üzerinden Nevbe İcrası

Rifâîyye'nin Keyyâlîyye kolu Şeyh İsmail el-Meczûb el-Keyyâlî (öl. 685/1286) ile ortaya çıkmıştır.⁷ İsmail el-Keyyâlî, Ahmed er-Rifâî'nin kızı Seyyide Fatıma'dan torunudur ve H. 573'te Ümmü Abîde'de doğmuştur.

³ Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, 325-341.

⁴ Yüce Gümüş, “Tulûb-i Nevbe'ye Dâir”, *Keşkül Dergisi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 34/121; Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, 7 Kasım 2021.

⁵ Tekfurdağlı eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rıfat Efendi, *Ebhe'n-nagâmât fi terennümâtî'l-ilâhiyyât* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1316), 58.

⁶ Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, 325-341.

⁷ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), I/244.

Doğmadan evvel dedesi Ahmed er-Rifâî tarafından müjdelenmiş ve doğduğu zaman da dedesinin duasını almıştır. Dedesi vefat ettiğinde ise beş yaşındadır.⁸ Hayatının ilk dönemini Ümmü Abîde'de geçiren ve eğitimini burada alan İsmail el-Keyyâlî, Moğolların Irak'a girişinden sonra buradan ayrılıp Halep'e gitmiş⁹, daha sonra ise bugün İdlîb'e bağlı olan Tronbe köyüne yerleşmiştir. Burada *keyl-(kile)* kerameti ile şöhret bulmuştur ve vefatına kadar burada irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Hicri 685(1286) senesinde Halep nâibü'l-sultânî Şemseddin Karasungur el-Mansûrî zamanında 112 yaşında vefat etmiştir.¹⁰ Vefatından sonra tekkede kendi soyundan gelenler tarafından faaliyetlere devam edilmiş ve yakın zamana kadar tekke aktifliğini korumuştur. Nevbe formu da diğer tüm tekke mûsikîsi formları gibi yüzyıllardır Keyyâlî ailesi tarafından günümüze kadar icrâ edilegelmiştir. Bu çalışmaya kaynak olan nevbe icrâsı nesebi ve silsilesi Şeyh İsmail el-Keyyâlî'ye ulaşan, Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ve kardeşi Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde icrâ edilmiştir.

Nevbe, dergâhın ayın günü, mübarek geceler ve bayram günlerinin yanı sıra sünnet, düğün cemiyetleri gibi sebeplere binaen de icrâ edilmektedir. Okunan nevbenin hangi sebep üzere icrâ edildiği ise nevbe başlangıcında okunan neşîdeden anlaşılmaktadır. Nevbe bir, iki ya da üç fasıl halinde icrâ edilebilir:

İstiska' Nevbesi (نوبة الاستسقاء): Yağmur niyazı ile açık havada toplu bir şekilde icrâ edilen nevbedir. *İstiska' Nevbesi* için önceden belirlenmiş olan neşîde okunur ve daha sonra toplu olarak nevbe icrâsına başlanır.¹¹

Nebetü'l-Cûk (نوبة الجوق): Vefat eden salih bir kimsenin ardından icrâ edilen nevbedir.¹² Cûk kelimesi koro, grup, takım, topluluk gibi anlamlara gelmektedir.¹³ *Nebetü'l-Cûk* icrâ edilirken kimi yerler solo kimi yerler ise koro halinde icrâ edilmiştir. Çalışmamızın devamında metin ve nota örneğinde görüleceği üzere bir nevi cenaze salâsına benzemektedir.

Nebetü'l-Cenâiz (نوبة الجنائز): Cenaze sebebi ile icrâ edilen nevbedir. Vefat eden önemli bir şahsın, bir alimin ardından açık havada cenazeye kabre kadar eşlik edilerek icrâ edilir.¹⁴

1.1. Nevbe Tertibi

Kur'ân-ı Kerîm ya da mevlîd kıraatinden sonra şeyh efendi kelime-i tevhid telkini yapar. Oturur vaziyette önce kendisi "Fa'lem ennehû Lâ ilâhe illallah" der. Bunu ise şu şekilde yapar; sağa doğru eğilip "Lâ" diyerek nefyeder, sadra dönüp "ilâhe" der ve sola eğilip "illâllâh" diyerek ispat eder. Daha sonra zâkirlerde şeyh efendiye katılırlar ve üç kez bu şekilde kelime-i tevhidi tekrar ederler.¹⁵

Buradaki oturuş tertibinde ilk safta toplam 5 ya da 7 kişi olunur, ortada *nevbe reîsi* olacak şekilde reîsin iki yanına eşit sayıda zâkir oturur. Reîsin her iki yanında birer davul olur, halile vuran kişi ise nevbe reîsinin tam arkasında olur. Ayrıca Aktâb-ı erbaa'ya sembolik bir atıf olarak dört bendir bulunur.¹⁶

1.1.1. Ta'tîr

Kelime-i tevhîd telkininden sonra *Ta'tîr* (تعطير) kısmı başlar. Bu kısımda Hazreti Peygamber'in şefaatinin ümit ve niyaz ederek ona dair medhiye ve neşîde okunur. Solo olarak icrâ edilen bu kısmın müzikal yapısı ve süresi ise okuyan kişinin takdirine göre değişir. *Ta'tîr* nevbeye bir giriş mahiyeti içermektedir. Usul olarak serbesttir ve bir makamda başlayıp başka bir makamda sona erebilir. Müzikal olarak dinleyiciyi nevbeye hazırlamak adına yapılan icrâdır.

Örnek bir *ta'tîr* metni:

"Bismillâhirrahmânirrahîm

⁸ Muhammed Salih el-Keyyâlî, *Er-risâletü'l-keyyâliyye* (Haleb, 1994), 11.

⁹ Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/99-103.

¹⁰ Keyyâlî, *er-Risâletü'l-Keyyâliyye*, 12.

¹¹ Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

¹² Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

¹³ *Tevakku*, "cûk", (Erişim tarihi: 27.01.2022)

¹⁴ Şeyh Hasan el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Tekirdağ: 26 Mart 2022.

¹⁵ Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

¹⁶ Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

el-Hamdü lillâhi'llezî nevvâra'l-kâinât bi tala'ti hayri'l-beriyye
 el-Hamdü lillâhi'llezî nevvâra'l-kevne bi'z-zâti'l-Muhammediyye
 el-Hamdü lillâhi'llezî hedânâ li hâzâ ve mâ künnâ li nehtediye'l-evlâ en hedânallâh
 ve eşhedü en lâ ilâhe illâllâhi'l-vâhidi'l-ehâd fi zâtihi'l-alîyye
 Ve eşhedü enne seyyidenâ Muhammeden hîratü halkihî ve Mustafâ
 Kâle aleyhi's-salâtü ve's-selâm, itteku'd-dünyâ ve'l-lezî nefsi Muhammedin bi yedihi
 Le innâ le eshâru min hârûte ve mârût
 Ve yâ saharate memmâ bi külliyyetihî ve't-tebea nefsehü hevâ
 Ve ecmelü minke yâ Habîb, lem terâ kadtü aynûn ve ecmelü minke lem telidü'n-nisâu ve tevâled
 Bûşra'l-havâtifi en kad vulide'l-Mustafâ ve hakka'l-kıyâm es-salât"¹⁷

1.1.2. Nebevî Faslı

Nevbe salât ile başlamakta ve salât ile nihayete ermektedir. Bu sebeple Ta'tîr metninin sonunda “Lem telidü'n-nisâu ve tevâled bûşra'l-havâtifi ve en kad vulide'l-Mustafâ ve hakka'l-kıyâm es-salât” derken ayağa kalkılır ve koro olarak icrâ edilen *Nebevî Faslı* (فصل النبوي) başlar.¹⁸

Nebevî Faslı'nda iki zamanlı darblar eşliğinde (düm-tek) “es-salât ve aleyke es-salât” şeklinde Hazreti Peygamber'e salavat getirilir. Bu sözler okunurken tekke mûsikîsindeki perde kaldırma icrâsında yapıldığı gibi kademeli şekilde, en az üç en fazla yedi ses olmak şartı ile üst perdelere çıkılır ve fâtiha ile bu kısım sona erer ve oturulur.¹⁹

Oturdukları yerde zâkirler ve zikir reîsi iki zamanlı darblar vurmak şartı ile “Yâ Allâh” diyerek icrânın *Mülhak* denilen kısmına geçerler. Burada lafza-i Celâl'in sayısı zikir reîsinin takdirine kalmıştır. Yine bu kısımda da perde kaldırılır. Nevbede diğer icrâ türlerinden farklı olarak sadece perde kaldırma vardır, perde indirme icrâ edilmez. Arada zâkirlerden bazıları coşku ile velveleli ritimler vurabilirler fakat nevbede esas olan ritimlerin iki zamanlı olarak vurulmasıdır. Ritim hızlanarak devam eder. Bu hızlı kısımda sadece ritim sazlar vurulur, Lafza-i Celâl okunmaz.²⁰

Bu kısım sona erince arka saftaki zâkirler ayağa kalkarlar ve şuşuller okurlar.²¹ İstanbul'daki son dönem tekke kültüründe okunan “Talea'l-bedru aleynâ” ilahisine benzer olarak Nebevî Faslı'nda “Akbe'l-bedru aleynâ” ilâhisi okunur.²²

1.1.3. Tashîf

Nebevî Faslı'ndan sonra şeyh efendi ayakta duranların arasına geçer ve ellerini önde oturan nevbe reisinin omuzlarına koyarak dua eder. Bu kısma Tashîf (تصحيح) adı verilir. Bu kısımda şeyh efendi tarafından Hz. Peygamber'e, Aktâb-ı Erbaa'ya, tasavvuf yolunun diğer büyüklerine, bu yolun evlatlarına yani bu yolda hizmet eden, gayret gösteren müritlere duâ edilir. Tashîf okuyan kişinin takdirine bağlı olarak uzatılır ya da kısaltılır.²³

1.1.4. Meydan Açılması (يفتحون الميدان)

Nebevî Faslı bittikten sonra nevbe reîsinin arkasında bulunan *meydan* nakîbi (نقيب الميدان), nevbe reîsinin karşısında oturan şeyh efendiye gider ve meydanı açmak için izin ister. Meydan nakîbi, nevbe reîsi ve şeyh efendi arasında düz bir hat şeklinde olan bu mesafeyi üç adımda almalıdır ve her adımında durur, ayaklarını mühürler ve “el-fâtihâ” der. Orada bulunan herkes Fâtihâ

¹⁷ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, İstanbul: 2017, 00:00:00-00:01:52.

¹⁸ Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

¹⁹ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:01:52-00:02:51.

²⁰ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:02:52-00:05:19.

²¹ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:05:20-00:12:58.

²² Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

²³ Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021; Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:13:40-00:14:22.

sûresini okur. Üçüncü adımında şeyh efendinin önüne gelen *meydan nakîbi* şeyh efendinin elini öper, mukabele eder ve meydanı açmak için *destûr* alır. Ayrıca şeyh efendinin yanında postta oturan diğer halifeler ile de mukabele eder, izin alır. Daha sonra geriye döner ve nevbe reîsi ve onun yanındakilerden *destûr* alır ve yerine geçer. Meydan nakîbi bu gidiş ve gelişini nevbe reîsinin sağ tarafından başlatır ve sol tarafından nihayete erdirir. Böylece bir daireyi tamamlamış olur.²⁴

Bu kısımdan sonra *nâşid* yani zâkirlerden neşide okuyan biri, nevbenin icrâ sebebine göre uygun olan neşideyi okumaya başlar. Nevbetü'l-Cûk solo okunmaya başlanır fakat devam eden kısımlarında yer yer koro eşlikle beraber icrâ edilmektedir. Bu neşideye bir örnek olarak Nevbetü'l-Cûk'un başında okunan neşideyi örnek gösterebiliriz:

“Yâ Fettâhu Yâ Alîme'l-meded, yâ seyyidi yâ rasûlallâhi'l-meded.

Ashâb-ı rasûlillâhi'l-meded âli beyti râsulillâhi'l-meded, yâ men nahru fi hadratihî ve hmâru'l-meded.

Bi hurmetike yâ seyyide'l-kevneyn ve imâme'l-harameyn eş-şerîfu, dâire'l-kademeyn külle aleme'l-hudâ,

Yâ men atâ' bi'l-mu'cizâti ve mellehû, tabaka'l-bâid ve kâle enne Muhammedun,

Muhammedun sallu aleyke ilâhu'l-arşı dâimen ebeden kum finâ şâfian yâ rasûlallâh aleyk,

salavâtullah minallâh aleyke selâm

es-Salâtu ve's-selâmu aleyke yâ Seyyidenâ yâ rasûlallâh aleyk, salavâtullah minallâh aleyke selâm

es-Salâtu ve's-selâmu aleyke yâ habîbenâ ve habîballâh aleyk, salavâtullah minallâh aleyke selâm

es-Salâtu ve's-selâmu aleyke yâ hayra halkillâhi ve hâteme rusulillâh aleyk, salavâtullah minallâh aleyke selâm

Celle ve alâ zâtüke ve ashâbüke ve li beytike ecmaîn”²⁵

Okunan neşideden sonra ilâhiler (şuğuller) okunur. İlahiler ritim olarak hızlandıktan bir müddet sonra yerini iki zamanlı vuruşlara bırakır. Kısa süre içerisinde ritim sazların darbları hızlanır ve bölüm sona erer.²⁶

1.1.5. Celâlî Faslı (فصل الجلالی)

Celâlî Faslı'nda²⁷ herkes ayağa kalkar, yan yana geçerek halka şeklini alır ve kelime-i tevhid zikri başlar. Celâlî Faslı İstanbul tekke geleneğinde kıyam zikrine karşılık gelmektedir ve ayrıca isimlendirilen alt bölümlere sahiptir. Kelime-i tevhîd zikri devam ederken arada neşideler okunur. Kelime-i Tevhîd zikrinin ardından “Yâ rabbenâ leke'l-Hâmid” zikri başlar. Bu kısma Hâmid (حميد) adı verilir. Bu zikir devam ederken yine münacaat içerikli neşideler okunur. Celâlî Faslı'nda bu kısma kadar ritim sazlar kullanılmaz.²⁸

Daha sonra *İsm-i Celâl* (Allâh) zikrine geçilir. Bu kısım Sâvî (صاوی) diye isimlendirilir.²⁹ Sâvî bu kısmı tertîb eden kişinin ismidir ve ona nispet edilerek bu isimlendirme yapılmıştır.³⁰ Sâvî kısmı İsm-i Celâl ile devam ederken zâkirler tek tek, birkaç kaside okurlar.³¹

Kasidelerden sonra topluca “Allah Allah ağısna Yâ Kerîm Allâh” ilahisi okunur. İlahi hızlanır ve tekrar topluca İsm-i Celâl zikrine geçilir. Ritim ve zikir şeyh efendinin takdirine bağlı olarak bir müddet hızlanarak devam eder ve sona erer.³²

²⁴ Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

²⁵ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ve Şeyh Hasan el-Keyyâli idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:14:23-00:17:20.

²⁶ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ve Şeyh Hasan el-Keyyâli idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:17:21-00:36:30.

²⁷ Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

²⁸ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ve Şeyh Hasan el-Keyyâli idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:36:45-00:43:54.

²⁹ Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.

³⁰ Şeyh Hasan el-Keyyâli ile yapılan görüşme, Tekirdağ: 26 Mart 2022.

³¹ Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ve Şeyh Hasan el-Keyyâli idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:43:55-00:47:09.

³² Sevil, Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâli ve Şeyh Hasan el-Keyyâli idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı, 00:47:09-00:48:27.

Kısa bir duraklamadan sonra şeyh efendi “Allâh Allâh Hû Allâh” lafızlarını telkin eder. Celâlî Faslı'nın bu kısmına *Hammârî* (حماری) adı verilir. Bu kısımda ritim sazlar bırakılır, perde kaldırılır. Zâkirler “Allâh Allâh Hû Allâh” zikrine devam ederken bu değişen perdeye uyum göstererek zikre devam ederler ve yine bu kısımda kasideler okunur.³³

Zikir hızlanarak devam eder ve şeyh efendinin takdiri ile *Demdeme* kısmına geçilir. Demdeme zikri son dönem İstanbul tekke geleneğinde de hem isim hem uygulama olarak görülmektedir.³⁴ Bu kısımda zikir olarak İsm-i Celâl (Allâh) devam eder. Ritim sazlar tekrar çalınmaya başlar ve nevbe reisinin işareti ile zâkirlerden biri kaside okur.³⁵

Kaside nihayete erince bir ya da birkaç zâkir tarafından “Keşefe'l-mahbûb an kalbi'l-muhtâr” ilahisi okunur. Bu esnâda devam eden zikir ritim sazların da eşliği ile hızlanır ve bir müddet devam ettikten sonra nihayete erer. Ritim sazlar burada daha önce olduğu gibi hızlanarak darbları ile zikrin önüne geçerler.³⁶

Demdeme kısmı sona erince zikir reîsi bir adım öne çıkar ve “Lâ ilâhe illallâhu vahdehû lâ şerike lek lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şeyin kadîr. El-Fâtihâ” der ve topluca “Allahümme salî alâ seyyidînâ muhammed” diyerek Hz. Peygamber'e salavat getirilir. Üç salavât ve fâtihanın ardından nevbe reîsi şeyh efendinin elini öper. Burada Celâlî Faslı sona erer ve şeyh efendi bir dua yapar. Duanın bitimi ile “Yâ âlî fi külli ulûm yâ sâmedu el- mazlum” ilahisi topluca okunur. Böylece Celâlî Faslı'nın sona ermesi ile nevbe sona ermiş olur.³⁷

2. Neşîde ve İlahî Örnekleri

³³ Sevil, *Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı*, 00:48:27-00:50:04.

³⁴ Halil Bedii Yönetken, “Kıyâmî Zikirler ve Türk Dinî Raksları”, *Tasavvuf Kitabı*, haz. Cemal Çiftçi (İstanbul: Kitabevi, 2003), 237; Mehmet Nuri Uygun, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/412; Nuri Özcan, “Devran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/250.

³⁵ Sevil, *Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı*, 00:50:05-00:52:06.

³⁶ Sevil, *Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı*, 00:52:06-00:53:26.

³⁷ Sevil, *Şeyh Muhammed Bâkir el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî idaresinde yapılan nevbe icrâsı video kaydı*, 00:53:27-00:56:56.

Ta'tîr

Solo



Bis mîl lâ hir rah mâ nir ra hîm El ham dü lil lâ hil le zî



nev va rel kâ i nâ ti bi tal a ti hay ril be riy ye



El ham dü lil lâ hil le zî nev ve râ l kev ne bi'z zâ til Mu ham me diy ye



El ham dü lil lâ hil le zî he dâ nâ



li hâ zâ



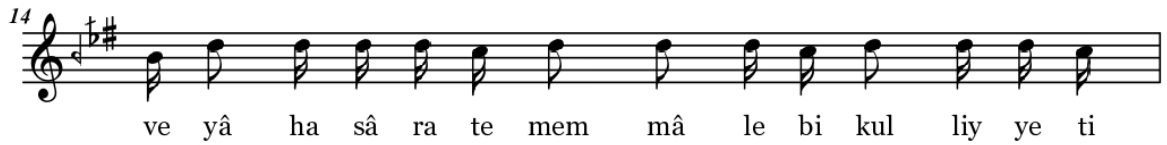
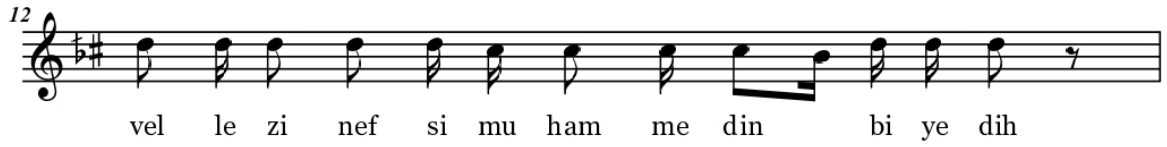
ve mâ kün nâ li neh te di yel ev lâ en he dâ nal lâh



Ve eş he dü en la i lâ he il lal la hil



va hi dil e had fi zâ ti hil a liy ye



17

lem te râ kad tu ay nun ve ec me lu min ke

18

lem te li dün ni sa u ve te vâ led büş ral ha vâ ti fi

19

en kad vu li del Mus ta fa ve hak kal kı yam

Koro

20

es sa la t

21

ve se la m

22

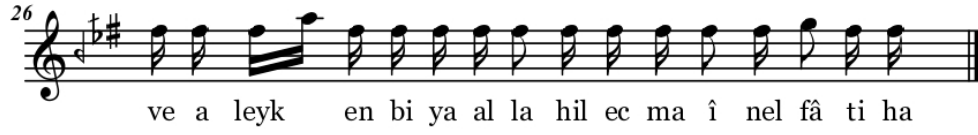
ve a leyk ve se la t

23

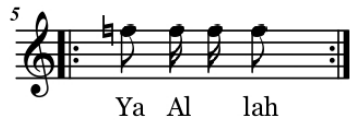
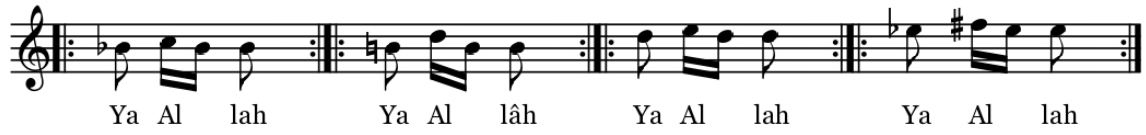
ve se la m ve a leyk vel ham dü lil la lâ hi

24

ve se lâ m



Mülhak



Nevbetü'l-Cu'k

♩ = 90
solo

Ya Fet tâ hu Ya A li mül me ded

2
Ya Sey yi di Ya Re Sû lal la hil me ded

3
As ha bu Re sû lul lâ hil me ded â li bey ti Ra sû lul lâ hil me ded

4
Ya men nah ru fi had ra ti him ve hı mâ rul me ded

5
Bi hur me ti ke yâ sey yi del kev neyn

6
koro
ve i mâ mül ha ra meyn eş şe ri fi

7
solo
Da i rel ka de meyn kül li a le mel Hu dâ

8 koro
 Yâ men a ta bil mu ci za ti ve mel le hu

9
 Ta ba kal ba id ve ka le en te Mu ham me dun

10 solo
 Mu ham me dun sal li a ley ke i la hul ar şî da i men e be den

11 koro
 kum fi na şa fi an ya Ra su lal lah a leyk

12
 sa la va tul lah mi nal lah a ley ke se lam

13 solo
 Es sa la lat ve se la mu a ley ke

14 koro
 ya sey yi de na ya Re sût lal lah a leyk

15
 sa la va tul lah mi nal lah a ley ke se lam

16 *solo*
Es sa lat ve se la mu a ley ke

17 *koro*
ya Ha bi be na ve Ha bî lal lah a leyk

18
sa la va tul lah mi nal lah a ley ke se lam

19 *solo*
Es sa lat ve se la mu a ley ke

20 *koro*
ya Hay ra hal kıl la hi ve hâ te me ru su lil lah a leyk

21
sa la va tul lah mi nal lah a ley ke se lam

22
Cel le ve a la za ti ke ve as ha bi ke ve li bey ti ke

23
ec me î n ec ma î n

Rast Şuğul

Allâh Allâh Ağisnâ Yâ Rasûlallâh

Al lah Al lah a ğis na Ya Ra su lal lah ya a zî mel

6 cah a ley ke sa la va tul lah Ah Al lah Al lah a ğis

11 na Ya Ra su lal lah ya a zî mel cah a ley ke sa la va tul

16 lah

Hüseyni Şuğul

Yâ Âlî Bi Külli Ulûm

♩ = 190

Ya a li bi kül li u lum Ya sa me du el maz lum

3 La te de al fi had ra ti na şa ki yan ve la mah rum Ya Al lah Ya Al lah

6 Ya Al lah

Sonuç

Nevbe, mûsikîmizin yüzyıllar boyu çeşitli sebeplere binaen icrâ edilmiş, sosyal hayatın içerisinde aktif bir şekilde var olmuş bir formudur. Geçtiğimiz yüzyılda ise gerek değişen mûsikî anlayışı gerekse tasavvufî kültüre dair izlerin silinmesi ile bu form icrâ edilmez olmuştur. Aynı kültür havzası içerisinde olduğumuz İdlib'de ise bu form yüzyıllardır icrâ edilegeldiği gibi günümüze ulaşmayı da başarabilmiştir. Kayıt altına alınmayan ve tespit edilemeyen her bilgi, medeniyet ve kültür haritamızın eksik bir parçasıdır. Bu parçaların tamamlanmasına katkıda bulunma arzusu ile ele alınan yaklaşık bir saatlik nevbe kaydı üzerinden nevbenin adım adım nasıl icrâ edildiği incelenmiş ve sırası ile bu ritüelin icrâsı anlatılmıştır. Şimdiye kadar kaynaklarda nevbenin birkaç bölümden oluştuğu ve bu şekilde icrâ edildiği söylenegelmiştir. Yapılan bu çalışma sonucunda nevbe tertibinin ana bölümlerinin yanı sıra birçok alt bölüme de sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Örnek olarak *Ta'tîr*, *Nebevî Faslı*, *Tashîf*, *Nebetü'l-Cûk*, gibi alt bölümlere ayrılmıştır ve *Celâlî Faslı*, *Sâvî*, *Hammârî* ve *Demdeme* gibi bölümler ile devam eden bir tertib halinde icrâ edilmiştir. Her bölümün kendine has bir seyri ve icrâsı vardır. Ayrıca bölümlerin her biri nihayete ererken aynı ritim saz icrâları görülmüştür. Nevbeye Hz. Peygamber'e salât ederek başlanmış ve yine aynı şekilde nihayete erdirilmiştir. Nevbenin en belirgin unsuru ise iki zamanlı (düm-tek) ritimlerin sıklıkla bu icrâyâ eşlik etmesidir. Özellikle bölüm sonlarında bu durum oldukça dikkat çekicidir. Bu hususlar da nevbe icrâsına dair elde edilen bulgulardandır. Nevbe içerisinde icrâ edilen ilahi ve neşidelerden örnekler sunularak tekke mûsikîsi repertuarına yeni eserler ile katkıda bulunulmuştur. Bunların yanı sıra hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunan ve nevbe icrâsını gerçekleştiren kişilerin müntesibi olduğu Keyyâliyye tarîki ve kurucusu İsmail Keyyâlî hakkında bilgiler verilmiştir.

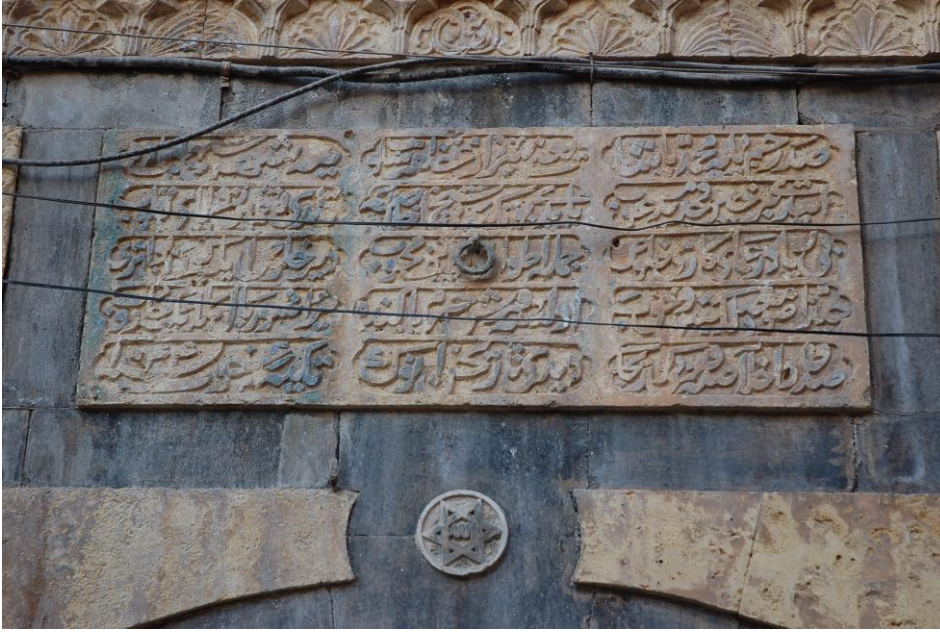
Kaynakça

- Agayeva, Süreyya. “Nevbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2002.
- El-Keyyâlî, Muhammed Salih. *er-Risâletü'l-Keyyâliyye*. Halep: 1994.
- Gümüş, Yüce. “Tulûb-i Nevbe'ye Dair”. *Keşkül Dergisi*. 34/116-121. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Özcan, Nuri. “Devran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/250. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2/683. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*. haz. Mehmet Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003.
- Sevil, Hasan. *Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ve Şeyh Hasan el-Keyyâlî İdaresinde Yapılan Nevbe İcrası Video Kaydı*. İstanbul: 2017.
- Şemseddin Sâmî. *Kamûs-ı Türki*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Tahrallı, Mustafa. “Rifâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/99-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tekfurdağlı, eş-Şeyh el-Hâc Hâfız Mehmed Rıfat Efendi. *Ebhe'n-nagâmât fi terennümâtî'l-ilâhiyyât*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1316.
- Tevakku Sözlük. <https://tevakku.com/> (Erişim tarihi: 27.01.2022)
- Topaloğlu, Bekir- Karaman, Hayreddin. *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*. İstanbul: 1980.
- Uygun, Mehmet Nuri. “Zikir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Akkuş, Mehmet – Yılmaz, Ali. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yönetken, Halil Bedii. “Kıyâmî Zikirler ve Türk Dinî Raksları”. *Tasavvuf Kitabı*. haz. Cemal Çiftçi. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Şeyh Muhammed Bâkır el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Bursa: 7 Kasım 2021.
- Şeyh Hasan el-Keyyâlî ile yapılan görüşme, Tekirdağ: 26 Mart 2022.

Ekler



Resim 1: Halep Keyyâlî Dergâhı (Hasan Sevil Arşivi)



Resim 2: Halep Keyyl Dergh Kitbesi (Hasan Sevil Arşivi)

**Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine
-Din Psikolojik Bir Yaklaşım-**

*On the Functionality of Tawakkul
-Religion A Psychological Approach-*

Fatih Kandemir

Doç. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Department of Psychology of Religion.

Erzincan, Türkiye

fkandemir@erzincan.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-4988-2716

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 14 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 121-134

Cite as/Atıf: Kandemir, Fatih. "Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine -Din Psikolojik Bir Yaklaşım-[On the Functionality of Tawakkul -Religion A Psychological Approach-]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 121-134.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1073180>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTexticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTexticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Fatih Kandemir).

On the Functionality of Tawakkul

-Religion A Psychological Approach-

Abstract: The aim of this study is to discuss the functional value of tawakkul in terms of individual psychology in the light of scientific studies. As known, tawakkul is an important concept on which the Qur'an and Sunnah have emphasized. In this regard, tawakkul, which is a religious value, is expected to have an important function for the individual in his work and actions. However, it is seen that tawakkul, which is fostered by religious sources, is far from its functional value that has been expressed in time. This situation often brings with it the questioning of this concept. Because this concept, which is based on religion, is expected to have a positive function for the individual, but on the contrary, it is known that it produces the opposite function for some individuals. It is possible to say that many factors are effective in the fact that tawakkul has such a function. However, due to the limitations of the study, it is not possible to discuss all these factors here. However, it can be stated that a false perception of destiny is a very strong factor in the development of individuals' belief in tawakkul contrary to the essence of religion. Thus, it is possible to say that the false understanding of tawakkul, which is also expressed as a kind of fatalism, develops and takes root. It is almost inevitable for this situation to lead the individual to a behavior contrary to the religious teachings, neglecting the principle of *after fulfilling the reasons*, one of the most important elements of tawakkul. Despite this, it is known that tawakkul still has many functional values in accordance with the essence of religion for the believer. In this context, five basic functions of tawakkul were examined in this study. In this context, first, the subject of *Tawakkul as the Manifestation of Confidence in Allah* was examined. At this point, it is emphasized that religion, which has the function of satisfying the individual emotionally, should cooperate with trust, as well as with many emotions in the emotional spectrum, in order to produce this function. It is possible to say that tawakkul has a very close relationship with this feeling because of the strong relationship between trust and faith. Because the feeling of trust in Allah creates expectations based on trust in people, it is possible to say that the level of trust of the individual who is fed by this feeling will also increase. The second, the function of tawakkul was examined under the title of *Tawakkul as a Positive and Cognitive Re-evaluation Tool*. In this context, it is emphasized that it is inevitable for a person to encounter positive life events as well as negative life events as a necessity of his existence. Afterward, it has been mentioned that this bipolar structure of existence causes the person to experience negative emotions as well as positive ones. At this point, after subjecting the situation to a positive and cognitive re-evaluation process, the individual who has tawakkul takes the strength from the verse "God only obliges a person to do what he can do" (al-Baqara, 2/286) and transfers the result to Allah, is likely to do so. The third, the function of tawakkul is discussed under the title of *Tawakkul as a Means of Making Sense of the Background of Events*. In this context, the attitude that an individual will adopt if the work he has entrusted to God outwardly produces a result against him: "It may be that something is good for you, but you do not tolerate it. It also happens that when something is bad for you, you love it. Allah knows, you do not know" (al-Baqara, 2/216). Accordingly, thanks to the awareness of tawakkul fostered by this and similar verses, it becomes very easy for the individual to accept negative situations without questioning too much and thus to make sense of the background of the event. The fourth, the function of tawakkul is examined under the title of *Tawakkul as a Means of Spiritual Development*. In this context, it has been pointed out that tawakkul has an important function for the spiritual development that religion has presented to him on the basis of meaning and purpose, aside from escaping from the troubles experienced by the individual. The last, the function of tawakkul mentioned in the study was examined in the context of *Tawakkul as a Mental Shelter*. Accordingly, tawakkul, which means an individual's relying on Allah, is an individual's action with the awareness that the only being with power and strength is Allah. Thus, an individual who is aware of his own helplessness is expected to rely on Allah, which he sees as a safe mental shelter, by trusting in Allah in all matters, by showing sincere consent and submission to His will. Based on all these, it is aimed that this study, which was made by making use of primary and secondary sources, contributes to the understanding of the functional value of tawakkul, which is fostered by religious belief.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Tawakkul, Functionality of Tawakkul.

Tevekkülün Fonksiyonelliği Üzerine

-Din Psikolojik Bir Yaklaşım-

Öz: Bu çalışmanın amacı, tevekkülün bireysel psikoloji açısından fonksiyonel değerini bilimsel çalışmalar ışığında tartışmaktır. Bilindiği üzere tevekkül, Kur'an ve sünnetin üzerinde durmuş olduğu önemli bir kavramdır. Bu yönüyle dinî bir değer olan tevekkülün, yapacak olduğu iş ve eylemlerinde birey için önemli bir işleve sahip olması beklenir. Ancak dinî kaynaklardan beslenen tevekkülün, zaman zaman ifade edilmiş olan fonksiyonel değerinden çok uzak olduğu görülmektedir. Bu durum, çoğu zaman bu kavramın sorgulanmasını da beraberinde getirmektedir. Zira dinin temel kaynaklanan beslenen bu kavramın, birey için pozitif bir işleve sahip olması beklenirken, aksine bazı bireyler için tam tersi bir fonksiyon ürettiği bilinmektedir. Tevekkülün bu şekilde bir

işleve sahip olmasında birçok faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak çalışmanın sınırlılıkları açısından tüm bu faktörleri burada tartışmak mümkün değildir. Bununla birlikte yanlış bir kader algısının bireylerin dinin özüne aykırı bir tevekkül inancının gelişmesinde oldukça güçlü bir faktör olduğu ifade edilebilir. Böylece, bir tür kadercilik olarak da ifade edilen yanlış tevekkül anlayışının gelişip kökleştiğini söylemek mümkündür. Bu durum bireyi, tevekkülün en önemli unsurlarından olan, *sebepleri yerine getirdikten sonra...* ilkesini ihmal ederek işi tamamen Allah'a havale etmesi şeklinde dinî öğretiye aykırı bir davranışa sürüklenmesi nerdeyse kaçınılmaz bir hal almaktadır. Buna rağmen tevekkülün, inanan birey açısından yine de dinin özüne uygun birçok fonksiyonel değere sahip olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda çalışmada, tevekkülün beş temel fonksiyonu incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle *Allah'a Güven Duygusunun Tezahürü Olarak Tevekkül* konusu incelenmiştir. Bu noktada, mütevekkil bireyi duygusal açıdan tatmin edebilme fonksiyonu bulunan dinin, bu fonksiyonunu üretebilmesi için duygu yelpazesinde yer alan birçok duyguyla olduğu gibi güven ile de iş birliği yapması gerektiği vurgulanmıştır. Güvenin iman ile olan güçlü ilişkisi nedeniyle tevekkülün bu duyguyla oldukça yakın bir ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Allah'a güven duygusu insanda güvene dayalı beklentiler oluşturduğu içindir ki, bu duygudan beslenen bireyin, tevekkül düzeylerinin de yükseleceğini söylemek mümkündür. Çalışmada tevekkülün ikinci fonksiyonu *Pozitif ve Bilişsel Yeniden Değerlendirme Aracı Olarak Tevekkül* başlığı altında incelenmiştir. Bu bağlamda, varoluşunun gereği olarak insanın yaşam serüveninde olumlu yaşam olayları ile karşılaşabileceği gibi olumsuz yaşam olayları ile de karşılaşmasının kaçınılmaz olduğu vurgulanmıştır. Ardında ise varoluşun bu çift kutuplu yapısının kişinin pozitif duyguların yanında negatif duygular da yaşamasına neden olduğu zikredilmiştir. Bu noktada tevekkül sahibi bireyin, durumu pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirme sürecine tabi tutuktan sonra, "*Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar*" (el-Bakara, 2/286) ayetinden de güç alarak elinden geleni yapıp sonucu Allah'a havale etmesi kuvvetle muhtemeldir. Çalışmada tevekkülün üçüncü fonksiyonu *Olayların Arka Planını Anlamlandırma Aracı Olarak Tevekkül* başlığı altında ele alınmıştır. Bu bağlamda, bireyin Allah'a havale etmiş olduğu işin zahiren, kendi aleyhine bir sonuç üretmesi halinde takınacak olduğu tutum "*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz*" (el-Bakara, 2/216) ayeti bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre bu ve buna benzer ayetlerin beslemiş olduğu tevekkül bilinci sayesinde bireyin, olumsuz durumları çok fazla sorgulamadan kabullenmesi ve böylece olayın arka planını anlamlandırması oldukça kolaylaşır. Tevekkülün fonksiyonu ise *Manevî Gelişim Aracı Olarak Tevekkül* başlığı altında incelenmiştir. Bu bağlamda tevekkülün, bireyin yaşadığı sıkıntılardan kaçması bir yana, dinin anlam ve amaç temelinde kendisine sunmuş olduğu manevî gelişim için önemli bir fonksiyonu olduğuna işaret edilmiştir. Çalışmada zikredilen tevekkülün son fonksiyonu ise *Zihinsel Bir Sığınak Olarak Tevekkül* bağlamında incelenmiştir. Buna göre bireyin Allah'a sığınması anlamına gelen tevekkül, bireyin güç ve kuvvet sahibi yegâne varlığın Allah olduğu bilinciyle hareket etmesidir. Böylece kendi acizliğinin farkında olan bireyin, her konuda Allah'a güvenerek, O'nun takdirine samimiyetle rıza ve teslimiyet gösterip güvenli bir zihinsel sığınak olarak görmüş olduğu Allah'a sığınması beklenir. Tüm bunlardan hareketle birincil ve ikincil kaynaklardan yararlanılarak yapılmış olan bu çalışmanın, dinî inançtan beslenen tevekkülün fonksiyonel değerinin anlaşılmasına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Tevekkül, Tevekkülün Fonksiyonelliği.

Giriş

İnsanoğlu, yaşamının ritmini bozan olumsuz durumlara karşı koyma noktasında gücü sınırlı bir varlıktır. Bununla birlikte, arzu ettiği her şeyi her zaman yerine getirebilme gücü olmayan insan, her gün yenilenen ve değişen ihtiyaçlarını da tam olarak giderme noktasında oldukça acizdir. Bu durum, onu zayıf ve muhtaç bırakarak daha güçlü ve cömert olana doğru itmekte, her şeye gücü yeten ve her ihtiyaca cevap veren bir güce sığınmaya sevk etmektedir. Bu hissediş ve yönelişin din dilindeki karşılıklarından biri *tevekküldür*.¹

Kişinin kendi etki dairesinde ve özgür iradesiyle elinden gelen tüm çabayı sarf ederek, olacakları Allah'ın irade ve takdirine teslim etmesi, O'ndan gelen her şeye tam bir teslimiyet göstermesi anlamına gelen tevekkül,² *Allah'a güvenmek* şeklinde tanımlanan *vekl* kökünden türeyen bir kavramdır. Bu bağlamda, "birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işi havale etme ve ona güvenme" anlamlarına gelen tevekkül, ıstılâhî olarak ise, "bir kimsenin kendini Allah'a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde O'nu kefil bilip sadece O'na güvenmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, birine güvenip dayanan kimseye *mütevekkil*, güvenilene

¹ Kasım Karataş-Mustafa Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 110-111.

² Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 110.

ise vekil³ denir.⁴ Bu bağlamda düşünüldüğünde tevekkül, Allah'ı vekil kılmak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte vekil etme (tevkil) durumu, işin yapılması için değil, kişinin bizzat kendisi tarafından yapılan işin sonucunu Allah'ın belirlemesi içindir. Bu anlamda vekil olma hakkı sadece Allah'a aittir.⁵

Yaşanan sıkıntılara pasif bir tavır alma ve boyun eğme tavrının ötesinde bir anlama sahip olan tevekkül, kişinin hem kendi dışındaki kuvvet ve kudrete güven ile bağlılık, hem de içinde bulunduğu acz ve çaresizlik duygusunu içerir. Buna göre, herhangi bir iş için insanın "Allah'a tevekkül ettim" demesi, bu konuda "Artık bütün gücümü harcadım, yapabileceğim bir şeyim kalmadı. Aczimi itiraf edip, yalnızca Allah'a güveniyorum" anlamına gelir.⁶

İnsanın Allah karşısında hissettiği acziyetin ve teslimiyetin lisan-ı hal ile ifadesi olan tevekkül, sebepleri göz ardı etmeksizin, eşyanın doğal kaide ve kurallarını zorlamamaktır. Böyle bir tevekkül anlayışı, Allah'ın evrendeki yasalarının mutlak anlamda geçerli olduğu inancına dayanmaktadır. Bu nedendir ki insan, bu yasaları esas almak suretiyle meydana gelmiş ve gelecek olan tüm sonuçlarda, sebep ve müsebbip ilişkisini en başından itibaren iç ve dış dengeleri gözeterek sağlıklı bir şekilde kurma bilince sahip olur.⁷

Kur'an'a sarılmaktan ibaret olan tevekkülün yerinin kalp olduğunu ifade eden Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) göre, bireyin davranışının kalpteki tevekküle ters düşmemesi gerekir. Tevekkül eden bireyin, yapmayı düşündüğü işin kolay ya da zor olmasının Allah'ın takdiriyle olduğunu bilmesinin önemli olduğunu ifade eden⁸ Kuşeyrî, "Mütevekkil insan, annesinin memesinden başka bir şey bilmeyen çocuk gibidir. Zira o, Rabbinden başka başvuracağı bir kaynağı bilemez"⁹ ifadesini naklederek bu duruma işaret etmiştir. Bu nedendir ki insan, kalbî ve fiilî olarak çocuğun annesine güvendiği gibi Rabbine güvenir ve O'na sığınırsa hakkıyla tevekkül etmiş olur.¹⁰

Muhâsibî (öl. 243/857) ise, tek kudret sahibinin Allah olduğu şuuru ile bireyin kendi zayıflığının ve acizliğinin bilincinde olmasını ifade eden tevekkül¹¹ kavramına farklı bir noktadan bakmıştır. İşleri yolunda giden kişinin, başkalarından almış olduğu övgüde herhangi bir eksiklik olmadığı sürece, bu kişinin mütevekkil bir kimse olduğunun düşünülebileceğini ifade eden Muhâsibî'ye göre onun, "Allah'a tevekkül ediyorum, rızka da pek önem vermiyorum!" şeklindeki ifadesi yanıltıcı olabilir. Zira dışarıdan bakan herhangi bir kişi, bu ifadelerin inanç ve tevekkülden kaynaklandığını düşünebilir. Oysaki bu ifadeleri kullanan birey, yeterli imkân ve yardımcıları sahip olduğu için itminân ve güven içindedir. Bu nedendir ki Muhâsibî'ye göre bireyin nefsi bu durumu ona, inanç ve tevekkül olarak kabul ettirmektedir.¹² Bu noktada Muhâsibî, tüm imkânını kullanarak işlerini başarıyla tamamlayan kişilerin gerçek anlamda tevekkül edip etmediklerine dair bir ipucu vermektedir. Ona göre, şayet insanların övgüsünde bir eksiklik

³ Vekil: Birçok kaynakta vekil kavramı, kefile aynı anlamda kullanılmışsa da, Râgıb el-İsfahânî'ye göre vekil, kefileden daha genel bir anlam ifade etmektedir. Buna göre, her vekil, kefiledir, ancak her kefile, vekil değildir (Mustafa Çağrı, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/1.). Sözlükte "işin görülmesini başkasına havale etmek" anlamındaki vekil (vükül) kökünden türeyen vekil, "işin havale edildiği kimse" olarak tanımlanmaktadır. Terim olarak ise "bütün yaratıkların işlerinin görülmesinde güvenilip dayanılan, bu konuda tam yeterli olan varlık" anlamına gelmektedir. Vekil, on dört âyette zât-ı ilâhiyyeyi nitelendirmekte, O'nun güvenilecek en güzel varlık olduğu, kendisine güvenen kimseyi koruduğu ve her şeyi gördüğü ifade edilmektedir. Bununla birlikte vekil kavramı, yaklaşık on âyette Resûlullah'a nispet edilerek onun insanlara karşı zor kullanacak ya da insanların kötü davranışlarına kefil olacak bir karakterde yaratılmadığı anlatılmaktadır. Diğer taraftan yaklaşık kırk âyette ise "tevekkül" kavramı geçmektedir. "Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et. O'nu her türlü övgüyle yücelterek tesbih et. Kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olarak O yeter!" *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Furkân, 25/58 âyetinde görüldüğü üzere, Allah'a tevekkül emredilmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, "Vekil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/9.)

⁴ Çağrı, "Tevekkül", 41/1.

⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut, 1995), 167.

⁶ Fikret Karaman, "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 68.

⁷ Akif Akto, "Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 881.

⁸ Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Ali Arslan (Ankara: Alperen Yayınları, 2003), 298.

⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 304.

¹⁰ Mansur Gökcan, "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 148.

¹¹ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 230.

¹² Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Kalb Hayatı*, çev. Abdullhakim Yüce (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 237.

olduğunda ya da övgü tamamen ortadan kalktığında insan üzülüyorsa, bu durum onun ihlâsında samimi olmadığı anlamına gelir.¹³ Bu ise insanın gerçek anlamda tevekkül etmediğinin bir işaretidir.

Tevekkülün en önemli unsurlarından olan, *sebepleri yerine getirdikten sonra...* ilkesinin ihmal edilerek için tamamen Allah'a havale edilmesi, dinî öğretilere aykırı bir davranıştır. *Devesini bağlamadan işlerini Allah'a havale edenlerin* tevekkül anlayışını yansıtan bu türden davranışları Hz. Ömer, sert bir dille eleştirmiştir. Yemenlilerden bir grup insanla karşılaşan Hz. Ömer onlara: "Siz kimlersiniz?" diye sorar. "Biz mütevekkilleriz" cevabını alan Hz. Ömer, bunun üzerine "Siz yalan söylüyorsunuz. Siz mütevekkillersiniz (hazır yiyicilersiniz). Zira mütevekkil; tohumunu tarlaya atan ve sonra Allah'a tevekkül eden (yani sebeplere müracaattan sonra neticeyi Allah'tan bekleyen) kişidir"¹⁴ şeklinde karşılık verir.

Hız. Ömer'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere, tevekkülün gerçek anlamı, tohumu toprağa ektikten ve gerekli tedbirleri aldıktan sonra, kaliteli bir mahsul için sonucu Allah'a havale etmektir. Buna göre tedbir, tevekkülden önce gelir. Aksi hâlde hiçbir sebebe tevessül etmeden ya da gerekli sebepleri eksik bırakarak her şeyi Allah'tan beklemek tembelliktir.¹⁵ Bu tür bir tevekkül anlayışı, olumsuz yaşam olayları ile baş çıkma sürecinde bireyin *elini taşın altına sokmadan* Allah'a sığınması anlamına gelmektedir.

Din ve Allah inancının, insanın en önemli umut kaynağı olduğunu ifade eden Günay'a göre tevekkül, insanı hayata bağlayan en önemli dinî başa çıkma araçları arasında yer alır.¹⁶ Ancak İslâmî gelenek içerisinde tevekkülün bu müspet yönünün zaman zaman görmezden gelindiğini ya da yanlış bir tevekkül algısının böyle bir sonucu doğurduğunu söylemek mümkündür. Böyle bir tevekkülün ise bireyleri tembellik ve ataletle sevk etmesi kaçınılmazdır. Bu durumun, özellikle bazı mutasavvıfların ahlâk telakkilerinin bir parçası haline dönüştüğü anlaşılmaktadır. Böylece, kötümser dünya algısının da etkisiyle olacak ki, İslâmî gelenek bağlamında, zenginliği kötüyerek fakirliğin dinî açıdan daha makul olduğunu savunan, dünyayı Müslümanın hapisanesi, kafirin ise cenneti sayarak, dünyadan el etek çekmeyi önceleyen bir anlayışın etkisiyle, yanlış bir tevekkül anlayışının övüldüğü birtakım düşünceler kök salmıştır.¹⁷ Ancak böyle bir tevekkül anlayışının dinin temel kaynaklarına aykırı olduğu da bir gerçektir. Zira tevekkülün özü, insanın kendisini her durum ve şartta Allah'ın irade ve takdirine teslim ederek O'ndan gelene rıza göstermesidir. Bununla birlikte, kişinin elinden gelen gayreti gösterdikten sonra için sonucunu Allah'a havale ederek O'nu vekil kılması, insanı pasivize etmek gibi bir duruma sevke etmez; bilakis insanın gücü ve kapasitesi nispetinde sebeplere sarılma noktasına onu üzerine düşeni yerine getirmeye iter.¹⁸ Bu yönüyle, insanın "sebeplere şiddetle muhtaç olmasına rağmen, onlara sığınma belirtisi göstermeksizin, Allah'a dayanıp güvenmesi" anlamına gelen tevekkül,¹⁹ yaşanan sıkıntılara pasif bir tutum takınma ve boyun eğme tavrı olmayıp bundan daha fazla bir şeydir.

Diğer taraftan insanî değerler üzerine odaklanan pozitif psikolojinin çalışma konusu içerisinde değerlendirilebilecek olan tevekkül, içerdiği anlam itibarıyla kişinin ruhsal yaşamına olumlu yansımaları olan bir kavramdır. Bu yönüyle tevekkül, kişinin güçlenmesini sağladığı gibi onun pozitif yönlerini de desteklemektedir.²⁰ Zira tevekkül, mutlak anlamda sadece dinî bir kavram olmayıp aynı zamanda psiko-sosyal boyutu da olan bir kavramdır.²¹ Bu durum, tevekkülün değerini bir hayli artırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sadece teorik ve dinî öğreti bağlamında ele alınan tevekkülün psikolojik yansımalarının ıskalanması, bu kavramın bireyin hayatına katacak olduğu dinamizmin de ıskalanması anlamına gelmektedir. Nitekim alanyazınına bakıldığında, genellikle tevekkülün bu yönünün ihmal edildiği görülmektedir. Bununla birlikte tevekkülle ilgili yapılan çalışmaların birçoğunun

¹³ Muhâsibî, *Kalb Hayatı*, 238-239.

¹⁴ Adem Dölek-Mahmut Abdullah Arslan, *Necip Fazıl 101 Hadîs: Manzum-Meal-Tefsir* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 128.

¹⁵ Dölek-Arslan, *Necip Fazıl 101 Hadîs: Manzum-Meal-Tefsir*, 128.

¹⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 416-417.

¹⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, 446.

¹⁸ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 111.

¹⁹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 299.

²⁰ Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 5.

²¹ Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru? Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2009), 23.

Din Psikolojisinin bakış açısından yoksun olarak din eğitimi,²² tasavvuf²³ ve kelam²⁴ gibi alanlarda yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak bu durum, Din Psikolojisinin tevekkül kavramına kayıtsız kaldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Hiç şüphesiz ki Din Psikolojisi alanında da tevekkülle ilgili çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu konuda en kapsamlı çalışmalardan biri Hökelekli'nin danışmanlığında Şahin tarafından yapılmıştır. *Dinî Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* adlı doktora çalışmasının teorik bölümünde Şahin, tevekkül kavramı, tevekkül algısının tarihsel gelişimi, Kur'ân ve hadislerde tevekkül, tevekkülle bağlantılı psikolojik kavram ve süreçleri teorik bağlamda ele alıp izah etmeye çalışmıştır. Çalışmanın tecrübî bölümünde ise, bireylerin tevekkül algısı, tevekkül yönelimlerinin sebepleri, tevekkül sürecinde gösterilen tepkiler, tevekkül yöneliminin sonuçları ve örnek durum üzerinden tevekküle verilen tepkilere dair bulgu ve yorumlara yer verilmiştir. Bu bölümde ayrıca, cinsiyet değişkenine göre tevekkül yöneliminde ortaya çıkan farklılıklar bağlamındaki tespitlere yer verilmiş, ardından da araştırma bulgularına dayalı olarak oluşturulan tevekkül yönelimine dair bir model önerilmiştir.²⁵ Konuyla ilgili yapılmış olan bir diğer çalışma ise Terzibali Törenek'e aittir. Araştırmacının yüksek lisans tezi olarak yapmış olduğu çalışmada, *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi* ele alınmıştır. İlgili çalışmanın teorik bölümünde, ilk olarak tevekkülün çeşitli tanımlarına yer verildikten sonra tevekkülle ilişkili kavramlar incelenmiştir. Ardından ise ilahî kaynaklı kitaplar bağlamına değerlendirilmesi yapılmış olan tevekkülün sünnet ve İslâm düşüncesindeki anlamı üzerinde durulmuştur. Çalışmanın tecrübî bölümünde ise, tevekkülün yaşam memnuniyeti ve dindarlık ile ilişkisi etraflıca incelenmiştir.²⁶ Hiç kuşku yok ki bu çalışmalar, tevekkülün din psikolojik perspektiften anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Ancak bu kavramın, dinin merkezi kavramlarından biri olduğu düşünüldüğünde, bu çalışmaların niceliksel olarak oldukça yetersiz olduğu da bir gerçektir. Bu nedenledir ki tevekkülün din psikolojik bağlamda anlaşılmasına katkı sunacak olan çalışmaların hem niceliksel hem de içerik yönünden zenginleştirilmesi oldukça önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, tevekkülün fonksiyonelliği üzerine yapılmış olan bu çalışmanın, tevekkülün birey için önemini anlaşılmasına yardımcı olacak araştırmalara önemli bir ivme kazandıracığı ifade edilebilir. Teorik çerçevede yürütülen bu çalışma böyle bir sürecin sadece bir parçasıdır.

1. Tevekkülün Fonksiyonel Değeri

Hiç kuşkusuz tevekkülün birçok fonksiyonu bulunmaktadır. Ancak bu fonksiyonları kesin çizgilerle birbirlerinden ayırmak her zaman mümkün değildir. Zira varoluşsal olarak insanın *bilişsel* ve *duygusal* olmak üzere iki temel boyutu bulunmaktadır. Bu bağlamda, dini algılamak, öğrenmek, düşünmek, hakkında bilgi sahibi olmak, yorum yapmak, onun insan hayatındaki yerini belirlemeye çalışmak, Allah'ın sıfatlarını anlayıp açıklamaya gayret etmek ve onlarla ilgili düşünceler üretmek insanın bilişsel boyutu ile ilgili iken, dinî bir inancı kabul etmek, ona teslim olup bağlanmak gibi durumlar duygu boyutunda yer almaktadır.²⁷ Bununla birlikte motivasyon, irade ve davranış gibi insanın her iki boyutuna da girebilecek birçok unsur bulunmaktadır.²⁸ Bu nedenledir ki tevekkülün ürettiği fonksiyonların da bireyin belirtilen boyutları bağlamında ele alınmaları mümkündür. Örneğin, tevekkülün, *pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirme* fonksiyonu ile *olayların arka planını anlamlandırma* fonksiyonu arasında böyle bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Zira tevekkülün *anlamlandırma* fonksiyonunun *pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirme* fonksiyonuna içkin olduğu ifade edilebilir. Şöyle ki, bireyin karşılaşmış olduğu olumsuz yaşam olaylarının negatif duyguları ve bu duyguların davranışsal ifadelerini tetikleyebileceği bilinmektedir. Bu noktada pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirmelerin bu riski azaltmakla kalmayıp, bireyin bilişsel kaynaklarını daha verimli kullanmasına katkı sağlaması yönünde bir fonksiyon üretebileceği

²² Rabiye Solmaz, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân ve Sünnette Tevekkül Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²³ Halil Bozkurt, *Ebü Tâlib el-Mekkî'nin Kütü'l-Kulüb Adlı Eserindeki Tevekkül Kavramının Tasavvufî Seyrindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zahit Enes Çakar, *Gazalî'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁴ Mustafa Göregen, *İmam-ı Gazâlî'nin Tevekkül Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²⁵ Şahin, *Dinî Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*, 13-46, 78-179.

²⁶ Edanur Terzibali Törenek, *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi* (Erzincan: Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 21-42, 101-116.

²⁷ Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 495-496.

²⁸ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 111.

düşünülmektedir.²⁹ Diğer bir ifadeyle olumsuz yaşam olayları, Goldstein'in ifadesiyle bireyi *pozitif hazırlama* ya da *negatif hazırlama*³⁰ yönünde karar almaya yöneltmektedir. Aynı şekilde, tevekkülün olayların arka planını anlamlandırırken de bireyi pozitif ya da negatif yönde bir karar verme sürecine davet edeceği söylenebilir. Bu yönüyle her iki fonksiyon açısından bir *içlem-kaplam* ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirme aracı olarak fonksiyon üreten tevekkülün, dinin de onaylayacağı şekilde genellikle olayların pozitif yönüne vurgu yapmak için insanın daha çok bilişsel boyutuna işaret ederken; olayların arka planını anlamlandırma aracı olarak tevekkülün de her ne kadar bir karar verme sürecine tabi olması bakımından insanın bilişsel boyutuyla ilişkili olsa da, her zaman dinin onaylayacağı tarzda fonksiyon üretmesi mümkün olmayabilir. Diğer bir ifadeyle *anlam arama süreci anlamsızlıkla sonuçlanabilir*. Çekilen acıların bir yararının olmadığı gibi hiçbir anlamının da olmadığını belirterek tevekkülün bu acılara *katlanmak* için bir araç olduğunu savunmak³¹ bu bağlamda düşünülebilir. Bu nedenledir ki, tevekkülün fonksiyonel değeri incelenirken bu noktanın gözden kaçırılmaması oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışmada, tevekkülün ifade edilen fonksiyonları incelenirken, psikoloji ve din psikolojisi literatüründe yer alan kavramlarla ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece bu kavramın alanyazınındaki görünürlüğüne de katkı sunulması amaçlanmaktadır.

1.1. Allah'a Güven Duygusunun Tezahürü Olarak Tevekkül

Mütevekkil bireyi duygusal açıdan tatmin edebilme fonksiyonu bulunan dinin,³² bu fonksiyonunu üretebilmesi için duygu spektrumunda yer alan pek çok duygu ile iş birliği yapması gerekir. Şüphesiz ki bu duyguların en önemlisi güvendir. Bu duygunun iman ile olan güçlü ilişkisinden dolayı tevekkülün güven ile oldukça yakın bir ilişkisi vardır. Zira Allah'a güven duygusu Krause'nin ifadesiyle insanda *güvene dayalı beklentiler* oluşturduğu³³ için, bu duygudan beslenen inançlı bireyin, tevekkül yöneliminin de artacağı söylenebilir. Diğer taraftan tevekkülün sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere, insanın bir başkasına vekâlet verebilmesi için, her şeyden önce ona güvenmesi gerekir.³⁴ Bu nedenledir ki Gazâlî, tevekkül-güven ilişkisini *vekâlet* bağlamında izah etmeye çalışmıştır. Vekâlet veren kişinin, vekâlet vermiş olduğu kişiye dair güveni devam ettiği sürece vekâlet durumunun da devam edeceğini ifade eden Gazâlî'ye göre, vekile güvenin temelinde, vekâlet verilen kişi bağlamında “(dâvaya tam anlamıyla vakıf olabilmesi için) hidâyetin, (hakkı açıkça söyleyebilmesi için) kuvvetin, (cesaretli olabilmesi için) fesâhat ve belâgatın, (müvekkilin haklarını tam anlamıyla koruyabilmesi için) şefkât ve merhametin zirvesinde olmak” şeklinde dört şart bulunmaktadır.³⁵ Zira bireyin, Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle hareket ettiği için yaşadığı güçsüzlük duygusunu O'na güvenerek aştığı bir ruh halini ifade eden tevekkül,³⁶ güven duygusu üzerinde yükselen bir hal olduğu içindir ki, güvenin olmadığı yerde tevekkülden söz etmek mümkün değildir.³⁷

Tevekkül-güven ilişkisi ile ilgili olarak Doğan, şehit yakınları ve gazilerle yapmış olduğu çalışmada, söz konusu iki olgu arasındaki ilişkinin gücünü destekleyen bulgular tespit etmiştir. Bu bağlamda bir şehit kızı, babasının vefatından sonra yaşamış olduğu travmayla başa çıkabilmek için *Allah'a tevekkülün* hayatındaki en önemli mottolarından biri olduğunu ifade etmiştir. Çalışmada tevekküle gönderme yapan bir diğer tespit ise bir şehit eşinin “İyi ki inanyorum. Her ne kadar inancımın gereklerini tam anlamıyla yerine getiremesem de inancımdan destek aldım” şeklindeki ifadesidir.³⁸ Bu ifade her ne kadar doğrudan tevekkülle ilgili değilmiş gibi gözükse de şehit eşinin “inancımdan destek aldım” diyerek en güvenli makama sığındığını ifade etmesi³⁹ Allah inancından beslenen tevekkülün özü itibarıyla O'na güven anlamına geldiğinin de anlamlı bir ifadesidir.⁴⁰ Yine aynı çalışmada, bir şehit kardeşinin, “Kardeşim şehit olduğunda ben 22 yaşındaydım. Aramızda bir yaş vardı. (Onun şehit olması) beni çok

²⁹ Ayşe Sibel Demirtaş, “Duygu Düzenleme Stratejileri ve Benlik Saygısının Mutluluğu Yordayıcılığı”, *Turkish Studies* 13/11 (2018), 496.

³⁰ Bruce Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 284.

³¹ David Le Breton, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), 156.

³² Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 99.

³³ Ralph Hood vd., *The Psychology of Religion* (New York: The Guilford Press, 2009), 179.

³⁴ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 108.

³⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 4/476.

³⁶ Terzibali Törenek, *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi*, 22.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 4/476.

³⁸ Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 226-227.

³⁹ Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 226-227.

⁴⁰ Muhammed Taki Misbah, “Tevekkül ve ilahî Kadere Hoşnutluk” *Misbah* Sayı:13, Yıl: 6 (Sonbahar 2017), 122.

olgunlaştırdı...Daha sabırlı olmama, tevekkül etmeme ve daha çok şükretmeme vesile oldu”⁴¹ şeklindeki ifadelerinde de tevekkülün temelinde bulunan Allah’a güven duygusuna atıfta bulunulduğu görülmektedir.

İnançlı bireyler açısından esasen gerçek dost, yardımcı ve vekil Allah olduğu içindir ki onlar, her şeylerini O’na havale ederler. Bu bağlamda birey, işe O’nun adıyla başladığı gibi, işi sonlandırırken de O’na dayanıp güvenir.⁴² Böylece birey, “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!”⁴³ diye dua ederek gerçek anlamda tevekkül bilinciyle olgunlaşmış bir imana, huzur ve dengeye kavuşur. Zira o, yaratılmışlara değil; yaratana kul olmanın gerçek özgürlük ve mutluluk kaynağı olduğunu bildiği içindir ki her konuda yalnızca Allah’a güvenir.⁴⁴ Gerçek anlamda sebeplere sarıldıktan sonra başlayan tevekkül, kalbin Allah’a olan güvenini güçlendirmektedir.⁴⁵ Bu noktada, akla şöyle bir soru gelebilir: *Tevekkül, her ne kadar sebeplere sarıldıktan sonra başlasa da, acaba sebeplere sarılma sürecinde tevekkülden söz etmek mümkün değil midir?* Esasen tevekkülün Kur’an’da “Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah’a tevekkül et. (O’na dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever”⁴⁶ şeklinde belirtildiği üzere bir yönüyle çaba ve azim boyutu da bulunduğu içindir ki *sebeplere sarılma*, Allah’a güven temelinde bireyin çaba ve azmetme kararlılığında olmasını da gerekli kılmaktadır. Bu nedenledir ki, bir iş için sebeplere sarılmanın da tevekkül etme sürecine dahil olduğu ifade edilebilir. Böylece güven ve tevekkül kavramları karşılıklı belirleyicilik ilkesi gereğince döngüsel olarak birbirlerini besleyerek yeniden üretirler.

1.2. Pozitif ve Bilişsel Yeniden Değerlendirme Aracı Olarak Tevekkül

İnsanoğlunun yaşam yolculuğu doğum ve ölüm gibi iki kaçınılmaz olgu arasında devam etmektedir. Yaşamın doğası gereği insan, bu yolculukta pozitif şeylerle karşılaşabileceği gibi, birtakım negatif yaşam olayları ile de karşılaşabilmektedir. Yaşamın bu çift kutuplu yapısı, insanın birbirinden farklı duygular yaşamasına neden olur. Özellikle olumsuz yaşam olaylarına maruz kalan bireyin, maddî-manevî birçok kayıp yaşaması kaçınılmazdır. Bu gibi durumlarla karşılaşan kişinin, hayatın kontrolünün elinden kayıp gitmiş olduğu duygusunu yaşaması da ihtimal dahilindedir. Bu noktada tevekkül sahibi bireyin, tevekkülün kalbini oluşturan Allah’a yönelik güven duygusu ile durumu pozitif ve bilişsel yeniden değerlendirme sürecine tabi tuttukten sonra, “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”⁴⁷ ayetinden de güç alarak elinden geleni yapıp sonucu Allah’a havale etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Tevekkülün varlığı, her şeyden önce bireyin gerçek anlamda iman etmiş olmasına bağlıdır.⁴⁸ Bu bağlamda, Allah’a güven duygusu ile yakın bir ilişki içinde olmasından dolayı tevekkül, bireyin bilişsel olarak anlamakta güçlük çektiği durumlarda onun imdadına yetişerek ortaya çıkması muhtemel çelişkiler karşısında ona yardımcı olur.⁴⁹ Bu durumu, Kur’an’ın dünya hayatı için özellikle kullanmış olduğu *imtihan*⁵⁰ kavramı bağlamında izah etmek mümkündür. Şöyle ki, Kur’an’a iman etmiş bireyler açısından dünya hayatındaki hayır ve şer bağlamında ele alınan tüm durum ve olaylar bir imtihan vesilesidir. Bu noktada, Tokur’un da ifade ettiği gibi insanların, buldukları konumlara göre imtihan edildiklerine inanılmaktadır. Örneğin, refah içinde yaşayan insanlar, kendilerine verilen nimetlerin nasıl kazanıldığı ve nereye harcadığı konularıyla imtihana tabi tutulurlarken, yoksulluk içinde yaşamlarını idame ettiren insanlar ise kendilerine verilmeyen nimetler karşısındaki tavırlarıyla imtihana tabi tutulmaktadırlar. Her ne kadar bu durum, adalet ilkesine aykırıymış gibi gözükse de insan, imanının sunmuş olduğu “imtihan” duygusu sayesinde yapacak olduğu değerlendirmeleri çift kutuplu bir dünya algısı temelinde yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında insan, yalnızca bulunmuş olduğu yer ve konuma göre elinden gelenin en iyisini yapmakla sorumlu olduğu gibi, tabi tutulmuş olduğu imtihanı da en güzel bir şekilde vermekle yükümlüdür. Tam da bu noktada ilâhî hikmet, kişinin sabır, tahammül ve gayret gibi yüksek mezyetlerin yanı sıra

⁴¹ Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk*, 262.

⁴² Hayati Hökeleki, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 111.

⁴³ Âl-i İmrân 3/173.

⁴⁴ Hökeleki, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 111.

⁴⁵ Karaca, *Din Psikolojisi*, 213.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/159.

⁴⁷ el-Bakara 2/286.

⁴⁸ Korkut Altay, *Yetişkinlerde Tevekkül Anlayışına Psiko-Sosyal Yaklaşım* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 21.

⁴⁹ Karaca, *Din Psikolojisi*, 117-118.

⁵⁰ el-Bakara 2/155.

tevekkül erdeminin de imtihan sürecinde ortaya çıkmasını uygun görmüştür.⁵¹ Böylece insan, imtihan bilinciyle hareket ettiği için, olumsuz yaşam olaylarının negatif etkisinden kurtulabilmek ya da en azından bu tür olaylardan minimum düzeyde etkilenmek için imkânları nispetinde elinden geleni yaptıktan sonra tevekkül ederek işi Allah'a havale etmektedir.

Allah'ın her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu hissetmek anlamına gelen tevekkül⁵² sayesinde bireyin, karşılaşmış olduğu negatif durumlarda isyan etmek yerine, bilişsel, duygusal ve davranışsal enerjisini problemin çözümüne odaklaması oldukça kolaylaşmaktadır. Böylece tevekkül, kişinin zor zamanlarda girmiş olduğu anlam arayışı sürecine, duygu ve davranıştan önce gelen bilişsel sorgulamaların da etkisiyle önemli katkılarda bulunur.

1.3. Olayların Arka Planını Anlamlandırma Aracı Olarak Tevekkül

Allah'a imanın pozitif kazanımlarından biri olarak, insanın önemli bir psikolojik gereksinimi ifade eden tevekkül, kâinatta var olan her şeyin sahibi, meydana getiricisi ve yaratıcısının Allah olduğu inancı temelinde gelişen bir bilinçtir. Bu noktada, Allah'a güven duygusuyla birlikte insanı zirveye çıkartan tevekkül, psikolojik sağlamlığın dayanağı, korku, kaygı ve belirsizlik gibi olumsuz duyguları hafifleterek onları daha baş edilebilir sınırlara indiren olumlu bir başa çıkma mekanizması olarak işlev görür.⁵³ Zira özü itibarıyla tevekkül, insanın kendisini her durum ve şartta Allah'ın irade ve takdirine teslim ederek O'ndan gelene rıza göstermesi olduğu içindir ki birey, elinden gelen gayreti gösterdikten sonra işin sonucunu Allah'a havale ederek O'nu vekil kılmaktadır.⁵⁴ Bu durum, sıradan bir vekil kılma olayı olmayıp, bilakis insanın Allah'a havale etmiş olduğu işin sonucunun zahiren, kendi aleyhine bir netice üretmesi halinde takınacak olduğu tutumu da büyük ölçüde belirlemektedir. Şöyle ki, ortaya çıkan durumu insan, "*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz*"⁵⁵ bağlamındaki ayetlerin beslemiş olduğu tevekkül bilinci sayesinde çok fazla sorgulamadan kabullenir. Böylece olayın arka planının anlamlandırılması oldukça kolaylaşır. Zira Şen'in de ifade ettiği gibi tevhit inancı, sebeplerin kaynağına dair sorgulamalar sonucunda bireyi tefekküre yönlendirmektedir. Böylece tevekkül, ilâhî kudrete iman nedeniyle sebeplerin müsebbibine olan itimat ve güvenin oluşumuna katkı sağlamaktadır. Allah'a yönelik bu sonsuz itimat ve güven ise, kâinatta cereyan eden olay ve durumların kâmil anlamda Yaratıcının irade ve hikmetinin doğrudan bir tezâhürü olarak meydana gelişini kabullenmenin bir tezâhürüdür.⁵⁶ Bu durum insana, karşılaşmış olduğu hayır ve şer türünden bütün olaylara daha geniş bir perspektiften bakabilme içgörüsü sağlayarak teslimiyet gösterebilme becerisi kazandırır. Böylece insan, olaylara kendi hevâ ve hevesi bağlamında bakmayıp, tamamen ilahî hikmet bağlamında yaklaşarak, karşılaşmış olduğu olumsuz yaşam olaylarının arka planını daha iyi kavrayabilmektedir.⁵⁷ Zira anlam, insanî bir kategori olduğu için, bir arka plana karşı kazanılması gerekir.⁵⁸ Arka planın anlamlandırılması ise doğru bir tevekkül anlayışı ile ancak mümkündür. Zira dinî inanç ve değerlerin en temel fonksiyonu bireyin hayatına bir anlam kazandırmak olduğundan⁵⁹ dinî inançtan kaynaklanan tevekkülün anlamlandırma sürecinde oldukça işlevsel olması beklenir.

Allah'a hakkını vererek tevekkül eden kişinin hem hayrı hem de şerri O'na atfettiği için, şer olarak görülen olayların arka planında hayır olacağını varsayarak gönül rahatlığı içerisinde hareket edeceğini söylemek mümkündür.⁶⁰ Zira bireyin yaşamış olduğu sıkıntıların nedenini her zaman anlaması mümkün olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, yaşanan olayın arka planını anlamadan yapılacak olan her türlü sorgulamanın bir kısır döngüye dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu süreçte yapılması gereken en iyi

⁵¹ Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 80.

⁵² Karaca, *Din Psikolojisi*, 212.

⁵³ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 110.

⁵⁴ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 111.

⁵⁵ el-Bakara 2/216.

⁵⁶ Hatice Şen, *Tevekkül-İman İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

⁵⁷ Şen, *Tevekkül-İman İlişkisi*, 34.

⁵⁸ Susan Neiman, *Modern Düşünce Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 376.

⁵⁹ Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umud ve İyimsizlik İlişkisi* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 238.

⁶⁰ Şen, *Tevekkül-İman İlişkisi*, 89.

şeyin Pargament ve arkadaşlarının da ifade etmiş oldukları gibi Tanrı ile ortakmış gibi O'nunla birlikte çalışarak⁶¹ yaşanan sıkıntılarının çözümü için gerekli olan çabayı gösterdikten sonra gerisini O'na bırakmaktır.

1.4. Manevî Gelişim Aracı Olarak Tevekkül

İnsanın yönelim ve davranışlarına bir esneklik, her türlü olumsuzluklardan sonra ona kendini yeniden toplama gücü veren gerçek bir iman, hangi tür problemle karşı karşıya olursa olsun bireyi, kaza ve kadere rıza gösterip, onu ilâhî takdir ve tasarrufa boyun eğdirerek,⁶² “*sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemeye*”⁶³ sevk eder. Böylece kişi, karşı konulamaz ve üstesinden gelinemez olumsuz yaşam olaylarını olduğu gibi kabullenerek Allah'a teslimiyet, güven ve bağlılığını sürdürmeye çalışır. İşte, tam da böyle bir manevî olgunluğa ulaşmış olan bireylerin duası ve virdi;⁶⁴ “*Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz*”⁶⁵ şeklinde olacaktır. Böyle bir teslimiyet, ilahî bilincin bireysel bilince girişini sağlayabilecek bir kanalın varlığına işaret etmektedir.⁶⁶ Bu nedenledir ki, dinî bilinç sahibi her birey, büyük musibetler ve felaketler karşısında, Kur'an'ın talim ve telkin ettiği bu duayı tekrarlayarak, yaşamla uzlaşma ve barış içerisinde yolunu bulur. Böylece imanı ve canı tehdit ve saldırı altında olsa bile, Allah'a yönelik teslimiyet ve bağlılığından en küçük bir taviz vermeden,⁶⁷ “*...Biz mutlaka Rabbimize döneceğiz...*”⁶⁸ “*...Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve Müslüman olarak canımızı al*”⁶⁹ şeklinde dua eden birey, kendine düşen gayreti ortaya koyarak her şeyi gücü yeten bir vekile güvenip dayanma şuuruyla⁷⁰ son nefesinde dahi cesaret ve kararlılığını korumasını bilir.⁷¹

“*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele*”⁷² ayetinin işaret ettiği üzere, bireyin bu dünyanın bir imtihan yeri olduğu bilinciyle hareket etmesi beklenir. Böylece, insanın başına iyi şeylerin yanı sıra kötü şeylerin de gelebileceği, diğer bir ifadeyle onun kötü şeylerle karşılaşmasının sürpriz olmayacağı ifade edilmektedir. Bu durumu sabır ve tevekkül ile karşılayan insanın imanî değerinin de test edildiği söylenebilir.⁷³ Bir diğer yönüyle insanın sınırlarını zorlayan bazı dramatik tecrübeler karşısında kişiyi Allah'a yakınlaştırma araçlarından olan tevekkül,⁷⁴ duanın yanı sıra özellikle de sabır ve şükür gibi dinî başa çıkma mekanizmaları ile olan *dirsek teması* sayesinde bireyin bilişsel değerlendirmeler yapmasına yardımcı olur. Böylece tevekkül, bireyin yaşadığı sıkıntılardan kaçması bir yana, dinin anlam ve amaç temelinde kendisine sunmuş olduğu manevî gelişim için önemli bir fonksiyona sahiptir.

İnsanı sonsuza dek yok olma duygusundan uzaklaştırarak, onun sonsuza kadar var olma arzusunu bu dünyada tatmin etme işlevi başta olmak üzere, kişinin güç yettiremeyeceği durum ve olaylara karşı dayanak noktası oluşturmak ve onun başa çıkma becerilerini geliştirmekle kalmayan tevekkül, insanın yalnızlık duygusundan uzaklaşmasında ve hayatın anlamına dair sorgulamalarında ona önemli bir psikolojik destek de sağlamaktadır.⁷⁵ Böylece tevekkül, kişinin manevî gelişiminin etkili bir bileşeni olarak fonksiyon icra etmektedir. Zira bu durum, Mehmedoğlu'un “hayatın zorluklarını Allah'ın armağanları olarak görme, hayatı sürdürmek için Allah'ın güç ve cesaret vermesi, en küçük iyiliğe bile karşılık verecek olması, üstümüze düşeni yapıldıktan sonra gerisinin Allah'a havale edilmesi ve inanıldığı sürece kalpleri doğruya yöneltecek olması” şeklinde ifade etmiş olduğu teslim olunan

⁶¹ Kenneth Pargament vd., “Religion and the Problem Solving Process: Three Styles of Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90; Kenneth Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 286.

⁶² Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 113.

⁶³ el-Bakara 2/153.

⁶⁴ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 113.

⁶⁵ el-Bakara 2/156.

⁶⁶ Gordon Willard Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 28.

⁶⁷ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 113.

⁶⁸ el-A'râf 7/125.

⁶⁹ el-A'râf 7/126.

⁷⁰ Altay, *Yetişkinlerde Tevekkül Anlayışına Psiko-Sosyal Yaklaşım*, 11.

⁷¹ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 113.

⁷² el-Bakara 2/155.

⁷³ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 105.

⁷⁴ Fatih Kandemir, *Rabbim Bana Yardım Et* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 172.

⁷⁵ Karataş - Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, 110.

Allah veya Takdir-i İlâhî tasavvurunun⁷⁶ işaret etmiş olduğu sağlıklı bir tevekkül anlayışının doğal bir sonucudur. Esasen tevekkülün bu sonucu doğurmasının temel nedeni, bu kavramın Allah'a güven duygusuyla ilişkiden kaynaklanmaktadır. Çünkü Allah'a güven temeli üzerinde inşa edilen dinî inancın, umut üretebilme fonksiyonuna bağlı olarak insanın sağlığı üzerinde olduğu gibi manevî gelişimi üzerinde de pozitif etkilerinin olduğu bilinmektedir.⁷⁷

1.5. Zihinsel Bir Sığınak Olarak Tevekkül

İnsanoğlu sayısız ihtiyacı olduğunun farkında olan bir varlıktır. Diğer bir ifadeyle insan, sınırlı yaşam süresinde sınırsız ihtiyaç, yani "fakirlik" içindedir.⁷⁸ Bu durum, insanın potansiyel olarak birtakım psiko-sosyal problemler yaşamasına zemin hazırlamaktadır. Bu zemine dikkat çeken Taşdemir, bireylerde fakirlik duygusunun yoğun olarak yaşanmasının; psiko-sosyal uyumsuzluk, sosyal beceri eksikliği, saldırganlık, boyun eğcilik, umutsuzluk, içe kapanma ve özsayıgı yitimi gibi problemlere;⁷⁹ somatoform bozukluklar⁸⁰ ve şizofreni gibi psikiyatrik hastalıklara neden olabileceğini belirtmiştir.⁸¹ Tam da bu noktada tevekkülün kişinin ruh sağlığını koruyucu bir fonksiyon ürettiği söylenebilir. Zira, ruh sağlığı açısından insanın fakir olduğunu kabullenmesi ve güç yetiremeyeceği alanlarda enerjisini boşa harcamaması ancak tevekkül ile mümkün olabilir. Böylece, sınırsız ihtiyaçlarını giderebilecek bir varlığa sığınabileceğini bilen insanın karşılaştığı problemlerle başa çıkabilmesi oldukça kolaylaşır.⁸²

"Tansiyonuna hâkim olamayan ve kalp atışını bile kontrol edemeyen bir insanın nasıl olup da doğaya hâkim olabileceğini" sorgulayan Tarhan, pozitif bilimin insana aşırı kutsallık atfettiğini, doğaya, kendisine ve her şeye hâkim olabileceği fikrini ona empoze ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, insanın bir taraftan oldukça geniş ve ileriye dair talepleri, diğer taraftan ise karşılanması gereken psikolojik ihtiyaçları varken, onun bir virüse yenik düşebileceğini ifade eden Tarhan'a göre bu durum ironik bir gerçekliktir.⁸³ Diğer bir ifadeyle insanın her şeye hâkim olabileceğini düşünmesi, bir yanılsamadan ibarettir. Zira beklenmedik ve olumsuz yaşam olayları karşısında yaşanan panik ve korku; mal, eşya, çocuk ve gençlik gibi oldukça kıymetli değerlerin kontrol dışına çıkması gibi durumların yanı sıra, kişiyi zorlayıcı sayısız yaşam olayları, ona gerçekte ne kadar aciz olduğunu fark ettirmektedir. İnsanın acziyeti paralelinde ortaya çıkan bu gibi durumlar onun kaygılanmasına neden olur. Bu psikolojik gerilimin giderilmesi noktasında insan, kendinden daha güçlü olan bir varlığa sığınmak üzere kendini doğal bir yönelim içinde bulur. Esasen böyle bir yönelim, tevekküle atılmış bir adım olarak yorumlanabilir. Zira tevekkül eden birey, aciz olduğunun farkında olarak, her şeyin yegâne sahibine sığınıp, elinden gelenin ötesini O'na havale etmektedir.⁸⁴ Böylece insan, kendisini zorda bırakan, üstesinden gelmekte zorlandığı bir durumla karşılaştığında teselli bulacağı ve sığınabileceği güvenli bir liman arar. Bu durumdaki birçok kişi, aradığı limanı dinde bulur.⁸⁵ Zira Allah'a kulluğun önemli bir göstergesi olan tevekkül, insanın kendi sınırlılığının, eksikliğinin ve acizliğinin farkında olmasıdır.⁸⁶ Diğer bir ifadeyle kendinde güç vehmetmek, bireyi harekete geçirme noktasında tetikleyici olarak işe yarar gibi gözükse de, esasen her şeyi kontrol edemeyeceğinin bilincinde olan kişiyi kaygıdan kurtarmak için yeterli değildir.⁸⁷ Tüm bu ifadelerin vurguladığı üzere bireyin Allah'a sığınması anlamına gelen tevekkül, güç ve kuvvet sahibi yegâne varlığın Allah

⁷⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 195.

⁷⁷ Jeff Levin, *God, Faith, and Health* (New York: John Wiley & Sons, Inc, 2001), 136.

⁷⁸ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 114.

⁷⁹ Gülay Taşdemir, "Yoksulluğun Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri", *International Journal of Human Sciences* 11/2 (2014), 83.

⁸⁰ Somatoform Bozukluklar: "Altında hiçbir tıbbi neden bulunmayan ve tamamen psikolojik nedenlerden kaynaklanan, ağrı ya da felç gibi fizyolojik belirtilerdir. Örneğin bir anne, oğlu askere gittikten sonra sağ elini kullanamaz hale gelebilir fakat oğlu askerden dönünce normale döner. Ayrıca bu grupta bir kişinin kendi sağlığı ile aşırı meşgul olması ve kendine farklı hastalıklar yakıştırması ile karakterize olan hipokondriyazis (hastalık hastalığı) de bulunur." Bk. Kemal Sayar-Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 138.

⁸¹ Taşdemir, "Yoksulluğun Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri", 83.

⁸² Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 114.

⁸³ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 21, 95, 182.

⁸⁴ Karataş-Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", 113-114.

⁸⁵ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 66.

⁸⁶ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 108.

⁸⁷ Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*, 36.

olduğu bilinciyle hareket eden insanın, her konuda O'na güvenerek, O'nun takdirine samimiyetle rıza ve teslimiyet göstererek kulluk yapmasıdır. Çünkü gerçek anlamda Allah'tan başka tevekkül edilecek hiç kimse olmadığı gibi⁸⁸ sığınabilecek kimse de yoktur.

Sonuç

Kur'an ve sünnetin üzerinde durmuş olduğu önemli kavramlardan biri olan tevekkül, insanın iş ve eylemlerinde fonksiyonel bir değere sahiptir. Diğer taraftan tevekkül, tarihsel süreç içerisinde istismar edilen kavramlardan biri olmuştur. Bu durum, tevekkülün değersizleştirilerek adeta birey ve toplumun atalet ve tembelliğinin bir kılıfı haline gelmesine neden olmuştur. Öyle ki istisnai de olsa bu anlamda kullanılan tevekkülün zaman zaman *kutsandıjını* ifade etmek bile mümkündür. Tevekkülün, her ne kadar istismar edilse de tıpkı altının çamura gömülmesi ya da üzerinin tozla kaplanması durumunda özünden ve değerinden herhangi bir şey kaybetmeyecek olması gibi dinin kendine yüklemiş olduğu değerinden hiçbir şey kaybetmesi söz konusu değildir. Tevekkülün bu yönünün ön plana çıkartılmasına yönelik olarak atılacak her bir adımın çok kıymetli olacağına hiç kuşku yoktur. Bu çalışmanın değeri de ifade edilen yöndeki adımlara bir nebze de olsun katkı sunmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, tevekkülün fonksiyonel değerine dair bireylerin farkındalık düzeylerinin artmasına bu konuda yapılacak olan tecrübî çalışmaların önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir. Zira dinî inançlar, yalnızca toplumların kültürel kodlarına kendi renklerini vermekle kalmazlar, o kültür içerisinde hayata gözlerini açan bireyin duygu, düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde de başat bir işleve sahiptirler. Bu açıdan bakıldığında, Din Psikolojik bakış açısıyla yapılacak olan tecrübî çalışmaların, dinî inançtan beslenen tevekkülün fonksiyonel değerinin anlaşılmasına önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

⁸⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 4/2566.

Kaynakça

- Akto, Akif. "Allah-İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 878-902.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Allport, Gordon Willard. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Altay, Korkut. *Yetişkinlerde Tevekkül Anlayışına Psiko-Sosyal Yaklaşım*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Breton, David Le. *Acının Antropolojisi*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Bozkurt, Halil. *Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kûtü'l-Kulûb Adlı Eserindeki Tevekkül Kavramının Tasavvufî Seyrindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çakar, Zahit Enes. *Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doğan, Mevrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Demirtaş, Ayşe Sibel. "Duygu Düzenleme Stratejileri ve Benlik Saygısının Mutluluğu Yordayıcılığı", *Turkish Studies* 13/11 (2018), 487-503.
- Dölek, Adem-Arslan, Mahmut Abdullah. *Necip Fazıl 101 Hadîs: Manzum-Meal-Tefsir*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Goldstein, Bruce. *Bilişsel Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Gökcan, Mansur. "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 131-165.
- Göregen, Mustafa. *İmam-ı Gazâlî'nin Tevekkül Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Hood, Ralph vd. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press, 2009.
- Hökekleli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umud ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Kandemir, Fatih. *Rabbim Bana Yardım Et*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaman, Fikret. "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92.
- Karataş, Kasım-Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 110-117.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Boyutları ve İnanç-Davranış Etkileşimi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 491-499.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Ali Arslan. Ankara: Alperen Yayınları, 2003.
- Levin, Jeff. *God, Faith, and Health*. New York: John Wiley & Sons, Inc, 2001.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Misbah, Muhammed Taki. "Tevekkül ve İlahî Kadere Hoşnutluk". *Misbah* Sayı:13, Yıl: 6 (Sonbahar 2017), 111-126.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hârîs b. Esed el-Muhâsibî. *Kalb Hayatı*. çev. Abdülhakim Yüce. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Neiman, Susan. *Modern Düşüncede Kötülük*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut, 1995.
- Pargament, Kenneth. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.

- Pargament, Kenneth vd. "Religion and the Problem Solving Process: Three Styles of Coping". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.
- Sayar, Kemal-Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011.
- Solmaz, Rabiye. *Din Eğitimi Açısından Kur'an ve Sünnette Tevekkül Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şen, Hatice. *Tevekkül-İman İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Taşdemir, Gülay. "Yoksulluğun Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri". *International Journal of Human Sciences* 11/2 (2014), 74-88.
- Terzibali Törenek, Edanur. *Tevekkül, Yaşam Memnuniyeti ve Dindarlık İlişkisi*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi: Var Olmanın Hakkını Vermek*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. "Vekîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/9-10. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Tokpınar, Mirza. *Hangi Doğru? Tevekkül: Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2009.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği

A Study on the Relationship between New Age Beliefs and Various Variables: The Case of Bursa

Ekber Şah Ahmedî

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Assist. Professor, Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Sociology

Bursa/Türkiye

ekber.ahmedi@btu.edu.tr orcid.org/0000-0003-0144-2153

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 28 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 135-152.

Cite as/Atıf: Ahmedî, Ekber Şah. "Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği [A Study on the Relationship between New Age Beliefs and Various Variables: The Case of Bursa]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 135-152.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1080308>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Ekber Şah Ahmedî).

A Study on the Relationship between New Age Beliefs and Various Variables: The Case of Bursa

Abstract: This study examines new age beliefs, which can be considered as individual religiosity. The study aims to measure the relationship between new age beliefs and the level of religious knowledge and religiosity of individuals. As known, classical secularization theorists predicted that religious, mythological, and similar supernaturalist structures will gradually lose their importance with the modernization process. In other words, according to classical secularization theories, metaphysically based beliefs will weaken and lose their prestige as a result of the differentiation and rationalization of societies. Besides, religiosity will not only lose its decisive influence on social institutions but will also be significantly withdrawn from the life of the individual. However, although it has lost its decisive role in directing life relatively in (post)modern societies compared to the past, it can be stated that religion still exists in different forms as an important social institution. In other words, it can be argued that religion takes on different forms in societies where institutional religion has weakened. There is no consensus on how these forms of religiosity should be defined. However, concepts such as new religions, cults, esoteric movements, new religious movements, new age beliefs, and new age spiritualism have been introduced to describe these phenomena. Although it is possible to bring together the aforementioned religious structures within the framework of the concept of new religiosity or new religion, the differences between them seem so important that they cannot be ignored. For this reason, the religious phenomena in question can be handled under two general headings as new religious movements and new age beliefs. The roots of new religious movements, which generally emerged by separating from traditional religions, go back to the 18th century. New religious movements such as Mormonism, which are shaped around a specific organization and authority, often point to a centralized religious structure. New age beliefs, on the other hand, are generally used to describe individual hybrid belief forms that do not have a central organization, have no authority, and are centered on self-development. It can be stated that both new religious movements and new age beliefs were born to perform functions that weakened institutional religions could not fulfill, and to offer a world of meaning to modern individuals who feel in a spiritual vacuum. It can be argued that these spiritualist movements, which started to emerge in Western Europe and the United States, especially after the Second World War, led to the questioning of the basic theses of classical secularization theories, which were put forward to explain the religious change in modern societies. It has been determined that similar religious structures have begun to gain visibility in our modernizing country. As a sociological phenomenon, it is important to investigate the subject by considering its different dimensions. In this context, the current research, which was planned in a quantitative design, used in addition to the demographic information form, the new age beliefs scale developed by Mevlüt Kaya and Cüneyt Aydın. The research was conducted with 382 students studying at various faculties/departments of Bursa Technical University and Bursa Uludağ University. The data obtained were analyzed using the SPSS 25 software. In the study, a negative correlation was found between the level of perceived religiosity and new age beliefs. In other words, the new age belief scores of individuals who see themselves as religious were lower than the other participants. In addition, in the research, an inversely proportional relationship was determined between academic religious knowledge and new age beliefs. According to the findings, the new age belief scores differ significantly according to the type of high school from which the individuals graduated and the department/faculty studied. In other words, the new age belief scores of imam hatip high school graduates are significantly lower than the anatolian high school, regular high school, vocational high school, and other high school graduates, and the scores of the students studying at the faculty of divinity are significantly lower than the students studying at other departments and faculties. In the light of the findings, it can be argued that the tendency of individuals to new religious forms will increase as institutional religiosity and religious knowledge decrease.

Keywords: Sociology of Religion, Modernization, Secularization, New Religious Movements, New Age Beliefs.

Yeni Çağ İnanışlarının Çeşitli Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Bursa Örneği

Öz: Bu çalışmada bireysel dindarlık olarak değerlendirilebilen yeni çağ inanışları incelenmektedir. Yeni çağ inanışlarının bireylerin dini bilgi ve dindarlık düzeyi ile ilişkisini ölçmeyi amaçlayan çalışmada özellikle astroloji, meditasyon, yoga vs. gibi yeni çağ inanışlarının bireylerin dindarlık düzeyleri ile ilişkisi el alınmaktadır. Bilindiği üzere klasik sekülerleşme kuramcıları modernleşme süreci ile dini, mitolojik ve benzeri doğaüstü yapıların tedrici olarak önemini yitireceğini öngörmüştür. Bir başka ifade ile klasik sekülerleşme teorilerine göre metafiziksel temelli inançlar toplumların farklılaşması ve rasyonelleşmesi sonucunda zayıflayıp prestijini kaybedecektir. Aynı sıra dinsellik sadece toplumsal kurumlar üzerindeki belirleyici etkisini yitirmeyip, aynı zamanda bireyin yaşamından da önemli ölçüde çekilecektir. Ancak (post)modern toplumlarda göreceli olarak geçmişe nazaran yaşama yön verme noktasında belirleyici rolünü yitirdiyse de müesses dinin hala önemli bir toplumsal kurum olarak farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğü ve kurumsal dinin zayıfladığı toplumlarda dinselliğin farklı biçimlere büründüğü ifade edilebilir.

Zira İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı toplumlarında yeni dinsellik formlarının ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu dinsellik formlarının nasıl tanımlanması gerektiği konusunda uzlaşa bulunmamaktadır. Ancak sözü edilen olguyu tanımlamak için mezhep, tarikat gibi kavramlar yerine yeni dinler, kült, ezoterik hareketler, yeni dini hareketler, yeni çağ inanışları, yeni çağ maneviyatçılığı gibi kavramlar ortaya atılmıştır. Yeni dinsellik veya yeni din kavramı çerçevesinde bahsi geçen nevezuhur dini yapıları bir araya getirmek mümkün olsa da aralarındaki farklılıklar göz ardı edilmeyecek kadar önemli görünmektedir. Bu sebeple söz konusu dinsel olgular organizasyon bakımından yeni dini hareketler ve yeni çağ inanışları olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir. Genelde geleneksel dinlerden ayrılarak ortaya çıkan yeni dini hareketlerin kökleri 18. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Belirli bir organizasyon ve otorite etrafında şekillenen Mormonizm gibi yeni dini hareketler çoğunlukla merkezi bir dini yapıya işaret eder. Yeni çağ inanışları ise genellikle merkezi bir organizasyonu olmayan, otoritesiz, kişisel gelişim merkezli bireysel hibrit inanç formlarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Gerek yeni dini hareketler gerekse yeni çağ inanışlarının zayıflayan kurumsal dinlerin yerine getiremediği işlevleri ifa etmek, manevi boşlukta hisseden modern bireylere bir anlam dünyası sunmak amacıyla doğduğu ifade edilebilir. Bir başka deyişle bahsi geçen maneviyat hareketlerinin 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan siyasi, askeri, ekonomik, toplumsal, ekolojik vs. gibi kriz ve buhranlara karşı alternatif bir dünya görüşü sunmak amacıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmaya başlayan bu maneviyatçı hareketlerin modern toplumlarda dini değişimi açıklamak için ortaya atılan klasik sekülerleşme teorilerinin temel tezlerinin sorgulanmasına yol açtığı ifade edilebilir. Modernleşen ülkemizde de benzer dinsel yapıların görünürlük kazanmaya başladığı tespit edilmektedir. Sosyolojik bir olgu olarak konunun farklı boyutları dikkate alınarak araştırılması önem arz etmektedir. Bu çerçevede nicel desende tasarlanan mevcut araştırmada demografik bilgi formunun yanı sıra Mevlüt Kaya ve Cüneyt Aydın tarafından geliştirilen yeni çağ inanışları ölçeği kullanılmıştır. Bursa Teknik Üniversitesi ve Bursa Uludağ Üniversitesi'nin çeşitli Fakülte/bölümlerinde okuyan 382 öğrenci ile yapılan araştırma Covid-19 salgını koşulları dikkate alınarak internet tabanlı bir platform olan Google Forms üzerinden gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler SPSS 25 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmada algılanan dindarlık düzeyi ile yeni çağ inanışları arasında negatif yönlü bir korelasyon bulunmuştur. Diğer bir ifade ile kendisini dindar olarak gören bireylerin diğer katılımcılara göre yeni çağ inanış skorları daha düşük çıkmıştır. Ayrıca araştırmada kitabi dini bilgi ve yeni çağ inanışları arasında ters orantılı bir ilişki tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre bireylerin mezun olduğu lise türü ve okunan bölüm/fakülteye göre yeni çağ inanış skorları anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Yani imam hatip lisesi mezunlarının yeni çağ inanış skorları anadolu lisesi, düz lise, meslek lisesi ve diğer lise mezunlarına göre ve ilahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin puanları diğer bölüm ve fakültelerde okuyan öğrencilere göre anlamlı bir şekilde düşüktür. Elde edilen bulgular ışığında kurumsal dindarlık ve dini bilginin azalmasıyla bireylerin yeni dinsel formlara eğiliminin artacağı ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernleşme, Sekülerleşme, Yeni Dini Hareketler, Yeni Çağ İnanışları.

Giriş

Modernleşme süreci ile birlikte toplumsal hayatın tüm katmanlarında bir değişim meydana gelmiştir. Geleneksel toplumlarda belirleyici bir konumda olan dinin de göreceli olarak toplumsal prestij ve gücünde erozyon meydana geldiği ileri sürülebilir. Sosyoloji geleneğinde geliştirilen sekülerleşme teorileri modern toplumdaki söz konusu dini değişim olgusunun temel dinamikleri, biçimi, yön ve hızını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çerçevede klasik dönem sosyologları dinin modernleşme düzeyince prestij kaybı yaşayarak önemsiz hale geleceğini öngörmüştür. Bu düşünsel arka plandan beslenen klasik sekülerleşme teorisi de dinin modernleşme güçleri karşısında direnemeyeceğini ileri sürerek tedrici olarak zayıflayıp ortadan kalkacağını iddia etmiştir. Bilhassa erken dönem Peter L. Berger'in (öl. 2017) sekülerleşme kuramını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür¹. Fakat modernleşen toplumlarda dinin geçmişe nazaran belirleyici rolünü yitirmesine rağmen kaybolmadığı, farklı biçimlerde varlığını koruduğu görülmektedir. Yani geleneksel dindarlığın erozyona uğradığı toplumlarda dinin sosyolojik anlamda yeni formlara büründüğü iddia edilebilir. Sosyal bilim literatüründe modernleşen toplumlarda ortaya çıkan bahse konu nevezuhur dindarlık biçimleri yeni çağ inanışları, yeni dini hareketler veya dinin bireyleşmesi olarak isimlendirilmektedir. Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmaya başlayan bu maneviyatçı hareketlerin dini değişimi açıklamak için ortaya atılan klasik sekülerleşme kuramının sorgulanmasına yol açtığı söylenebilir. Zira Linda Woodhead'ın da belirttiği gibi sekülerleşme kuramları dinsellik alanında meydana gelen söz konusu değişimi açıklamaktan uzak görünmektedir².

¹ bk. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967), 105-171.

² Linda Woodhead, "Why do religious and spiritual movements grow?", *Big Questions in History*, ed. Harriet Swain (London: Vintage Books, 2005), 169.

Günümüz modernleşen Türkiye’inde de benzer inanç formlarının görünür hale geldiği tespit edilmektedir. Bu sebeple konunun çeşitli boyutları sosyoloji, psikoloji ve ilahiyat gibi farklı disiplinlerde inceleme nesnesi kılınmaktadır. Yapılan çalışmalar hacimsel olarak Batı’da yapılan çalışmaların çok gerisinde olmasına rağmen kayda değer içeriklere sahip oldukları söylenebilir. Bu çerçevede Hüsnü Ezber Bodur³, Muzaffer Andaç⁴, M. Ali Kirman⁵, Mustafa Arslan⁶, Ali Köse⁷, Mustafa Arslan⁸, Özlem Uluç⁹, Faruk Sancar-Süleyman Turan¹⁰, Cüneyd Aydın¹¹, Emine Battal¹², Muhammed Kızılgeçit¹³, Gamze Gürbüz-Hasan Hüseyin Aygül¹⁴, Gülenay Pınarbaşı¹⁵, Hakan Yapıcı¹⁶, Hasan Sarı¹⁷, Merve Altınlı Macic¹⁸, Kurtuluş Cengiz ve arkadaşları gibi araştırmacıların çalışmaları zikredilebilir. Fakat Cengiz ve arkadaşlarının da ifade ettikleri gibi adı geçen çalışmaların önemli bir kısmının Batı’da yapılan araştırmaları tanıtmaya amaçlı hazırlandığı söylenebilir¹⁹. Halbuki konunun ülke bazında nitel ve nicel araştırma yöntemleri kullanılarak incelenmesi önem arz etmektedir. Nitekim son yıllarda Cüneyd Aydın, Gamze Gürbüz-Hasan Hüseyin Aygül, Gülenay Pınarbaşı, Merve Altınlı Macic, Kutuluş Cengiz ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmaların belirtilen hassasiyetler dikkate alınarak gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda nicel bir araştırma olarak tasarlanan mevcut çalışma da modernleşme sonucunda ortaya çıkan söz konusu inanç formlarının algılanan dindarlık düzeyi başta olmak üzere çeşitli değişkenler ile ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Yani bu araştırma astroloji, meditasyon, yoga vs. gibi yeni çağ inanışları olarak ifade edilen inanç formlarının kişilerin sahip oldukları dini bilgi kaynağı ve dine önem verme düzeyi ile ilişkisini konu edinmektedir. Bursa Teknik Üniversitesi ve Bursa Uludağ Üniversitesi’nin çeşitli fakülte/bölmelerinde okuyan öğrenciler üzerine gerçekleştirilen bu araştırmanın literatüre mütevazı bir katkı sunması beklenmektedir.

1. Din ve Modernite: Tarihsel ve Düşünsel Arka Plan

Sosyal bilim literatüründe sıklıkla geçen Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi devrimler sonuçları itibarıyla tüm dünyayı etkilemiş, özellikle Avrupa’nın toplumsal yapısının yeniden yapılandırılmasına yol açmıştır. Doğal olarak bu değişim ve dönüşüm sürecinden din-toplum ve din-devlet ilişkisi de ciddi manada etkilenmiştir. Modern öncesi dönemde iktidar ve kilise arasındaki ilişki çoğu zaman sonrakinin üstünlüğü çerçevesinde şekillenmiştir. Fakat 1648 yılında imzalanan ve laik devlet biçimine zemin hazırlayan Vestfalya Antlaşması, siyaset ve kilise ilişkileri bakımından bir kırılma noktası olmuştur. Zira bu antlaşma ile ulus devletlerin ortaya çıkması ve hükümdarların Vatikan’dan görece bağımsız politika geliştirme yolu açılmıştır²⁰. Böylelikle Fransa gibi bazı Avrupa toplumlarında din-devlet ilişkileri geleneksel dönemin aksine ikincinin üstünlüğü çerçevesinde şekillenmeye başlamıştır. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak din/kilise, başta siyaset olmak üzere ekonomi, eğitim, hukuk gibi toplumsal kurumlar üzerindeki etkisini kaybetmiş, kamusal alanın dışına itilmeye çalışılmıştır. Yanı sıra kilisenin

³ Hüsnü Ezber Bodur, “Küreselleşme Bağlamında Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası* (Ankara: DiB Yayınları, 2000), 1/305-311.

⁴ Muzaffer Andaç, “Almanya’da Dini Hareketlerin Sebepleri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası* (Ankara: DiB Yayınları, 2000), 1/312-316.

⁵ M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi* (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010); M. Ali Kirman, “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Karakteristik Özellikleri”, *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası* (Ankara: DiB Yayınları, 2000), 1/317-322. Bu şurada sunulan diğer bildiriler de konu ile ilgili öncü çalışmalar arasında zikredilebilir. Fakat tüm çalışmalara burada yer vermek mümkün olmadığı için konuyla doğrudan ilintili olduğu düşünülen başlıca çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

⁶ Mustafa Arslan, “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: "Yeni Çağ" İnanışları Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 9-25.

⁷ Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batı’da Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011).

⁸ Mustafa Arslan, *Paranormalizm ve Din* (Malatya: Bilsam Yayınları, 2011).

⁹ Özlem Uluç, *Yeni Dini Hareketler* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2013).

¹⁰ Faruk Sancar, Süleyman Turan, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014).

¹¹ Cüneyd Aydın, *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ İnançları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

¹² Emine Battal, *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹³ Muhammed Kızılgeçit, *Yeni Dini Hareketler Psikolojisi* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018).

¹⁴ Gamze Gürbüz, Hasan Hüseyin Aygül, “Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51.

¹⁵ Gülenay Pınarbaşı, *Spiritüel Ağlar: Sosyal Medya ve Yön Değiştiren İnançlar* (İstanbul: Okur Akademi, 2021).

¹⁶ Hakan Yapıcı, *Toplumun Burçla İmtihani: Teorik ve Gündelik Fragmanları* (İstanbul: Dün Bugün Yarı Yayınları, 2021).

¹⁷ Hasan Sarı, *Arayış olarak Din: Postmodern Dönemde Maneviyat Arayışı* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021).

¹⁸ Merve Altınlı Macic, *Turkish Students’ Spirituality Today* (İstanbul: Dem, 2021).

¹⁹ Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 78. Ayrıca konuyla ilgili pek çok yüksek lisans çalışması da mevcuttur. Burada sadece yayınlanan çalışmalara yer verilmiştir.

²⁰ bk. Ekber Şah Ahmedî, “Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme”, *Afyon Kocatepe İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 62-63.

güç kaynakları ile ilişkisinde meydana gelen bu değişim nispi olarak toplumsal itibarının azalmasına da neden olmuştur. Bu iklimde 19. yüzyılda şekillenmeye başlayan sosyoloji ve diğer sosyal bilim disiplinlerinde dinin sanayileşme, kentleşme, rasyonelleşme, farklılaşma gibi süreçleri kapsayan modernleşmeyle ciddi bir erozyon yaşayacağı fikri paradigmatik bir konuma yükselmiştir²¹. Weber bu süreci rasyonelleşme ve entelektüelleşme kavramları ile açıklamış ve bu iki sürecin sonucu olarak dünyanın büyüünün bozulacağını (disenchantment) savunmuştur²². Buna göre gizemli, büyüsel, dinsel ve geleneksel değerler bu süreçte önemini yitirecektir. Bir başka ifade ile modern toplum geleneksel değerlerden bağımsız araçsal rasyonalite, modern bilim, modern teknoloji ve modern bürokrasi çerçevesinde yol alarak adeta *demir kafese* dönüşecektir. Ancak 1960'lı yıllarda modernleşmiş olarak kabul edilen toplumlarda kurumsal dinlerin zayıflamasına karşın yeni dini formlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Başlangıçta söz konusu hareketler kurumsal dinlerin son çırpınıları olarak düşünüldüyse de zamanla hareketlerin görünürlüklerinin arttırması özellikle yerellikten çıkıp küresel bir boyut kazanması dikkat çekmiştir²³. Dolayısıyla yeni dinseliliklerin ortaya çıkması sekülerleşme sürecinin tek yönlü olmadığını göstermektedir. Bu dinsel değişimi kurumsal dini yapıların zayıflamasının yanı sıra yeniden kutsallaşma süreci veya dünyanın yeniden büyüye bürünmesi (reenchantment) süreci olarak okumak mümkündür²⁴.

1.1. Yeni Dinselilikler ve Tanım Sorunu

Yeni dinselilik formlarının nasıl tanımlanması gerektiği ve ortaya çıkışına zemin hazırlayan süreç konusunda farklı fikirler serdedilmektedir. Bu dinselilik formlarının tanımlanması konusunda bir konsensüs yoktur. Ancak yaygın olarak sözü edilen olguyu tanımlamak için mezhep, tarikat gibi klasik kavramlar yerine yeni dinler, kült, ezoterik hareketler, yeni dini hareketler, yeni çağ inanışları, yeni çağ maneviyatçılığı gibi kavramlar geliştirilmiştir. Sosyal bilimde kült kavramı pejoratif çağrışımından dolayı tercih edilmemektedir²⁵. Bu hassasiyet çerçevesinde bahsedilen dinselilik formlarını tanımlamak için geliştirilen yeni dini hareketler kavramlaştırması büyük ölçüde kabul görmüştür²⁶. Fakat yeni dini hareketler ifadesinin de olgunun tamamını kuşatması mümkün görünmemektedir. Bu sebeple literatürde yeni dini hareketlerin yanı sıra yukarıda işaret edildiği gibi *yeni din*, yeni çağ hareketleri veya yeni çağ ruhsallığı kavramları da sıklıkla kullanılmaktadır. Bu çerçevede bahsi geçen dinselilikleri tanımlamak için Shimazono *Yeni Çağ Ruhsallık Hareketi ve Kültür* (New Age Spirituality and Culture) kavramını önermektedir²⁷. Kısaca sosyal bilim literatüründe İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan veya görünürlüğünü arttıran dinsel formlar yaygın olarak yeni dini hareketler ve yeni çağ hareketi şeklinde ele alındığını ifade edebiliriz.

Kökleri 18. yüzyılda bulunan yeni dini hareketler ve yeni çağ hareketi kapsamında değerlendirilen çeşitli dinsel formları "yeni din" kavramı çerçevesinde toplamak mümkün²⁸ olsa da, aralarında özellikle organizasyon bakımından ciddi farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Yeni çağ hareketinde yeni dini hareketlerden farklı olarak bir otorite ve merkezi bir organizasyon bulunmamaktadır²⁹. Yani yeni çağ otoritesiz, dağınık, kişisel gelişime odaklı esnek bir din anlayışını temsil etmektedir³⁰. Yeni dini hareketler ise çoğunlukla geleneksel dini miras üzerine bina edilmiş senkretik yapılar olup ortak bir inanç, düşünce sistemi ve organizasyon etrafında şekillenmiştir. Örneğin Mormonizm, Hristiyanlık dini kültürü bağlamında şekillenmiştir ve adeta geleneksel bir din hüviyeti taşımaktadır. Bu sebeple yeni çağ hareketi ve yeni dini hareketler arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Kısaca

²¹ bk. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 17.

²² Max Weber, *The Vocation Lectures*, ed. David Owen-Tracey B. Strong, çev. Rodney Livingstone (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004), 30. Weber rasyonelleşme sürecinin başlangıcını Yahudiliğin ortaya çıkışına kadar geri götürmekte, özellikle Protestanlığın bu süreçte önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Weber'in rasyonelleşme ve dünyanın büyüünün bozulması kavramaları ile ilgili detaylı bir tahlil için bk. Nicholas Gane, *Max Weber ve Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment* (Hampshire: Palgrave, 2002), 15-79. Ayrıca bk. Max Weber, *Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (London: Routledge, 2005).

²³ Vejdî Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 207-208.

²⁴ bk. Christopher Partridge, "Alterantive Spirituality, New Religions, and The Reenchantment of The West", *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, ed. James R. Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2004), 39-67.

²⁵ bk. James A. Beckford, *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, (London: Tavistock Publications, 1985), 12-17; Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction* (London: HMSO Publications, 1989), 3-5. Ayrıca bk. Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, 48-59.

²⁶ De Paul Oliver, *New Religious Movements: A Guide For The Perplexed* (London: Continuum Publishing, 2012), 13.

²⁷ Susumu Shimazono, "New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture?", *Social Campus* 46/2 (1999), 121-133.

²⁸ Peter Clarke, "New Religious Movements", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter Clarke (London: Routledge, 2006), 453-454.

²⁹ bk. Elisabeth Arweck, "New Religious Movements", *Religions in the Modern World: Transitions and Transformations*, ed. Linda Woodhead vd. (London: Routledge, 2005), 307. Ayrıca bk. Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford, Blackwell Publishers, 1999), 9.

³⁰ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 288.

yeni dini hareketlerin ekseriyetini geleneksel dinlerin sınırlarını zorlayan ama tamamen sınırları aşmayan, belirli bir inanç ve düşünce etrafında bir araya gelen yapılar olarak nitelendirebiliriz³¹. Ayrıca yeni dini hareketleri yekpare bir oluşum olarak değerlendirmek zor görünmektedir. Zira yeni dini hareketler kapsamında ele alınan örgütlerde ciddi farklılık söz konusu olabilir. Özellikle bahsi geçen hareketleri dünyaya eğilimleri bakımından farklı tipolojilerde incelemek mümkündür. Bu çerçevede Wallis yeni dini hareketleri dünya ile uzlaşan, dünyayı onaylayan ve reddeden olarak üç başlıkta incelemektedir. Wallis birinci kategoride Neo-Pentakostalizmi, ikincisinde Scientology ve üçüncüsünde ise Krişna Bilinci'ni (ISKCON) örnek olarak sunmaktadır³². Dawson ise yeni dini hareketleri beş başlık altında ele almayı önermektedir. Birincisi Krişna Bilinci gibi Doğu Asya ve Güney Asya dini ve düşünsel felsefesi üzerine bina edilen hareketlerdir. İkincisi *Scientology* gibi psikoloji merkezli *Amerikan İnsan Potansiyeli Hareketi*'ne dayalı gruplardır. Üçüncüsü, *Wicca* ve Satanizm gibi Hristiyanlık öncesi folklor ve Neo-Hristiyanlık gelenekleri üzerine kurulmuş hareketlerdir. Dördüncüsü, *Jews For Jesus*, *Chidren of God*, *Bawa* ve *Nation of Islam* gibi Yahudi-Hristiyan geleneği veya İslami geleneğe neşvünema bulan gruplardır. Beşincisi ise *Heaven's Gate* ve *Urantia* gibi UFO ve Uzaylıların öğretilerini temel alan hareketlerdir³³. Özetle yeni dini hareketleri, dinsellik bakımından onlarca farklı inanç formunu bünyesinde barındıran toplumsal hareketler bağlamında ele alabiliriz. Yukarıda da işaret edildiği gibi bu hareketlerin önemli bir kısmının kökleri on sekizinci yüzyıla uzanmaktadır. Ancak görüldüğü üzere bahsi geçen hareketleri kurumsal dini yapılardan ayırştırmak amacıyla yeni dini hareketler kapsamında değerlendirilmektedir³⁴. Barker'in vurguladığı gibi, bu hareketlerin "yeni" olarak değerlendirilmesinin nedeni bahsi geçen hareketlerin 1960 sonrası görünürlüklerinin artmış olmasıdır. Yanı sıra *Scientology* gibi hareketlerin "dini" olarak nitelendirilmesinin sebebi ise büyük felsefi sorulara cevap sunmaları olarak ifade edilebilir³⁵. Fakat bu çalışmada incelenecek konu yeni dini hareketlerin aksine bireyselliği ön planda tutan, belirli bir inanç ve organizasyonu olmayan *yeni din* ve Shimazono'nun *yeni çağ ruhsallık hareketi ve kültür* kavramı kapsamında değerlendirilebilecek olan yeni çağ hareketidir. Şimdi kısaca yeni çağ hareketini ele alacağız.

1.2. Yeni Çağ Hareketi

İnsanlık tarihi kutsallaşma olarak ifade edilebilecek pek çok dinsel hareketin ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. İslamiyet, Hristiyanlık gibi büyük dinlerin ortaya çıkışını bu kapsamda değerlendirebiliriz. Ayrıca tarih boyunca bu müesses dinlerde daima ortodoks anlayıştan uzaklaşan gruplar da olmuştur. Bu durumun en önemli göstergesi adı geçen dini geleneklerdeki mezhep ve sekt olgusudur. Ancak modern bir fenomen olarak yeni çağ hareketi ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Uzak Doğu dini geleneklerinden esinlenerek Batı toplumlarında ortaya çıkan bireyselliği temel alan bir maneviyat biçimine işaret eder. Peter van der Veer'in vurguladığı gibi maneviyat (spirituality) kökleri kadim dönemlere kadar uzansa da modern bir fenomen olarak 19. yüzyıldan sonra meydana gelen hızlı değişim sürecinin bir sonucudur³⁶. Yani bu dinsellik formları yukarıda temel parametrelerinden söz edilen *Büyük Dönüşüm* olarak nitelendirilen modernleşme sürecinde ortaya çıkmıştır³⁷. Mevcut kurumsal dinlere tepki olarak doğan senkretizm ve eklektizm özellikle astrolojik eğilimleri ağır basan bir yapı olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle yeni çağ hareketi tıpkı yeni dini hareketler gibi şemsiye bir kavram olup *Kova Burcu Çağı*'nın (Age of Aquarius) ortaya çıkmasına neden olan bilincin dönüşüm süreci ile ilgilenen grup, topluluk veya ağlar olarak tanımlanabilir³⁸. Bu anlayışa göre 2000'li yıllarda başlayacağı veya kimine göre daha önce başladığı inanılan *Kova Burcu Çağı* modern toplumun materyalist değerlerine meydan okuyan yepyeni bir dönemin başlangıcı kabul edilmektedir³⁹. Yani bu dönem materyalist dünya görüşünden kopuşu ve kozmik bir uyum sürecini ifade etmektedir. Yeni çağ kavramı da gerçekleşmesi beklenen bu yeniliğe matuf olarak kullanılmaktadır. Yeni dini hareketler gibi yeni

³¹ Robert Wuthnow, "Religious Movements and Counter-Movements in North America", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, ed. James A. Beckford (London: Sage Publications, 1991), 1.

³² Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life* (London: Routledge, 1984), 4-8.

³³ Lorne L. Dawson, "New Religious Movements", *The Blackwell Companion to The Study of Religion*, ed. Robert A. Segal (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 372.

³⁴ Bilgin, *Toplum ve Din*, 210.

³⁵ Eileen Barker, "New Religious Movements: Their Incidence and Significance", *New Religious Movements: Challenge and Response*, ed. Bryan Wilson-Jamie Cresswell (London: Routledge, 2001), 16.

³⁶ Peter van der Veer, "Spirituality in Modern Society", *Social Research* 76/4 (2009), 1097.

³⁷ Peter van der Veer, "Spirituality in Modern Society", 1097-1098.

³⁸ Peter B. Clarke, "New Age Movements", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke (London: Routledge, 2006), 442.

³⁹ Susan Love Brown, "The New Age: A Twentieth Century Movement", *Introduction to New and Alternative Religions in America*, ed. Eugene V. Gallagher-W. Michael Ashcraft (Connecticut: Greenwood Press, 2006), 3/132.

çağ hareketleri de 1960'lı yıllardaki karşıt kültür hareketinden etkilenmiştir⁴⁰. Ayrıca bu hareketlerin ortaya çıkışında İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyal bilimlerde tartışılan postmodernizmin pozitivizm ve bilimselci paradigmanın otoritesini sarsmasının ve metafiziksel olana meşru zemin sunmasının da etkili olduğu ifade edilebilir⁴¹.

Hanegraaff yeni çağ hareketini tarihi köklerini de dikkate alarak dar ve geniş anlam olmak üzere iki başlıkta incelemektedir. Ona göre dar anlamda yeni çağ hareketi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da tanımlanamayan uçan cisimlerin (UFO) gökyüzünde görülmesi üzerine merak eden, daha sonra kült haline dönüşecek olan çeşitli araştırma gruplarının kurulmasına dayanmaktadır. Buna göre gökyüzünde görülen tanımlanamayan cisimlerin içinde başka gezegenlerden gelen zeki varlıklar vardır. Üstün bir kültür, teknoloji ve ruhsal bir evrimin göstergesi olan bu cisimler bolluk, bereket ve gelecek olan yeni çağın müjdeleyicisidir⁴². Geniş anlamda ise kültürel bir ortam (cultic milieu) olarak yeni çağ hareketinin 1970'li yılların sonlarında kendi varlığının bilincinde olan bir noktaya geldiği ifade edilebilir. Bu çerçevede eğilim ve yöneliminde ciddi dönüşüm yaşayan yeni çağ hareketi kendini dünyayı hem manevi hem de maddi anlamda daha iyi bir yer haline getirecek odaya, gizli ve evrensel bir hareketin parçası olarak görmeye başlamıştır. Böylelikle karşıt kültürel zeminde neşvünema bulan yeni çağ hareketinin zamanla modern hayatla daha uzlaşmacı bir eğilim göstermeye başladığı görülmektedir. Hanegraaff'a göre 1990'lı yıllara gelindiğinde daha önce kendisini yeni çağ mensubu olarak tanımlayan kişiler yeni çağ yerine maneviyat kavramı ile kendilerini tanıtmaya başlamışlardır. Yanı sıra bu dönemde yeni çağ hareketi mensuplarının yukarıda anlatılan karşıt kültür tavırları ve radikal değişim taleplerinden vazgeçerek modern topluma karşı uzlaşmacı bir tavır almaya başladıkları ifade edilebilir. Dolayısıyla materyalist dünya görüşüne tepki olarak doğan, topluluk ruhuna uygun davranan ve geleneksel değerlerin korumacılığını yapan yeni çağ hareketinin 1980'li yıllardan itibaren bireysel bir inanç formu haline geldiğini görmekteyiz. Bir başka deyişle, İngiltere merkezli olarak ortaya çıkan yeni çağ hareketinin Amerikan kültürünün etkisiyle aşırı derecede bireyselliğe vurgu yapan, uzlaşmacı, gizemci ve kişisel gelişim merkezli bir harekete dönüştüğü söylenebilir⁴³.

Yeni çağ hareketi pek çok farklı eğilim ve temayı bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede Bruce'e göre yeni çağ hareketinin ortak noktalarını yeni bilim, yeni ekoloji ve yeni psikoloji ile yeni maneviyat şeklinde üç tema etrafında analiz etmek mümkündür. Buna göre yeni bilimsel perspektif, gözlem ve deneye dayalı pozitivist paradigmaya karşıdır. Zira ezoterik ve mitik bilgilenme yollarına başvuran yeni çağcılar modern toplumun birtakım kusurlarına işaret ederek modern öncesi kültürün ahlaki anlamda daha üstün olabileceğini ifade eder. Bruce'e göre yeni çağcılar yeni bilim anlayışının genel eğilimleri dikkate alındığında bilimden ziyade dine yakın olduğu görülmektedir. Yeni ekoloji bağlamında holistik bir düşünceyi savunan yeni çağcılar doğayı süper bir organizma olarak görmekte ve zarar görmemesi için modern alışkanlıklardan uzak durmayı önermektedir. Son olarak Bruce'e göre kendini geliştirmeyi temel felsefesi olarak gören hareket bireyin salt başarısına odaklanmamakta, aynı zamanda çevresiyle uyumlu olmasını talep ederek yeni bir psikoloji ve maneviyata yönelmektedir⁴⁴.

Sonuç olarak Heelas'ın ifade ettiği üzere yeni çağ hareketinin modernitenin krizi, yarattığı belirsizlikler, modern hayatın kırılabilirliği, maddiyatçı yapısı ve buna dönük kurumsal dinlerin yetersiz kalması gibi modern sorunlara tepki olarak doğduğunu ifade edebiliriz⁴⁵.

2. Araştırmanın Amacı ve Metodolojisi

2.1. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın amacı modernleşmenin bir sonucu olarak değerlendirilen yeni dindarlık ve inanç formlarının bireylerin dini bilgi ve dindarlık düzeyi ile ilişkisini ölçmektir. Araştırma özellikle astroloji, meditasyon, yoga vs. gibi yeni çağ inanışlarının bireylerin algılanan dindarlık düzeyleri ile ilişkisinin olup olmadığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Kitabi dini bilgi ve dindarlık düzeyinin azalması ile birlikte söz konusu inanış formlarının ortaya çıkacağını varsayan araştırma modernleşme neticesinde dindarlığın ortadan kalkmayacağını, form değiştireceğini ileri sürmektedir. Kısaca araştırmada aşağıdaki hipotezler test edilmiştir:

⁴⁰ Elisabeth Arweck, "New Religious Movements", 306-307.

⁴¹ Bilgin, *Din ve Toplum*, 178-179.

⁴² Wouter J. Hanegraaff, "New Age Movement", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones vd. (Macmillan Reference, Michigan, 2005), 6495. Ayrıca bk. Wouter J. Hanegraaff, "New Age Religion", *Religions in the Modern World*, ed. Linda Woodhead vd. (London: Routledge, 2005), 287-293.

⁴³ Detaylı bilgi için bk. Hanegraaff, "New Age Movement", 6495-6500.

⁴⁴ Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 201-212.

⁴⁵ Paul Heelas, *The New Age Movements*, 135-144.

H₁.Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana f) ve üniversiteye göre değişmektedir.

H₂. Kitabî dini bilgiye sahip bireylerin yeni çağ inanış puanları daha düşüktür.

H₃. Bireylerin öznel dine önem verme düzeyi ile yeni çağ inanışları arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinden yararlanılmıştır. Araştırma Covid-19 salgını koşulları dikkate alınarak internet tabanlı bir platform olan *Google Forms* üzerinden gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın yapılabilmesi için Bursa Teknik Üniversitesi Etik Kurul Başkanlığı'ndan 02.08.2021 tarihli ve E.3663 sayılı kararla etik onay alınmıştır.

2.2. Örneklem

Çalışma Bursa Teknik Üniversitesi ve Bursa Uludağ Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrenciler ile yürütülmüştür. Araştırmanın örnekleme olasılıksız örnekleme tekniklerinden kolayda örnekleme tekniğiyle seçilmiştir. Katılımcılar araştırma öncesinde çalışma hakkında bilgilendirilmiş, araştırmaya dahil olmak için gönüllü olduklarına dair onayları alınmıştır. 262'si kız 120'si erkek toplamda 382 öğrenciden oluşan örnekleme ait demografik bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

<i>Kategorik Değişkenler</i>	N	%	<i>Kategorik Değişkenler</i>	N	%
Cinsiyet			Gelir Düzeyi		
Kadın	262	68,6	Ortanın Altı	77	20,2
Erkek	120	31,4	Orta	279	73
Mezun Olunan Lise			Ortanın Üstü	26	6,8
Fen Lisesi	6	1,6	Yaşanılan Yer		
Anadolu Lisesi	171	44,8	Köy/Belde	46	12
Düz Lise	17	4,5	Kasaba	9	2,4
Meslek Lisesi	44	11,5	İlçe	66	17,3
İmam Hatip Lisesi	108	28,3	Şehir	103	27
Diğer	36	9,4	Büyük Şehir	158	41,4
Üniversite			Din Eğitiminin Kaynağı		
BTÜ	208	54,5	Aile	275	72
BUÜ	174	45,5	Din Kültürü	238	62
Alan			İmam-Hatip	91	24
Sosyal ve Beşeri Bilimler	214	56	Basılı Yayın	71	19
Fen/Mimarlık/Mühendislik Bil.	74	19,4	İnternet	112	29
Sağlık Bilimleri	2	0,5	Medrese	23	6

İlahiyat	92	24,1	Dini Cemaat	30	8
Sınıf			İlahiyat	54	14
1. Sınıf	215	56,3	Kur'an Kursu	171	45
2. Sınıf	65	17	Diğer	32	8
3. Sınıf	30	7,9	Dini Grup		
4. Sınıf	46	12	Var	18	4,7
Lisansüstü	26	6,8	Yok	364	95,3

2.3. Veri Toplama Araçları

2.3.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formunda katılımcılara cinsiyet, mezun olunan lise türü, üniversite, alan bilgisi, sınıf düzeyleri, gelir düzeyi, yaşanan yer, din eğitimi aldıkları kaynak, dine öznel önem verme düzeyi ve dini grup üyeliğine dair toplamda on soru yöneltilmiştir.

2.3.2. Yeni Çağ İnanışları Ölçeği

Ölçek Mevlüt Kaya ve Cüneyt Aydın (2013) tarafından geliştirilmiştir. Öncelikle 29 maddelik bir havuz oluşturulmuş, alınan uzman görüşleri doğrultusunda iki madde çıkartılmıştır. Yapılan ön uygulama neticesinde 0,30'dan düşük faktör yüküne sahip 7 madde de dışarıda bırakılmış ve ölçek son hali olan 20 maddelik formuna kavuşturulmuştur. 5'li likert tipi yanıt sistemine (kesinlikle katılıyorum=5; kesinlikle katılmıyorum=1) sahip olan ölçekten alınabilecek minimum puan 20, maksimum puan ise 100'dür. Ölçekten alınan yüksek puan yüksek yeni çağ inanç düzeyinin, düşük puan ise düşük yeni çağ inanç düzeyinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Eski halk inançları ve geleceği tahmin etme, ruhçuluk ve psişik güçler, iyileştirici nesne ve yöntemler olmak üzere üç alt boyuttan oluşan ölçeğin test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,89, Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,90 ve test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0,89 olarak tespit edilmiştir⁴⁶. Bu çalışma kapsamında ölçek genelinden elde edilen Cronbach Alpha değeri ise 0,90'dır.

2.4. Verilerin Analizi

Elde edilen veriler SPSS 25 programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Verilerin normal dağılımının tespiti için bakılan çarpıklık ve basıklık değerlerinin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu görülmüştür. Buradan hareketle çalışmada ANOVA, t-testi, Pearson korelasyon analizi ve regresyon analizleri uygulanmıştır.

3. Bulgular

Araştırmanın değişkenlerine ait tanımlayıcı istatistikler, güvenilirlik katsayıları, korelasyonlar ve çarpıklık-basıklık değerleri Tablo 2'de gösterilmektedir.

Tablo 2: Değişkenlere Ait Tanımlayıcı İstatistikler, Çarpıklık-Basıklık ve Korelasyon Değerleri

	X	SD	1	2	3	4
--	---	----	---	---	---	---

⁴⁶ Mevlüt Kaya, Cüneyt Aydın, "Yeni Çağ İnanışları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 15.

1. Yeni çağ inanışları	2,25	,03	(,89)	,886**	,888**	,772**
2. Eski halk inançları ve geleceği tahmin etme	1,86	,03		(,85)	,619**	,596**
3. Ruhçuluk ve psişik güçler	2,37	,03			(,83)	,583**
4. İyileştirici nesne ve yöntemler	3,11	,04				(,68)
Skewness			,093	,533	,158	-,402
Kurtosis			-,528	-,381	-,337	-,485

Not. *p < .05; **p < .01. Cronbach α güvenirlik katsayıları parantez içinde gösterilmiştir.

Tablo 2’de görüldüğü üzere, tüm çarpıklık ve basıklık değerleri normal dağılım için kabul edilebilir sınırlar olan -1 ile +1 aralığında yer almaktadır⁴⁷. Böylelikle normal dağılımın ön koşulu sağlanmış ve veri setinin parametrik testlerin kullanımına uygun olduğuna karar verilmiştir.

3.1. Cinsiyete Göre Yeni Çağ İnanışları ve Alt Boyutları

Tablo 3: Cinsiyet ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (t-Testi)

Faktörler	Cinsiyet	N	X	sd	t	p
Yeni Çağ İnanışları	Kadın	262	2,37	,608	5,830	***
	Erkek	120	1,97	,661		
Eski halk inançları ve geleceği tahmin etme	Kadın	262	1,99	,651	6,300	***
	Erkek	120	1,55	,604		
Ruhçuluk ve psişik güçler	Kadın	262	2,46	,712	3,333	***
	Erkek	120	2,16	,860		
İyileştirici nesne ve yöntemler	Kadın	262	3,28	,896	5,443	***
	Erkek	120	2,73	,972		

Tablo 3’te görüldüğü üzere, gerek yeni çağ inanışları ölçeği genelinden gerekse alt boyutlarından alınan puanlar açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir ($t(380)=5,830$, $p<0,01$). Buna göre kadınlar ($X=2,37$) ölçek genelinden erkekler ($X=1,97$) kıyasla daha yüksek puanlar almıştır ($p<0,01$). EHİGT alt ölçeğinden de aynı şekilde kadınların aldığı puan ($X=1,99$) erkeklerin aldığı puana göre ($X=1,55$) anlamlı şekilde daha yüksektir ($p<0,01$). Benzer şekilde RPG alt boyutunda da kadınlar ($X=2,46$) erkekler ($X=2,16$) oranla daha yüksek skorlar elde etmiştir ($p<0,01$). Yine İNY alt boyutuna göre de kadınlar ($X=3,28$) erkeklerden ($X=2,73$) daha yüksek ortalamaya sahiptir ($p<0,01$). Bu bulgular, çalışmanın “Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir.” şeklindeki H_{1a} hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

⁴⁷ J. F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (Essex: Pearson Education, 2014). 70-72.

3.2. Algılanan Gelir Düzeyine Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 4: Algılanan Gelir Düzeyi ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (ANOVA)

Faktör	Gelir Düzeyi	N	M	SD	F	p	Farklar
Yeni Çağ İnanışları	a. Ortanın Altı	77	2.26	.657	1,819	0,164	-
	b. Orta	279	2.22	.640			
	c. Ortanın Üstü	26	2.48	.738			
	Toplam	382	2.25	.652			

Tablo 4 incelendiğinde, yeni çağ inanışları puanlarında algılanan gelir düzeyi açısından anlamlı bir farklılık görülmemektedir ($F=1,819$; $p>0,05$). Buradan “Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir.” şeklindeki H_{1b} hipotezinin yanlışlandığı görülmektedir.

3.3. Yaşanılan Yere Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 5: Yaşanılan Yer ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (ANOVA)

Faktör	Yaşanılan Yer	N	M	SD	F	p	Farklar
Yeni Çağ İnanışları	a. Köy/Belde	46	2.00	.637	2,349	0,05	a-e
	b. Kasaba	9	2.53	.450			
	c. İlçe	66	2.22	.526			
	d. Şehir	103	2.27	.590			
	e. Büyükşehir	158	2.30	.734			
	Toplam	382	2.25	.652			

Tablo 5'ten anlaşıldığı üzere katılımcıların yeni çağ inanışları skorları hayatlarının çoğunu geçirdikleri yere göre anlamlı bir şekilde farklılık arz etmektedir ($F=2,349$; $p=0,05$). Tukey analizine göre farklılık Köy/Belde'de yaşamış olan katılımcılar ile büyükşehirde yaşamış olanlar arasında görülmektedir. Buna göre Köy/Belde'de yaşamış olanların yeni çağ inanışları ortalamaları ($X=2,00$) Büyükşehir'de yaşamış olanlardan ($X=2,30$) daha düşüktür ($p=0,05$). Sonuç olarak, “Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir.” şeklindeki H_{1c} hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

3.4. Mezun Olunan Lise Türüne Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 6: Mezun Olunan Lise Türü ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (ANOVA)

Faktör	Lise Türü	N	X	Sd	F	p	Farklar
Yeni Çağ İnanışları	a. Fen Lisesi	6	2.18	.679	5,184	***	e-b, e-d, e-f
	b. Anadolu Lisesi	171	2.34	.662			
	c. Düz Lise	17	2.14	.745			

	d. Meslek Lisesi	44	2.38	.683			
	e. İmam-Hatip Lisesi	108	2.00	.555			
	f. Diğer	36	2.45	.602			
	Toplam	382	2.25	.652			

Tablo 6'da yer alan bulgulara göre katılımcıların mezun oldukları lise türüne göre yeni çağ inanışlarından aldıkları puanlar anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($F=5,184$; $p<0,01$). Böylelikle "Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir." şeklindeki H_{1d} hipotezinin doğrulanmıştır. Söz konusu farklılığın hangi bölümler arasında gerçekleştiğini belirlemek için post-hoc analizlerinden Tukey'e başvurulmuştur. Buna göre imam-hatip lisesinden mezun olmuş olan katılımcıların yeni çağ inanışları ölçeğinden aldığı puanlar, anadolu lisesi mezunlarından, meslek lisesi mezunlarından ve diğer liselerden mezun olanlardan farklılaşmaktadır. Grupların ortalamasına bakıldığında imam-hatip mezunlarının yeni çağ inanışları ortalamasının ($X=2,00$), anadolu lisesi ($X=2,34$), meslek lisesi ($X=2,38$) ve diğer lise mezunlarından ($X=2,45$) daha düşük olduğu görülmektedir.

3.5. Alana Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 7: Alan ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (ANOVA)

Faktör	Alan	N	X	sd	F	p	Farklar
Yeni Çağ İnanışları	a. Sosyal ve Beşeri Bilimler	214	2.33	.632	16,545	***	d-a, d-b
	b. Fen/Mimarlık Mühendislik Bilimleri	74	2.48	.687			
	c. Sağlık Bilimleri	2	2.10	.141			
	d. İlahiyat	92	1.87	.508			
	Toplam	382	2.25	.652			

Katılımcıların alanlarına göre yeni çağ inanışları ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı farklılık görüldüğü Tablo 7'den anlaşılmaktadır ($F=16,545$; $p<0,01$). Farklılığın hangi alanlar arasında söz konusu olduğunun tespiti için yapılan post-hoc analizlerine göre ilahiyat öğrencilerinin ($X=1,87$) sosyal ve beşeri bilimler öğrencilerinden ($X=2,33$) ve fen/mimarlık/mühendislik bilimleri öğrencilerinden ($X=2,48$) daha düşük ortalamalara sahip olduğu görülmektedir. Çalışmanın "Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir." şeklindeki H_{1e} hipotezinin doğrulandığı da böylelikle ortaya konulmuştur.

3.6. Üniversiteye Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 8: Üniversite ile Yeni Çağ İnanışları İlişkisi (t-Testi)

Faktörler	Üniversite	N	X	sd	t	p
Yeni Çağ İnanışları	BTÜ	208	2.35	.678	3,517	***
	BUÜ	174	2.12	.596		
Eski halk inançları ve geleceği tahmin etme	BTÜ	208	1.98	.692	4,053	***
	BUÜ	174	1.71	.609		

Ruhçuluk ve psişik güçler	BTÜ	208	2.45	.806	2,270	0,02
	BUÜ	174	2.27	.722		
İyileştirici nesne ve yöntemler	BTÜ	208	3.22	.956	2,569	0,01
	BUÜ	174	2.97	.938		

Tablo 8'den anlaşıldığı üzere, yeni çağ inanışları ölçeği geneli ve tüm alt boyutlarının ortalama puanları katılımcıların okudukları üniversiteye göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($t(380)=3,517$, $p<0,01$). Buna göre, Bursa Teknik Üniversitesi öğrencilerinin yeni çağ inanışları genel puanları ($X=2,35$), Bursa Uludağ Üniversitesi öğrencilerinin puanlarından ($X=2,12$) yüksek görünmektedir ($p<0,01$). EHİGT alt boyutunda da aynı şekilde BTÜ öğrencilerinin skorları ($X=1,98$) BUÜ öğrencilerine ($X=1,71$) göre daha yüksektir ($p<0,01$). Yine RPG alt boyutunda da BTÜ öğrencileri ($X=2,45$), BUÜ öğrencilerinden ($X=2,27$) daha yüksek puanlar elde etmiştir ($p<0,05$). Aynı şekilde İNY boyutunda da BTÜ öğrencilerinin skorları ($X=3,22$), BUÜ öğrencilerinin ($X=2,97$) önüne geçmiştir ($p=0,01$). Bu da çalışmanın “Yeni çağ inanışlarının düzeyi bireylerin a) cinsiyet, b) gelir, c) yaşadığı yer ve d) mezun olduğu lise türü, e) okuduğu alana göre değişmektedir.” şeklindeki H_{1f} hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

3.7. Din Eğitiminin Kaynağına Göre Yeni Çağ İnanışları

Tablo 9: Din Eğitiminin Kaynağına Göre Yeni Çağ İnanışları

	Yeni Çağ İnanışları	EHİGT	RPG	İNY
Aile	44,74	16,51	18,87	9,36
Din Kültürü Dersleri	45,88	17,29	19,11	9,47
İmam-Hatip	40,09	14,52	17,11	8,46
Basılı Yayın	41,59	15,04	17,99	8,56
İnternet	43,08	16,07	17,94	9,07
Medrese	43,39	15,87	19,30	8,22
Dini Cemaat	42,50	14,67	19,80	8,03
İlahiyat	35,72	12,28	16,20	7,24
Kur'an Kursu	44,61	16,23	19,21	9,17
Diğer	44,09	16,19	18,84	9,06

Yukarıda din eğitimi aldıkları kaynağına göre sınıflandırılan katılımcıların yeni çağ inanışları ölçeği ve alt boyutlarından aldıkları toplam puanlara ait çapraz tablo yer almaktadır. Buna göre din eğitimi din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinden aldığını ifade eden grup, yeni çağ inanışları ölçeğinden en yüksek puanı almıştır. Ölçek genel puanı baz alındığında ikinci sırada din eğitimi ailesinden alanlar gelmektedir. Bunu sırasıyla, din eğitimi kaynağı Kur'an Kursu olanlar, diğer kaynak seçeneğini işaretleyenler, Medreseden dini eğitim alanlar, interneti kaynak gösterenler takip etmektedir. En düşük puana sahip olanların ise dokuzuncu sırada basılı yayını işaretleyenler ve son sırada ilahiyat fakültesinden din eğitimi alan katılımcılar olduğu görülmektedir. Buna dayanarak H_2 nolu “Kitabi dini bilgiye sahip bireylerin yeni çağ inanış puanları daha düşüktür.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı söylenebilir.

3.8. Yeni Çağ İnanışları ve Dine Öznel Önem Verme Düzeyi İlişkisi

Tablo 10: Yeni Çağ İnanışları ve Dine Öznel Önem Verme Düzeyi İlişkisi (Pearson Korelasyon Katsayısı)

	X	SD	1	2	3	4	5
1. Yeni çağ inanışları	2.25	.652	1	0,86**	0,88**	0,77**	-0,18**
2. Eski halk inançları ve geleceği tahmin etme	1.86	.669		1	0,61**	0,59**	-0,19**
3. Ruhçuluk ve psişik güçler	2.37	.773			1	0,58**	-0,10*
4. İyileştirici nesne ve yöntemler	3.11	.955				1	-0,21**
5. Dine öznel önem verme düzeyi	3.70	1.22					1

Yukarıda yer alan korelasyon tablosundan anlaşıldığı üzere dine öznel önem verme düzeyi ile yeni çağ inanışları genel ve alt boyutlarının tamamı arasında anlamlı bir ilişki saptanmıştır. Buna göre dine öznel önem verme düzeyi ile ölçek geneli arasında negatif yönlü anlamlı bir korelasyon söz konusudur ($r=-0,18$, $p<0,01$). Dine öznel önem verme düzeyi ile EHİGT alt boyutu ($r=-0,19$, $p<0,01$), RPG alt boyutu ($r=-0,10$, $p<0,05$) ve İNY alt boyutu ($r=-0,21$, $p<0,01$) arasında da negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buradan hareketle dine öznel önem verme düzeyi ile en güçlü korelasyonun iyileştirici nesne ve yöntemler alt boyutu arasındaki korelasyon olduğunu söylemek mümkündür. Bu sonuçlar, “Bireylerin öznel dine önem verme düzeyi ile yeni çağ inanışları arasında negatif yönlü bir ilişki vardır” şeklindeki H_3 hipotezinin doğrulandığını göstermektedir.

Dine öznel önem vermenin yeni çağ inanışları üzerindeki etkisini ölçmek üzere yapılan regresyon analizinin sonuçları aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 11: Yeni Çağ İnanışları ve Dine Öznel Önem Verme İlişkisine Dair Regresyon Analizi

Dine Öznel Önem Verme	R	R ²	F	β	t	p
Yeni Çağ İnanışları	,186	,035	13,587	-,186	-3,686	***

Yukarıdaki tablodaki bulgulara göre dine öznel önem verme düzeyi yeni çağ inanışları değişkenini anlamlı şekilde yordamaktadır. Buna göre dine öznel önem verme düzeyinin yeni çağ inanışları üzerinde negatif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir etkisinin olduğu söylenebilir ($R=0,186$; $R^2=0,035$; $p<0,01$).

Sonuç ve Tartışma

Mevcut araştırma geleneksel dini formların azalmasına paralel olarak yeni dini formların ortaya çıkabileceği varsayımı çerçevesinde şekillenmiştir. Çalışma kapsamında kurduğumuz hipotezlerin büyük ölçüde doğrulandığını ifade edebiliriz. Bu kısımda araştırma hipotezleri bulgular ışığında değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Elde edilen bulgulara göre cinsiyet olgusu yeni çağ inanışlarına yönelime etki edebilmektedir. Çalışmada gerek yeni çağ inanışları ölçeği genelinden gerekse alt boyutlarından alınan puanlar açısından kadın ve erkekler arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Yani kadınların yeni çağ inanışlarına yönelme düzeyinin erkeklere oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Bu bulgunun yurtiçinde ve yurt dışında yapılan diğer çalışmalara paralel olduğunu ifade edebiliriz. Kadınların erkeklere göre daha fazla maneviyata eğilimli oldukları farklı çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Örneğin İngiltere’de Heelas ve Woodhead⁴⁸ ve Türkiye’de Cengiz ve arkadaşları⁴⁹ tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda da benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu konuya farklı yorumlar getirilebilir. Norris ve Inglehart’ın analizine göre kadın ve erkek

⁴⁸ Heelas-Woodhead, *The Spiritual Revolution*, 94-95.

⁴⁹ Cengiz vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar*, 215-240.

arasında maneviyata bakıştaki farklılık varoluşsal güvenlik kuramı çerçevesinde izah edilebilir. Buna göre kadınlar varoluşsal anlamda erkeklere göre daha fazla tehlike ve riskle karşı karşıya olduklarından dolayı dine/maneviyata daha fazla yönelmeleri söz konusu olabilir⁵⁰. Bir diğer bakışa göre *spiritüelliğin feminenleşmesini* toplumsal cinsiyet bağlamında açıklanabilir. Zira toplumun kadın ve erkeğe yüklediği anlam bireylerin davranışlarını önemli ölçüde etkileyebilmektedir⁵¹. Bu sebeple kadınların erkeklere göre dinsel eğiliminin daima ağır bastığı ifade edilmektedir⁵². Araştırmanın bir diğer hipotezi, algılanan gelir düzeyi ve yeni çağ inanışları arasındaki ilişkidir. Elde edilen bulgulara göre öngörümüzün aksine algılanan gelir düzeyi ile yeni çağ inanışları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Fakat bu sonucun yapılan diğer araştırmalardan farklılaştığı söylenebilir. Zira bu konuda gerek yurt içinde⁵³ gerekse yurt dışında⁵⁴ yapılan araştırmalarda yeni çağ inanışları ile angaje olanların daha çok orta ve üst gelir düzeyine sahip oldukları ortaya konulmuştur.

Elde edilen bulgulara göre yaşanan yer bakımından katılımcılarda anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Kentte ikamet eden bireylerin yeni çağ inanış skorları köylerde yaşayanlardan daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç yapılan diğer çalışmaların bulguları ile örtüşmektedir. Zaten yeni çağ inanışlarının gelişmesinde temel bir parametre olarak modern kent olgusu kabul edilmektedir. Dolayısıyla modern kent dışında yaşayanların yeni çağ inanış skorlarının düşük çıkması beklenmektedir.

Kitabi dini bilgi ve yeni çağ inanışları arasında ters orantılı bir ilişkiyi varsayan araştırmanın bulgularına göre bireylerin mezun olduğu lise türüne göre yeni çağ inanış skorları anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Bu minvalde elde edilen bulgulara göre imam hatip lisesi mezunlarının yeni çağ inanış skorları anadolu lisesi, düz lise, meslek lisesi ve diğer lise mezunlarına göre anlamlı bir şekilde düşük olarak tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra bireylerin okuduğu alana baktığımızda benzer bir sonucun elde edildiğini söyleyebiliriz. Zira ilahiyat öğrencilerinin yeni çağ inanış skorlarının ortalaması sosyal ve beşeri bilimler ile fen/mimarlık/mühendislik fakültelerinde okuyan öğrencilere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Bu sebeple katılımcıların önemli bir kısmı Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine mensup olduğu için genel olarak Bursa Teknik Üniversitesi öğrencilerinin Bursa Uludağ Üniversitesi öğrencilerine göre yeni çağ inanış skorları daha yüksek çıkmıştır. Bireylerin din eğitimi aldığı kaynağa göre bakıldığında yine anlamlı bir farklılığın olduğu görülmektedir. Zira yeni çağ inanışlarından en düşük skorlara sahip bireylerin ilahiyat, basılı yayınlar ve medreseden dini bilgi elde ettikleri görülmektedir. Bunu yukarıda ifade ettiğimiz gibi kitabi dini bilginin azalmasına paralel olarak yeni dinsel formlarının ortaya çıkmasına bağlayabiliriz.

Araştırmanın bulgularına göre algılanan dindarlık düzeyi ve yeni çağ inanışları arasındaki ilişkide öngörüldüğü gibi anlamlı bir farklılık söz konusudur. Yani dine öznel önem verme ile yeni çağ inanışları arasında ters orantılı bir ilişki tespit edilmiştir. Bir başka deyişle kendini dindar olarak algılayan bireylerin yeni çağ inanış puanları diğerlerine göre düşük görünmektedir. Elde edilen bu sonuç hem yurt dışında hem de yurt içinde yapılan araştırma sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Örneğin, Cengiz ve arkadaşlarının araştırması yeni çağ inanışlarına yönelenlerin ekseriyetinin, seküler bir çevreden geldiklerini göstermektedir⁵⁵. Yani bu durum manevi yoksunluk yaşayan bireyin alternatif bir dinsel arayışı içerisine girebileceği şeklinde yorumlanabilir. Bu konuda erken bir dönemde Duke ve Johnson tarafından yapılan çalışmanın kayda değer veriler ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Karşılaştırmalı olarak 200 farklı toplumda yapılan araştırmanın verileri üzerine inşa edilen Duke ve Johnson'ın tezine göre dini değişim klasik sekülerleşme teorisyenlerinin iddialarının aksine doğrusal (linear) olmayıp döngüsel (cyclical) bir biçimde gerçekleşmektedir⁵⁶. Yani modernleşme süreci yeknesak bir biçimde kurumsal dinin zayıflamasına yol açmamakta, aynı zamanda farklı formlarda dinsel gelişmesine zemin hazırlayabilmektedir. Dolayısıyla gerek mevcut çalışmanın bulgularını gerekse farklı coğrafyalarda yeni çağ ve yeni dini hareketler bağlamında ortaya konulan araştırma bulgularını dikkate aldığımızda Ertit'in iddia ettiğinin aksine⁵⁷ modernleşme neticesinde kurumsal dini yapının zayıflamasına paralel olarak "dinimsi yapılar" da aşınmamaktadır. Özellikle mevcut araştırmanın bulguları iddia edilenin aksine modernleşme neticesinde kurumsal dinden uzaklaşan bireyin alternatif manevi yapılar yöneldiklerine işaret etmektedir. Böylelikle modernleşme sürecinde dini değişimi

⁵⁰ Akbarşah Ahmedi, *Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 74.

⁵¹ Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*, 227.

⁵² Detaylı bir tahlil için bk. Marta Trzebiatowska-Steve Bruce, *Why Women Are More Religious Than Men* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁵³ Cengiz vd., *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*, 111-172.

⁵⁴ Bk. Stuart Rose, "An Examination of the New Age Movement: Who is Involved and What Constitutes its Spirituality", *Journal of Contemporary Religion*, 13/1 (1998), 5-22.

⁵⁵ Cengiz vd. *Türkiye'de Manevi Arayışlar*, 111-172.

⁵⁶ James T. Duke ve Barry L. Johnson, "The Stages of Religious Transformation: A Study of 200 Nations", *Review of Religious Research*, 30/3, 1989, 209-224

⁵⁷ Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi* (Ankara: Liberte Yayınları, 2020), 47.

çöküşe doğru ilerleyen lineer bir süreç olarak ele alınmanın isabetli olmadığı söylenebilir. Zira gerek bu çalışmanın bulguları gerekse diğer çalışmaların bulgularına bakıldığında dinin veya dinseliliğin geleneksel formlarında azalma meydana gelmesinin yanı sıra yeni formlara büründüğü görülmektedir. Bu da dinin özcü tanımları çerçevesinde kurgulanan klasik sekülerleşme kuramlarının modern dini olguları izah etmekten varestede olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple yeni çağ inanışları gibi dinselilik formlarının başta geleneksel dindarlık biçimleri olmak üzere çeşitli değişkenler ile ilişkisi dikkate alınarak daha geniş örneklem grupları ile hem nitel hem de nicel olarak incelenmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmadi, Akbarshah. *Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ahmadi, Ekber Şah. "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme". *Afyon Kocatepe İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 57-70.
- Altınlı Macic, Merve. *Turkish Students' Spirituality Today*. İstanbul: Dem, 2021.
- Andaç, Muzaffer. "Almanya'da Dini Hareketlerin Sebepleri". *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*. 1/312-316. Ankara: DiB Yayınları, 2000.
- Arslan, Mustafa. "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: "Yeni Çağ" İnanışları Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 9-25.
- Arslan, Mustafa. *Paranormalizm ve Din*. Malatya: Bilsam Yayınları, 2011.
- Arweck, Elisabeth. "New Religious Movements". *Religions in the Modern World: Transitions and Transformations*. ed. Linda Woodhead vd. 305-33. London: Routledge, 2005.
- Aydın, Cüneyd. *İnsanın Anlam Arayışı ve Yeni Çağ İnançları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Barker, Eileen, *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: HMSO Publications, 1989.
- Barker, Eileen. "New Religious Movements: Their Incidence and Significance". *New Religious Movements: Challenge and Response*. ed. Bryan Wilson-Jamie Cresswell. 15-31. London: Routledge, 2001.
- Battal, Emine. *Yeni Dini Hareketler ve Şiddet*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Beckford, James A. *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. London: Tavistock Publications.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Brown, Susan Love. "The New Age: A Twentieth Century Movement". *Introduction to New and Alternative Religions in America*. ed. Eugene V. Gallagher-W. Michael Ashcraft. 3/132-148. Connecticut: Greenwood Press, 2006.
- Bruce, Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press: Chicago, 1994.
- Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye'de Spiritüel Arayışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Clarke, Peter B. "New Age Movements". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter B. Clarke. 453-455. London: Routledge, 2006.
- Dawson, Lorne L. "New Religious Movements". *The Blackwell Companion to The Study of Religion*. ed. Robert A. Segal. 369-384. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Duke, James - T. Johnson Barry L., "The Stages of Religious Transformation: A Study of 200 Nations", *Review of Religious Research*, 30/3 (1989), 209-224.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2020.
- Ezber, Hüsnü. "Küreselleşme Bağlamında Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri". *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*. 1/305-311. Ankara: DiB Yayınları, 2000.
- Gane, Nicholas. *Max Weber ve Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment*. Hampshire: Palgrave, 2002.
- Gürbüz, Gamze- Aygül, Hasan Hüseyin. "Araştıran Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.872353>
- Hair, J. F. vd. *Multivariate Data Analysis*. Essex: Pearson Education, Seventh Edition, 2014.
- Hanegraaff, Wouter J. "New Age Movement". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones vd. 6495-6500 Macmillan Reference, Michigan, 2. Basım, 2005.
- Hanegraaff, Wouter J. "New Age Religion". *Religions in the Modern World*. ed. Linda Woodhead vd. 287-304. London: Routledge, 2005.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- Kaya, Mevlüt - Cüneyt Aydın. "Yeni Çağ İnanışları Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 5-19.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yeni Dini Hareketler Psikolojisi*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

- Kirman, M. Ali. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Karakteristik Özellikleri". *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası*. 1/317-322. Ankara: DiB Yayınları, 2000.
- Kirman, M. Ali. *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batı'da Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 11. Baskı, 2016.
- Oliver, De Paul. *New Religious Movements: A Guide For The Perplexed*. London: Continuum Publishing, 2012.
- Partridge, Christopher. "Alterantive Spiritualitesi, New Religions, and The Reenchanment of The West". *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, ed. James R. Lewis. 39-67. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Pınarbaşı, Gülenay. *Spiritüel Ağlar: Sosyal Medya ve Yön Değiştiren İnançlar*. İstanbul: Okur Akademi, 2021.
- Rose, Stuart, "An Examination of the New Age Movement: Who is Involved and What Constitutes its Spirituality". *Journal of Contemporary Religion*, 13/1 (1998), 5-22. <https://doi.org/10.1080/13537909808580818>
- Sancar, Faruk - Turan, Süleyman. *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Sarı, Hasan. *Arayış olarak Din: Postmodern Dönemde Maneviyat Arayışı*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021.
- Shimazono, Susumu. "'New Age Movement' or 'New Spirituality Movements and Culture'?" *Social Campus* 46/2 (1999), 121-133. <https://doi.org/10.1177/003776899046002002>
- Trzebiatowska, Marta - Bruce, Steve. *Why Women Are More Religious Than Men*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Uluç, Özlem. *Yeni Dini Hareketler*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- van der Veer, Peter. "Spirituality in Modern Society". *Social Research* 76/4 (2009), 1097-1120.
- Wallis, Roy. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge, 1984.
- Weber, Max. *Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. çev. Talcott Parsons. London: Routledge, 2005.
- Weber, Max. *The Vocation Lecutures*. ed. David Owen-Tracey B. Strong, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- Woodhead, Linda. "Why do religious and spiritual movements grow?". *Big Questions in History*. ed. Harriet Swain. 167-174. London: Vintage Books, 2005.
- Wuthnow, Robert. "Religious Movements adn Counter-Movements in North America". *New Religious Movements and Rapid Social Change*. ed. James A. Beckford. London: Sage Publications, 1991.
- Yapıcı, Hakan. *Toplumun Burçla İmtihanı: Teorik ve Gündelik Fragmanları*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.

Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi

An Analysis of Religious Attitudes and Behaviors in Solving Agricultural Production Problems

Bahset KARSLI

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Professor, Akdeniz University, Faculty of Theology
Department of Sociology of Religion
Antalya, Türkiye

bkarqli@akdeniz.edu.tr orcid.org/0000-0002-6810-0900

Süleyman KARAMAN

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Ziraat Fakültesi,
Tarım Ekonomisi Bölümü
Assoc. Professor, Akdeniz University, Faculty of Agriculture,
Department of Agricultural Economics
Antalya, Türkiye

skaraman@akdeniz.edu.tr orcid.org/0000-0003-0042-791

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 27 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/M

Published/Yayın Tarihi: 15 June/ Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 153-172

Cite as/Atıf: Karlı, Bahset-Karaman, Süleyman. "Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi [An Analysis of Religious Attitudes and Behaviors in Solving Agricultural Production Problems]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 153-172.

* Araştırma için Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 11 Ağustos 2015 tarihli 13 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır./Ethical approval was obtained for the study with the decision of Akdeniz University Scientific Research and Publication Ethics Committee on 11 August 2015 with the number 13.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1080031>

*. Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Bahset Karlı-Süleyman Karaman).

An Analysis of Religious Attitudes and Behaviors in Solving Agricultural Production Problems

Abstract: This study aims to analyse the effect of religious attitudes and behaviour of farmers engaged in rural life and agricultural activities on the solution of agricultural problems in the sample of Antalya. The religious mentality of the farmers through their actions and attitudes have been analysed in the context of agricultural perceptions, agricultural production problems and religious attitudes scales. The religious mentality in the solution of agricultural production problems is a subject that is dealt with in connection with the social problems and attitudes that develop over the change of agricultural activities. Farming, which has undergone a structural transformation with technological changes, is experiencing its most difficult period in the production-health equation today. Seed improvement, soil analysis, spraying in the production process has been moved from the traditional form to the modern form; this situation has created a trust problem for the product and the producer. In our study, which focuses on the question of "What is the effect of religious attitudes on the solution of agricultural production problems?", the data have been obtained through face-to-face interviews with the farmers of Antalya and three scales have been developed as agricultural perception, agricultural production problems and religious attitudes. While the scale of agricultural perception is handled in three aspects through the farmers' perceptions of land, profession and technology; the scale of religious attitudes is discussed in four aspects through fate, folk beliefs, traditional practices and fiqh rules. The scale of agricultural production problems is discussed as one-dimensional. Data collected through each of these three scales has been analysed with the help of standard deviation and mean and structural equation modelling (SEM) techniques. Within the framework of the structural equation model, four hypotheses have been developed and these hypotheses have been tested. A significant relationship has been found and predicted in all of the hypotheses put forward on the basis of the structural equation model. According to these results, the perception of fate explains 17% of the variance in the perception of agriculture and 12% of the variance in the perception of religious attitudes. Perception of agriculture as other predictor variables explains 31% of the variance in ethical problems while perception of religious attitude explains 6% of the variance in ethical problems. Based on the findings, it can be said that the perception of fate in farmers significantly predicts the perception of agriculture and religious attitude, and these two variables separately have a significant predictive effect on ethical problems. The perception of fate comes first among the religious mentality associated with the structural equation model in solving the problems that arise in the agricultural activity and production process. In the perception of fate, farmers always form a mental bond with the sacred in the sense of holding on to a religious ground against uncertainty and sometimes helplessness. Although agricultural activities have undergone structural transformations, they are not independent of nature and climatic conditions. It can be said that the high sensitivity of farmers in their perception of agriculture is due to the necessity of this religious ground and daily reality. In particular, the mentality produced for the perception of agriculture, which has sub-dimensions such as the perception of fate, land, profession and technology, has religious contents. In this sense, the land is perceived as a trust made by God with a religious content, as well as being a property that allows farmers to earn their livelihood. Again, it contains religious foundations based on the role that farming as a profession plays for the history of humanity with ancient foundations. But all these religious references are perceived as an incentive for the development of both the profession and agricultural activities, rather than creating a resistance against the renewal of agricultural activities technologically. The religious ground that exists on the basis of the perception of fate, as well as , folk beliefs, traditional practices and fiqh rules, affects the sub-dimension religious attitude perceptions. Perceptions of agriculture and traditional practice, on the other hand, have been measured to offer religious content to agricultural production problems that meet with social life in both farming and the profession. This relationship, in addition to providing a reference to the solutions to be produced for existing problems, can also be a source for policies regarding the human element in the farming profession, as it is in every business.

Our study differs from agricultural activities and rural life studies in that it aims to determine the dimensions of the religious ground, to connect these dimensions with agricultural production problems, and to provide an infrastructure for the solution of agricultural production problems in the context of the structural equation model. In the study, it is aimed to explore the religious ground in the solution of production process problems and the predictive dimensions of fate, agricultural perception, religious attitude and agricultural production problems with a holistic perspective. The religious ground in the production problems that arise in the agricultural production process, on the other hand, has been measured by judgments that have content such as religion, genetics, nature, the hereafter, chemical spraying, health, seeing the reward in life, moral consistency. We can say that another specific point that distinguishes the study from other studies is to produce content for the religious awareness of the producer, which is neglected in solving the problems in agricultural production.

Keywords: Sociology of Religion, Farming, Structural Equation Model, Religious Attitude, Agricultural Production Problems.

Tarımsal Üretim Problemlerinin Çözümünde Dini Tutum ve Davranışların Analizi*

Öz: Bu çalışma, kırsal yaşam ve tarımsal faaliyette bulunan çiftçilerin dinsel tutum ve davranışlarının tarımsal problemlerin çözümüne etkisini Antalya örnekleminde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çiftçilerin eylem ve tutumları üzerinden dinsel zihniyetleri ise tarım algıları, tarımsal üretim problemleri ve dini tutumlar ölçekleri bağlamında analiz edilmiştir. Tarımsal üretim problemlerin çözümünde dinsel zihniyet, tarımsal faaliyetlerin değişimi üzerinden gelişen sosyal sorunlar ve tavır alışlarla bağlantılı bir konudur. Teknolojik değişimlerle birlikte yapısal bir dönüşüm geçiren çiftçilik, bugün üretim-sağlık denkleminde en çetrefilli dönemini yaşamaktadır. Tohumların ıslahı, toprağın analizi, üretim sürecindeki ilaçlama geleneksel formdan modern bir forma taşınmış; bu durum, ürün ve üretime yönelik güven problemini doğurmuştur. Dini tutumların tarımsal üretim problemlerinin çözümüne etkisi nedir? sorusunu merkeze alan çalışmamızda veriler, Antalyalı çiftçiler ile yüz yüze görüşülerek anket yoluyla elde edilmiş ve tarım algısı, tarımsal üretim problemleri ve dini tutum şeklinde üç ölçek geliştirilmiştir. Tarım algısı ölçeği, çiftçilerin toprak, meslek ve teknoloji algıları üzerinden üç boyutla ele alınırken dini tutum ölçeği kader, halk inanışları, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar üzerinden dört boyutla ele alınmıştır. Tarımsal üretim problemleri ölçeği ise tek boyutlu olarak ele alınmıştır. Her üç ölçek özelinde toplanan veriler standart sapma ve ortalama, yapısal eşitlik modellemesi (YEM) tekniklerinden yararlanılarak analiz edilmiştir. Yapısal eşitlik modeli çerçevesinde dört hipotez geliştirilmiş ve bu hipotezler test edilmiştir. Yapısal eşitlik modeli temelinde ileri sürülen hipotezlerin hepsinde anlamlı ilişki bulunmuş ve her biri yordamıştır. Bu sonuçlara göre kader algısı tarım algısındaki varyansın % 17'sini ve dini tutum algısındaki varyansın da % 12'sini açıklamaktadır. Diğer yordayıcı değişkenler olarak tarım algısı etik problemlerdeki varyansın % 31'ini açıklarken dini tutum algısının etik problemlerdeki varyansın % 6'sını açıkladığı görülmektedir. Elde edilen bulgulardan hareketle çiftçilerde kader algısının tarım algısını ve dini tutum algısını anlamlı düzeyde yordadığı ve bu iki değişkenin de ayrı ayrı olarak etik problemler üzerinde anlamlı düzeyde yordayıcı bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Tarımsal faaliyet ve üretim sürecinde ortaya çıkan problemlerin çözümünde yapısal eşitlik modeli düzleminde ilişkilendirilen dinsel zihniyetin en başında kader algısı gelmektedir. Kader algısında çiftçiler, belirsizliğe bazen de çaresizliğe karşı dinsel bir zemine tutunma anlamında kutsalla her daim zihinsel bir bağ oluşturmaktadırlar. Tarımsal faaliyetler her ne kadar yapısal dönüşümler geçirse de doğa ve iklim şartlarından bağımsız değildir. Çiftçilerin tarım algısındaki yüksek duyarlılık oranları, bu dinsel zemin ve gündelik gerçekliğin ürettiği zorunluluklardan kaynaklandığı söylenebilir. Söz konusu yordama ilişkisi özelinde kader algısı toprak, meslek ve teknoloji gibi alt boyutları olan tarım algısına yönelik ürettiği zihniyet, dinsel içerikler taşımaktadır. Bu anlamda çiftçilerde toprak, geçimlerini elde etmelerine imkan tanıyan bir mülkiyet olmanın yanında dinsel bir içerikle Tanrı tarafından yapılan bir emanet olarak algılanmaktadır. Yine meslek olarak çiftçiliğin, kadim temellendirmelerle insanlık tarihi için oynadığı rolden hareketle dini temellendirmeler içermektedir. Ama bütün bu dini referanslar teknolojik olarak tarımsal faaliyetlerin yenilenmesine karşı direnç oluşturmaktan ziyade hem mesleğin hem de tarımsal faaliyetlerin gelişmesine yönelik bir teşvik unsuru olarak algılanmaktadır. Kader algısı temelinde var olan dinsel zemin, aynı şekilde halk inanışları, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar alt boyutlu dini tutum algılarını da etkilemektedir. Tarım ve geleneksel uygulama algılarının ise hem çiftçiliğin hem de mesleğin sosyal hayatla buluşan tarımsal üretim sorunlarına dinsel içerikler sunduğu ölçülmüştür. Bu ilişki, var olan problemlere üretilecek çözümlere referans sunmanın yanında, her işte olduğu gibi, çiftçilik mesleğinde de insan unsuruna yönelik politikalara kaynaklık edebilir. Çalışmamız dinsel zemininin boyutlarının tespit edilmesi, bu boyutların tarımsal üretim sorunlarıyla irtibatlandırılması ve yapısal eşitlik modeli bağlamında tarımsal üretim problemlerinin çözümüne alt yapı sunmasının hedeflenmesiyle tarımsal faaliyet ve kırsal yaşam çalışmalarından ayrılmaktadır. Bütüncül perspektifle çalışmada kader, tarım algısı, dinsel tutum ve tarımsal üretim problemlerinin yordama boyutları ve üretim süreci problemlerinin çözümünde dinsel zeminin keşfi hedeflenmiştir. Tarımsal üretim sürecinde ortaya çıkan üretim problemlerinde dinsel zemin ise gündelik hayatta din, genetik, fitrat, ahiret, kimyasal ilaçlama, sağlık, hayattayken karşılığını görme, ahlaki tutarlılık gibi içeriklere sahip yargularla ölçülmüştür. Çalışmayı diğer çalışmalardan ayıran bir diğer özgü noktası ise tarımsal üretimde oluşan problemlerin çözümünde ihmal edilen üreticinin dinsel farkındalıklarına yönelik içerik üretmektir diyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Çiftçilik, Yapısal Eşitlik Modeli, Dini Tutum, Tarım Algısı, Tarımsal Üretim Problemler

Giriş

Çalışma, sahasında ilk olma özelliği taşımakta olup tarımsal üretim sürecinde ortaya çıkan problemlerin anlaşılması ve çözümlenmesi için kırsal yaşam ve tarımsal faaliyet bağlamında dini tutum ve davranışların analizini içermektedir. Din sosyolojisi

* Bu çalışma, 2018 tarihinde 215K173 nolu TÜBİTAK-3501 kapsamında hazırladığımız Kırsal Yaşam ve Tarımsal Faaliyet Uygulamalarında Dinsel Tutum ve Davranışların Analizi başlıklı proje esas alınarak hazırlanmıştır.

literatürü açısından çalışma, tarımsal pratiklerden hareketle dinsel zihiyet çözümlemesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla literatürle kesişme alanı *kırsal yaşam, dinsel zihniyet, tarımsal üretim problemleri* gibi ana başlıklar özelinde kategorilendirilebilir. Din sosyolojisi literatüründe kırsal yaşam, çalışma ve din ilişkisine yönelik çalışmanın başında Mustafa Macit'in Erzurum Kırsalında "Çalışma"yla ilgili Tutumlar ve Din adlı doktora çalışması gelmektedir (Macit, 2009). Söz konusu çalışmada kırsal kesim ve değişim ilişkisi analiz edilmiş olup direnç ve yeniliğe/değişmeye toptan bakılamayacağı ifade edilmektedir. Makale verilerinin toplandığı Antalya bölgesi ise ürün çeşitliliği, seracılığın yaygınlığı ve tarımcılığın salt geçimlik olmayıp bir istihdam alanı olması münasebetiyle teknolojik gelişmeler ve tarımcılık açısından çok hızlı değişime sahne olan bir bölgedir. Yine kırsal yaşamda din, mücerret olmayıp günlük yaşantıda daha pratik etkileri ve görünürlükleri olan bir etki gücü olarak gözlemlenmektedir. Macit'in çalışmasında *çalışma bir ibadettir, dinimizin bir emridir* şeklindeki önermeyi katılımcıların tamamının evet diye cevaplaması dinin çalışma hayatındaki motivasyon gücünü göstermektedir. Bu çalışma özelinde ise konu mesleğin dinsel temellendirilmesi, kader algısı, geleneksel uygulamalar boyutunda ele alınmıştır.

Cihat Günden ve Bülent Miran'ın çiftçilerin çevre algısı çalışmaları, makale özelinde katılımcıların toprak algılarıyla bağlantılı olup dinsel tonu ön plana çıkarması dolayısıyla çalışmamız farklılaşmaktadır (Günden - Miran, 2008, 41-50). John L. Paterson'ın Kanada Hıristiyan çiftçileri üzerine yaptığı çalışması ise kutsal referanslara gönderim içermesi dolayısıyla makalemizin toprak, meslek, teknoloji gibi boyutlara alt yapı oluşturmaktadır (Paterson, 1998). Freddy S. Monangi'nin ve Peter J. Balint'ın Tanzanya kırsal Kilimanjaro'da dua davranışı üzerine yaptığı çalışmasında duanın yaşlı, kadın ve alt gelir gruplarındakilerde daha yaygın olacağı hipotezinin doğrulandığını ifade edilmiştir (Monangi - Balint, 2014, 760-774). Bizim ülkemizde ise yaygın olarak yağmur duası (Albayrak vd., 2014, 365-372; Koç, 2005, 11-12), ürünleri ekerken veya dikerken yapılan dualar, türbe ziyareti özelinde yapılan dualar (Günay vd., 1996, Tekin, 2012, 49-74; Eroğlu, 2017, 21-22) şeklinde uygulamalarla karşılaşmaktayız. Orhan Acıpayamlı (1963, 1-39) ve Pertev Naili Boratav'ın (2013) nazar boncuğunun kültürel bir fenomen olarak kullanılması konusunda yaptıkları çalışmalar, çiftçilerin bir dua pratiği anlamında nazar boncuğu kullanmalarının kadim temellendirmelerine gönderimler içermektedir (Ekici - Fedekar, 2014, 45-50; Çıplak, 2004, 103-125).

Çalışmada üzerinde durulan bir diğer konu ise aşırı üretim ve sağlık, bereket ve din, teknoloji ve tarımsal üretim problemleri denkleminde yer alan tarımsal üretim sorunlarıdır. Bunların başında ise ürünlerin ilaçlanması, tohum ıslahı, tohumların çeşitlendirilmesi ve genetiği değiştirilmiş ürünleri kullanmak gelmektedir. Bugün gelinen noktada gıda bir zamanlar hayatta kalmak için sahip olunması gereken nesneden dünyayı esir alan bir *güce* ve obezlik, aşırı tüketim gibi toplumsal ve sağlık sorununa evrilmiş durumdadır. Endüstriyel üretime dönüşen çiftçilik faaliyeti, gıda güvenliği ve üretimsel sorunlar, toplum sağlığı açısından önem tartışılmaktadır: Kimyasal gübre, böcek ilacı, ot ilacı ve genetiği değiştirilmiş mahsullerin ekilmesi, tarımsal üretimde tartışmalı uygulamalar diye literatürlerde karşılık bulmuştur (Cordosa - Harvey, 2012, 77-404). Yine tarımda ana sorunlar başlığıyla tarımda üretim sorunları dile getirilmiştir: Gıda güvenliği, teknolojik değişim ve tarımsal üretim teknikleri, kirlilik ve çevresel sürdürülebilirlik, düzenleyiciler ve politika yapıcılarının yolsuzluğu (James, 2003, 439-457). Bu çerçevede A. Whitney Sanford, dünya gıda krizini çözmek için dine duyulan ihtiyacı belirtmektedir (Sanford, 2013). Paul V. Stock ise üretimde ideoloji, sağlık gibi farklı kategorilerin oynadığı rolü ele aldığı çalışmasında duyarlı üreticilerin iyi çiftçilikle bağlantılı olan ahlaki kaygılardan beslendiğini belirtmektedir (Stock, 2007, 83-102). Teknolojinin gelişimiyle birlikte çiftçilik, yapısal bir dönüşüm geçirmiş ve o süreçten sonra gerek üretim gerekse de sağlık denkleminde en çetrefilli dönemini yaşamaktadır. Mesleğin yapısal dönüşümü toprakla kurulan ilişkiyi, üretim faaliyetlerindeki ahlaki tutumları, kırsal hayattaki yaşam tarzını ve tarımla ilgili geleneksel dini formları etkilemektedir. Yine geleneksel, modern ve postmodern süreçlerdeki üretim-tüketim ilişkisi ve dünyada sürekli artan nüfus, ürünlerin çok üretilmesinin yanında çeşitlendirilmesini de gerekli kılmıştır. Söz konusu zorunluluk beraberinde tohumların ıslahını, toprağın analizini, üretim sürecindeki ilaçlamayı geleneksel formdan modern bir forma taşımıştır. Yine tekniğin gelişmesi bir taraftan hayatı kolaylaştırırken diğer taraftan toplumsal güven problemini de doğurmuştur. Nitekim bugün toplumda en çok konuşulan konuların başında gıda güvenliğinin gelmesi bir tesadüf değildir. Buradan hareketle toprak ve insan ilişkisi, toprağı kullanma ve çiftçilik mesleği, tarımsal dönüşümler ve gelişmişlik, makineleşme ve modernlik, teknolojik dönüşüm ve toplumsal farklılaşmalar, tarımsal üretim problemleri ve gündelik gerçeklik, tüketim ve sağlık gibi kavramsallaştırmalar, tarımsal üretim faaliyetlerinin problematik boyutlarına işaret etmektedir.

Tarımsal üretim sürecindeki üretim problemleri başlığında doğrudan insan sorununa değinen çalışma ise Mine Yalçın ve İsmet Boz'a ait olup söz konusu problemi sera üreticilerinin kullandıkları bilgi kaynakları özelinde ele almışlardır (Yalçın - Boz, 2007, 1-10). Bu çalışma çiftçilik faaliyetinde üretim sorunlarına yönelik üretim süreci problemlerinin temelinde yatan teknik sorulara kaynaklık etmiştir. Aşırı kazanma hırsı, ürün kaybında panik halinde bilinçsiz ilaç kullanma, sağlıklı ama az ürün alma veya sağlıksız ama çok ürün alma şeklinde tereddütlü durumları Burçin Çokuysal (2020, 114-123) etik ikilemler olarak isimlendirerek insan unsuruna dikkatleri çekmiştir. Gıda güvenliği sorununu aşmak için bilimsel ve teknolojik çözümler daha ön plana çıkmakla birlikte

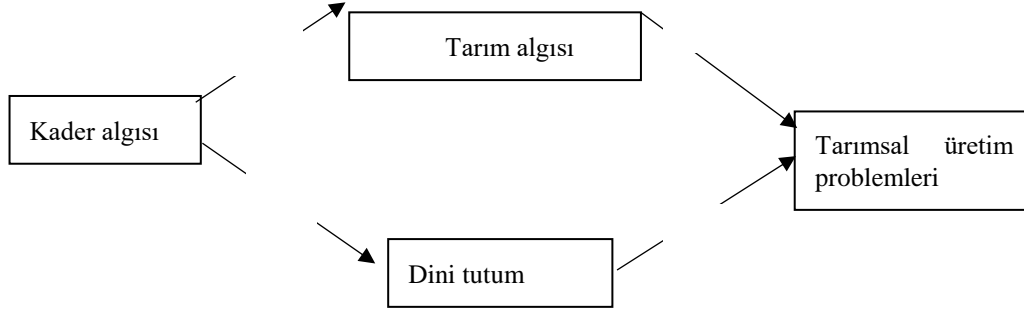
insanın dinsel zihniyeti (ahlak, etik) ihmal edilmiş gözükmektedir (Alhamidi vd., 2003, 231-240; Berry, 2015). Çalışma özelinde bu konu, dinin gündelik hayat zemininde algılanma düzeyi, kültür ve tarımın kadim ilişkisi özelinde tespit edilerek insan boyutunun ön plana çıkarılmasıyla analiz edilmiştir.

Alanyazında tarımsal faaliyet ve kırsal yaşam çalışmaları, makalemizin belirli bölümlerine alt yapı olmakla birlikte çok farklı boyutlarda dinsel zemininin tespit edilmesi, bu boyutların tarımsal üretim sorunlarıyla irtibatlandırılması ve yapısal eşitlik modeli bağlamında tarımsal üretim problemlerinin çözümüne alt yapı sunmasının hedeflenmesiyle yukarıda atıf yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır. Bütüncül perspektifle çalışmada kader, tarım algısı, dinsel tutum ve tarımsal üretim problemlerinin yordama boyutları ve üretim süreci problemlerinin çözümünde dinsel zeminin keşfi hedeflenmiştir. Söz konusu dinsel keşifler ise kader, toprak, meslek, teknoloji, geleneksel uygulamalar, fikhî kurallar, halk inanışları ve tarımsal üretim sorunları şeklinde alt boyutlarda ölçülmeye çalışılmıştır. Bu noktada yapısal eşitlik modeline uygun olarak her bir alt kategoriye ilişkin katılımcıların dini tutum düzeyi tespit edilmeye ve tarımsal üretim süreçlerinde ortaya çıkan problemlerin çözümünde çiftçilerin dini yaklaşımlarının yordama düzeyi anlaşılmasına çalışılmıştır. Tarımsal üretim sürecinde ortaya çıkan üretim problemlerinde dinsel zemin ise gündelik hayatta din, genetik, fitrat, ahiret, kimyasal ilaçlama, sağlık, hayattayken karşılığını görme, ahlaki tutarlılık gibi içeriklere sahip yargılarla ölçülmüştür. Diğer taraftan kırsal yaşam ve tarımsal faaliyetle bağlantılı dini tutumların yanında çiftçilik mesleğinin yapısal dönüşümü ve tarımsal üretimde oluşan problemlerin çözümünde ihmal edilen üreticinin dinsel farkındalıklarına yönelik içerik üretmek, çalışmanın diğer çalışmalardan ayrılan özgün yanını göstermektedir.

1. Teorik Çerçeve ve Araştırma Hipotezleri

Tarımsal üretim bağlamında ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik dini tutum ve davranışlar özelinde yapısal model kurulmadan önce araştırmada ele alınan değişkenler arasındaki ilişkilerin yönlerinin belirlenmesi ve araştırma hipotezlerinin kurulması gerekmektedir. Çiftçilerin gündelik gerçeklik ve dinsel zeminini ifade eden kader algısı en başta bir yordayıcı olarak düşünülmüştür. Kader algısı, mesleklerini icra ettikleri zemin anlamında toprak, geçimleri elde ettikleri çiftçilik mesleği ve yeni teknolojilerle ürünleri geliştirdikleri teknoloji algısından oluşan tarım algısıyla anlamlı ilişki içinde olması ve onları dinsel bir zeminde yordaması kaçınılmazdır. Yine çiftçilerin tarımsal faaliyetlerinde dini tutumlarıyla anlamlı bir ilişki içinde olması ve yordaması ihtimal dahilindedir. Bu her iki varyansın ise tarımsal üretim problemleriyle anlamlı ilişki içinde olması ve yordamaları ihtimaldir.

Şekil 1: Teorik çerçeve ve hipotezler modeli



H₁: Çiftçilerin kader algıları ile tarım algısı arasında anlamlı ilişki vardır ve anlamlı düzeyde yordamaktadır.

H₂: Çiftçilerin kader algıları ile dini tutumları arasında anlamlı ilişki vardır ve anlamlı düzeyde yordamaktadır.

H₃: Çiftçilerin tarım algıları ile tarımsal üretim problemleri algısı arasında anlamlı ilişki vardır ve anlamlı düzeyde yordamaktadır.

H₄: Çiftçilerin dini tutumları ile tarımsal üretim problemlerine ilişkin algısı arasında anlamlı ilişki vardır ve anlamlı düzeyde yordamaktadır.

Tarımsal faaliyet ve üretim sürecinde ortaya çıkan problemlerin çözümünde yapısal eşitlik modeli düzleminde ilişkilendirilen dinsel zihniyetin en başında kader algısı gelmektedir. Kader algısında çiftçiler, belirsizliğe bazen de çaresizliğe karşı dinsel bir zemine tutunma anlamında kutsalla her daim zihinsel bir bağ oluşturmaktadırlar. Tarımsal faaliyetler her ne kadar yapısal dönüşümler geçirse de doğa ve iklim şartlarından bağımsız değildir. Tevekkül, sabır, sorumluluk ve felaketler karşısında dayanma gücü gibi zihinsel alt yapılar içeren kader algısı hem gündelik hayat ve din ilişkisi bağlamında hem de dinin teodisel problemlere

karşı çözüm üretme özelliğinde önemli içerikler taşımaktadır (Weber, 1946). İster bir gayretin sonucunda elde edilen olumlu sonuç isterse de bir felaketle umduğunun elde edilememesi, bu topraklarda dinsel bir meşruiyet söylemi olan nasip kavramıyla söylemleştirilmektedir. Her ne kadar sera gibi mekânlarda fiziki ve coğrafi şartları kontrol edebilmek mümkünse de tarım yapılan arazinin veya ürünün başına her an her şey gelebilir. Ürünlerden zarar etmesinde veya ürünün başına kötü bir şey geldiğinde insanların bu durumu bir meşruiyet çerçevesinde açıklamasında veya daha önceden dinsel bir hazırbulunuşluk içerisinde bulunmasında kader, tevekkül, nasip gibi kavramlar kültürel form olarak her daim zihinlerde yer almakta ve dinsel meşrulaştırıma örneklik oluşturmaktadır (Weber, 2005; Berger – Berger, 1972; Berger, 2011). Yine bir felaket sonucunda *nasip değilmiş* veya olumsuzluğu uyarı olarak algılamak, dinsel zihniyet söylemleri olarak yorumlanabilir.

Tarımsal faaliyetlerde dinsel zihniyet kavramsallaştırması olarak kullanılan kader algısıyla anlamlı ilişkisi olduğu iddia edilen tarım algısı üç alt boyuttan oluşmaktadır. Çiftçilerin dinsel zihniyetinin analiz edildiği tarıma ilişkin tutumları belirleme ölçeğinin alt boyutları olan toprak, meslek ve teknoloji hem dönüşümünün ürettiği toplumsallığı hem de değişime karşı direnen yapısallığı örneklendirmektedir. Toprağı işleyerek verimi artırmak değişime ve dönüşüme işaret ederken kadim kültürden beslenen toprak algısının kültürel ve dinsel temeli ise hem toprağın değişiminin ürettiği zihinsel kırılmaya hem de nesilleri aşan bir perspektife kapı aralamaktadır. Başlangıç ve son metaforuyla birçok anlam zenginliğini içeren toprak imgesi, mitolojik unsurlardan dine kadar birçok anlayışta *ana* gibi merkezi bir kavramla ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle toprağın tarihsel benzetmesinde *ana* kavramı kullanılmış ve doğurma, besleyip büyütme, iyileştirme, koruma işlevleri gibi çağrışımlarla eşleştirilmiştir (Eliade, 1959; a.mlf., 2003; Harmancı, 2014, 23-38). Toprak algısının sosyolojik arka planında toprağın bu kültürdeki konumunun ve çiftçilerin gündelik hayat temelinde geçimlerini elde ettikleri sermayeleri olmasının iz düşümleri söz konusudur. Toprağa sahip olmanın en yaygın şekli mirastır. Toprağın miraslığı ise size miras bırakanın ölümüyle yani geleneksel ifadesiyle emaneti teslim etmesiyle ilişkilidir. Nitekim Anadolu’da bazı tarla veya yer isimlerinin geçmişteki kişilerin isimleriyle anılması, bu geleneğe yaslanan düşüncüyü güçlendirmektedir. Yine kadim dinlerde ve eski Türk kültüründe toprak, gökle yani tanrıyla birlikte ele alınır. Toprağın hem gökle, tanrıyla ilişkilendirilmesinden hem de miras olarak edinilmesinden dolayı faniliği bizzat tecrübe ettirmesi, çiftçilerdeki kutsal referanslı emanet algısının sebepleri arasında sayılabilir.

Çiftçilerin geçimlerini elde ettikleri çiftçilik mesleği de katılımcıların dinsel zihniyeti için önemli bir gösterge olarak değerlendirilmiştir. Çalışmamız özelinde çiftçilik, değişim ve dönüşüm için metafor olarak düşünülmüştür. Esasında ekonominin tarıma dayanması üzerinden tanımlanan modern öncesi tarım toplumu, endüstrileşmeyle birlikte yeni iş bölümleri ve ona uygun mesleklerle değişime uğramıştır. Bugün meslek kavramı; “belli bir eğitimle kazanılan, kuralları belli olan ve sonuçta bir gelir elde edilen faaliyetler bütünü biçiminde tanımlanabilir. Meslekler, genellikle bir statü göstergesi olarak kabul edilirken, bunun yanında her mesleğe özgü roller veya beklenen kalıplaşmış davranışlar vardır. Bu kurallara veya rollere uyum derecesi, meslek mensubunun o alandaki başarısını gösteren önemli bir kriter olarak ele alınabilir” (Marshall, 1999, 111; Durkheim, 2005; Hall, 1975, 5; Roy – Maude, 1972, 57; Neff, 1968, 78; Bozkurt, 2004, 332; a.mlf., 2005, 49; Seçer, 2014, 369-382).

Çiftçilerin üretim problemlerini doğrudan etkileme potansiyeli olan teknoloji algısı ise önemini, toplumsal tarihin teknolojik gelişmeler ve insanların ona yüklediği anlamlardan hareketle tasnif edilmesinden almaktadır. Teknolojik gelişmeler, tarımsal üretime katkısının yanında sorun üretme potansiyeli yönüyle önemli bir başlık olarak değerlendirilebilir. En genel haliyle toplumlar tarım, teknoloji ve bilgi toplumu şeklinde kategorilendirilmektedir. Tarımın değişimi ise şehirleşme, nüfus artışı, üretim ve tüketim denkleminde ele alınırken onun teknolojiyle buluşması aynı zamanda insanlığın gelişmişlik göstergesi olarak da kullanılmaktadır. Endüstrileşme ve makineleşmeyle birlikte tarım toplumu eskiyi, iş bölümünün yokluğunu, pazar kavramının oluşmadığı dönemler için kullanılmaktaydı (Dinçer, 1996, 34-46; Özel, 1995, 19-20). Epistemolojik kabulde hem tarımsal faaliyetin teknikleşmesi hem de teknolojik yeniliklerin tarımsal faaliyetleri çeşitlendirmesi, daha özel bakış açıları doğurmuştur. Bu noktada tarım, üretimden hareketle bir dönemin isimlendirilmesinde öznelenirken yapısal dönüşümüyle de yeni durumu anlamada nesnelenebilmektedir. Gelinek noktada çiftçilik mesleğinin teknolojiyle ilişkisi, yine toplumsal çözümlemeler için yeni bir hal almış durumda ve değişen sosyokültürel yapıları çözümlemek için aracı özelliğini devam ettirmektedir.

Kader algısıyla anlamlı ilişkinin olduğu hipotezi kurulan dini tutumları belirleme ölçeği de üç boyuttan oluşmaktadır: Halk inanışları, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar algısı. Bu başlık tarımsal üretimde sorunlardan ziyade kırsal yaşam ve dinsel zihniyet açısından önemli içerikler taşımaktadır. Tanrıyla doğrudan bağı içeren kader algısının dışında türbe ziyareti, ürünlerin zararlı haşarattan korunması niyetiyle okunmuş su veya toprak serpmek, nazar kaygısıyla mavi boncuk veya kuru kafa takmak gibi halk inanışları da dinin kurumsal ve epistemik boyutunun dışında tecrübi alanındaki muayyen nesnelere yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişkili, büyüleyici ve korkutucu bir güç olan kutsallıklar içermesini örneklendirmektedir (Berger, 1973, 34). Emile Durkheim’e göre kutsal nesnelere, tanrı, ruh gibi isimlendirilen varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, bir ağaç, bir su kaynağı, küçük bir taş, bir ağaç parçası, bir ev hâsılı herhangi bir şey kutsal olabilir. Gerçekte ise belli bir dereceye kadar

da olsa kutsallık içermeyen hiçbir ritüel yoktur (Durkheim, 2005, 357-390). Saha uygulamasında halk inanışları şeklinde kategorilendirilen tutumlar çok olumlu bulunmamakla birlikte kültürel içerikleri bölgeye göre farklılık arz eden pratiklerle karşılaşmış ve bir anlam üretme faaliyeti şeklinde fenomenolojik içerikler gözlemlenmiştir.

Çiftçilerin dini tutumlarını belirleme ölçeğinin üçüncü ve dördüncü alt başlığı olan geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar algıları ise kitabi dindarlık ve halk dindarlığı, kurumsal dine denk gelen din ve dinsel tipolojisine dayandırılmıştır. *Resmi din (Sünni İslam, sahih doktrin anlamında Ortodoks din)*, dinin temel kaynaklarına bağlı kitabi ya da ulema din anlayışını ifade ederken resmi din ile kastedilenin ve ana geleneğin dışında kalan ve daha çok dede kültü, batıl inanç, hurafe vb. halk inanış ve uygulamalarını içeren heterodoks yapılar ise *halk dini (folk İslam)* olarak isimlendirilmektedir (Mardin, 1996, 143-156; a.mlf., 2012; Tunaya, 2003; Kurt, 2016, 201). Dinlerin gündelik hayat bağlamında sembolik bütünleştirme, toplumsal kontrol ve toplumsal yapılandırma işlevleri ve makulleştirme zemini gibi toplumsal talepleri hem onların anlaşılmasını zorlaştırmakta hem de kültür, zaman, mekan ve toplumsal değişme parametreleriyle yeni form ve pratikler kazanmasına imkan vermektedir (Wach, 1947). Tarımsal üretimde geleneksel pratikler mevlit okutmak, adakta bulunmak, ürünlerden hayırda bulunmak şeklinde pratikleşirken tarımsal arazilerin eşit paylaşımı örneğinde olduğu gibi caizlik boyutuyla ele alınan pratikler ise fikhî algılar göstergesi olarak yorumlanabilir.

Çiftçilerin tarım algıları ve dini tutumlar algısıyla tarımsal üretim problemleri arasındaki anlamlı ilişkinin olduğu hipotezi, özellikle tarımsal faaliyetlerdeki günümüz problemlerini çözümleme anlamında önemli içerikler sunmaktadır. Bu anlamda günümüz çiftçiliğin problemlerini de içeren tarımsal üretim problemleri algısı ölçeği, diğer her iki ölçeğin bütününe denk gelen ilişkisellikler içermektedir. Tarımsal üretim konusunda yasal düzenleme ve çiftçilerin mesleki eğitimi önem kazanmakla birlikte dinsel zemin gibi unsurların dikkatlerden kaçtığı gözlemlenmektedir. Diğer taraftan endüstriyel üretime dönüşen tarımsal faaliyette gıda güvenliği ve tarımsal üretim sorunları ise sürekli olarak gündemde olup toplum sağlığı açısından tartışılmaktadır (Cardoso – James, 2012, 377-404). Sarika P. Cardoso ve Harvey James, tarımsal üretimde tartışmalı uygulamalar diye isimlendirdikleri örnekleri şu şekilde sıralamaktadırlar: Kimyasal gübre, böcek ve ot ilacı, genetiği değiştirilmiş mahsullerin ekilmesi. Diğer bir çalışmada ise şu ana noktalarda tarımda üretim sorunları ele alınmıştır: Gıda güvenliği, teknolojik değişim ve tarımsal üretim teknikleri, kirlilik ve çevresel sürdürülebilirlik, düzenleyiciler ve politika yapıcılarının yolsuzluğu (James, 2003, 439-457). Tarımsal üretim sorunları ölçeği ve algısı, çalışmanın epistemik kabulüne uygun olarak din ve hayat, üretim ve sağlık, ahlak ve ekonomi, bilim ve üretim sorunları, fitrat ve müdahale, bereket ve din gibi zihinsel temellerde yorumlanmaktadır.

2. Materyal ve Yöntem

2.1. Materyal

Araştırmanın hedef kitlesi, doğrudan tarımsal faaliyetle uğraşan ve karar verici konumunda olan çiftçilerdir. Araştırma sahası Antalya ili olmakla birlikte tüm popülasyona ulaşmanın masraflı veya mümkün olmaması nedeniyle örnekleme yapılması planlanmıştır. Daha sağlıklı ve güvenilir veri elde etmek için farklı bölgelerde uygulanacak anket sayısı, mali imkânların yetersizliği dikkate alınarak belirlenmiştir. Bunun için çiftçi kayıt sisteminde yer alan çiftçi sayısı ilçeler bazında tespit edilmiştir. Daha sonra, ilçelerin tarım alanları esas alınarak çiftçi sayısı dağıtımı yapılmıştır. Buna göre bütçe kısıtlı olmaksızın örnek sayısı 3486 olarak belirlenmiştir. Kaynakların kıt olduğu varsayımı altında daha az masrafla daha sağlıklı ve güvenilir verilere ulaşmak için bütçe kısıdını dikkate alan tabakalı tesadüfî örnekleme yöntemi uygulanmıştır. Ayrıca, tabaka hacimlerine orantılı bir şekilde örnekleme dağıtımını temel alan orantılı dağıtım yaklaşımından yararlanılmıştır. Orantılı dağıtımda maliyetler göz önüne alındığında örnekleme hacmi aşağıdaki formül ile hesaplanmaktadır.

$$n = \frac{N \cdot C}{\sum c_h N_h}$$
 Formüle; C: Toplam maliyeti, n_h = h'ninci tabakadan alınan alt örneklem hacmini,

c_h = h'ninci tabakada birim başına örnekleme maliyetini göstermektedir. Formüle göre, $n = \frac{3486 \cdot 8000}{28211.2} = 988$ olarak hesaplanmıştır. Böylece 19 ilçede 50 günde çiftçilerle yüz yüze görüşerek 988 anket yapılması planlanmıştır. Hedeflenen sayıya ulaşılmış olup saha uygulamasında yaklaşık bin kişiye ulaşılmıştır.

2.2. Yöntem

Bu çalışmada kullanılan veriler yapılandırılmış bir anket aracılığıyla toplanmıştır. Anketin oluşturulmasında ilk önce kırsal ve din sosyolojisi alanında davranış modellerine ilişkin ilgili literatür incelenmiştir. Daha sonra tarım ekonomisi ve din sosyolojisi uzmanlarının görüşleri çerçevesinde kırsal yaşam ve tarımsal faaliyet uygulamaları konusunda dinsel tutum ve davranış içeren anket hazırlanmıştır. Anket formu beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, demografik ve tarımla ilgili geliştirilen

değişkenlerden oluşurken diğer bölümler tarım ve kader algısı, dini tutum ve tarımsal üretim problemlerin belirlenmesine ilişkin ölçeklerden oluşmaktadır. Tarım algısı ölçeği; toprak (4), meslek (9) ve teknoloji (6) algısı üzerinden çiftçilerin dinsel davranışlarını değerlendirmektedir. Tarım algısına yönelik tutum 19 maddeden oluşmaktadır. Kader algısı ölçeği, tarımsal üretim faaliyetinde doğal afet vb. yönelik tedbirlere bakış açılarını değerlendiren 4 maddeden oluşmaktadır. Dini tutum ölçeği; halk inanışları (6), geleneksel uygulamalar (7) ve fikhî kural (6) algıları üzerinden dinsel tutumları değerlendirmektedir. Dini tutum algısı 19 maddeden oluşmaktadır. Çiftçilerin tarımsal üretim problemlerini belirleme ölçeği ise 11 maddedir. Her üç ölçeğin aşamalarındaki çatışmalar karşısında çiftçilerin ahlaki tutumları, üst ve genel başlıkta dinsel zihniyetin parametrelerini oluşturmaktadır. Bu çerçevede dinin tarımsal faaliyet dahil hayatın bütünündeki etki derecesi ve alanları üzerinden bir analiz gerçekleştirilmektedir. Çiftçilerin dinsel zihniyetini analiz etmek için belirlenen ölçeklere likert tipi (Kesinlikle Katılmıyorum, Katılmıyorum, Ne Katılıyorum Ne Katılmıyorum, Katılıyorum, Kesinlikle Katılıyorum) yargılara yer verilmiştir.

Anketin güvenilirliğini değerlendirmek için, araştırma örnekleminin dışında kalan çiftçiler arasından 97 katılımcıyla bir pilot çalışma gerçekleştirilmiştir. Veri analizi, Yapısal Eşitlik Modeli kullanılarak LISREL 8.2 yazılım paketlerinde gerçekleştirildi. Yapısal Eşitlik Modeli, ölçüm modeli ve yapısal model olmak üzere iki model içerir. Araştırma hipotezlerini test etmek için ilk aşamada, araştırma modelinin uyumunu değerlendirmek ve yapıların geçerliliğini ve güvenilirliğini incelemek için maksimum olabilirlik yöntemi tahminiyle araştırma ölçme modelleri (birinci dereceden doğrulayıcı faktör analizi) yapılmıştır. İkinci adımda, örtük değişkenler arasındaki varsayılan yapısal ilişki yapısal model temelinde tahmin edilmiştir.

3. Bulgular ve Tartışma

3.1. Sosyo-Ekonomik Özellikler

Katılımcıların cinsiyet, yaş, eğitim, yıl, faaliyet türü ve yıllık gelir dağılımı Tablo 12'de verilmektedir. Çiftçilikte kadınların erkeklere göre sayısal azlığı dikkat çekmektedir. Bu durumun çiftçilik mesleğinin yapısı ve toplumsal cinsiyet dinamiğinden kaynaklandığı söylenebilir. Cinsiyet değişkenine göre katılımcıların %27.9'unu kadınlar %72.1'ni erkekler oluşturmaktadır. Çiftçilik mesleğinin yaş özelinde genel karakteristiğini verme anlamında en yüksek oran %26.0 ile 41-50 yaş aralığı sahipken ikinci sırayı %23.0 ile 51-60 yaş almıştır. Üçüncü sırada ise 31-40 yaş aralığı yer almakta ve bu yaş aralığının yüzdeleri oranı %20.3 olarak ölçülmüştür. 61 yaş ve üstünün oranı %15.4'le sıralamada dördüncü olurken en son sırada % 15.3'le çiftçilik mesleğinde görece genç nüfusu temsil eden 18-30 yaş aralığı yer almıştır. Yaş dağılımdan dikkat çeken nokta her bir yaş grubunun çiftçilik mesleğiyle uğraşıyor olmasıdır. İlkokul-ortaokul mezunu olduklarını beyan edenlerin oranı %63.8'tür. Örneklem grubunun %61.4'ü 16 yıldan fazla tarımla uğraştıklarını ve %68.5'i tarımsal faaliyet türü olarak seracılık yaptıklarını belirtmişlerdir. Katılımcı çiftçilerin yıllık gelirleri fiyat kategorilendirmesinde dengeli dağılırken %32.1'le 0-20 bin TL arasında olduğunu beyan etmişlerdir. Örneklem grubun ekonomik durumunu gösteren bir diğer oran ise yıllık gelirlerinin 60 bin ve üstü olduğunu belirtenlerin oranının %22.1 olmasıdır.

Tablo 1: Çiftçilerin Sosyo-ekonomik Özellikleri

Değişken	Sıklık (%)
<i>Cinsiyet (%)</i>	
Erkek	72.1
Kadın	27.9
<i>Yaş grupları (%)</i>	
18-30	15.3
31-40	20.3
41-50	26.0
51-60	23.0
60 - +	15.4
<i>Eğitim düzeyi (%)</i>	
Okuryazar değil	1.6
İlköğretim	67.3
Lise	18.7
Üniversite	12.4
<i>Hanehalkı yıllık gelir (%)</i>	
< 20.000 TL	32.1
21.000-40.000 TL	27.4
41000-60 000 TL	18.4

>61 000 TL	22.1
<i>Tarımsal faaliyet türü (%)</i>	
Seracılık	68.5
Hayvancılık	8.2
Meyve yetiştiriciliği	22.7
Diğerleri	0.6

3.2. Ölçüm Modeli Tahmini

Ölçüm modeli, gösterge değişkenlerle gizil değişkenler arasındaki yapısal korelasyonları saptamak amacıyla yapılmaktadır. Çiftçilerin tarımsal üretim problemlerine dini açıdan bakış açısı boyutlarını temsil eden tutum ifadelerinin yapısal geçerliliğini test etmek, maddelerin temsil gücünü ve boyutların birbirleriyle olan ilişkisini ortaya koymak için birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi (DFA) uygulanmıştır. Birinci düzey doğrulayıcı faktör analizine ilişkin sonuçlar Tablo 2'de verilmiştir. DFA, daha önce belirlenmiş ölçeklerin özgün yapısının toplanan veri ile doğrulanıp doğrulanmadığını tespit etmek amacıyla yapılmaktadır. Doğrulayıcı faktör analizinde genel olarak kullanılan uyum indeks değerleri olan X^2/df , tahmin hatalarının ortalamasının karekökü (RMSEA), artıkların ortalamalarının karekökü (RMR), karşılaştırmalı uyum indeksi (CFI), iyilik uyum indeksi (GFI), düzeltilmiş iyilik uyum indeksi (AGFI), artmalı uyum indeksi (IFI), normlaştırılmış uyum indeksi (NFI), normlaştırılmamış uyum indeksi (NNFI) ve göreceli uyum indeksi (RFI) kullanılmıştır. Araştırmacının bir ölçeği DFA ile doğrulaması, o ölçeğin geçerli bir ölçek olduğuna işaret eder. YEM araştırmalarında model uyumunu değerlendirmek amacıyla kullanılan uyum indeksleri arasında yer almaktadır.

Tarım Algısını Belirleme Ölçeğinin 19 madde ve üç alt boyuttan oluşan örtük bir yapıya sahip olduğu ve üç boyutlu yapının toplam varyansın %39.26 varyans açıkladığı görülmektedir. Açıklayıcı faktör analizinde sadece bir maddenin binişik madde olduğu belirlenmiş ve ölçek formundan çıkarılmasına karar verilmiştir. Açıklayıcı faktör analizinden elde edilen üç faktörlü yapının model uyumunu belirlemek için yapılan birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin yeterli uyum indeks değerlerine sahip olduğu belirlenmiştir. Tarım Algısını Belirleme Ölçeğinin model uyumuna ilişkin indeks değerlerinin iyi uyum verdiği ve ölçeğin üç faktörlü yapısının doğrulandığı söylenebilir (Tablo 2). Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizinden elde edilen bulgular Tarım Algısını Belirleme Ölçeğinin yeterli düzeyde yapı geçerliğine sahip olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Tarım Algısını Belirleme Ölçeğinin güvenilirliğini belirlemek için ise iç tutarlık ve iki yarı güvenilirlik analizleri yapılmış ve ölçeğin alt boyutları için sırasıyla iç tutarlık değerinin 0.75, 0.78 ve 0.81 olduğu bulunmuş, ölçek toplamı için ise 0.78 olarak belirlenmiştir. İki yarı güvenilirliği açısından ise ölçeğin alt boyutları için sırasıyla 0.71, 0.74 ve 0.75 olarak bulunmuş, ölçek toplamı için ise 0.78 olarak belirlenmiştir. Ölçek geliştirme süreçlerinde güvenilirlik değerinin 0.70 ve üzerinde olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda ölçeğin iç tutarlık ve iki yarı güvenilirliği bakımından yeterli değerlere sahip olduğu söylenebilir.

Tablo 2: Ölçüm modeli uyum istatistikleri

	X^2/df	RMSEA	RMR	CFI	GFI	AGFI	IFI	NFI	NNFI	RFI
Tarım Algısı	2.13	0.031	0.030	0.95	0.92	0.90	0.97	0.96	0.95	0.95
Dini Turum	2.48	0.050	0.050	0.97	0.93	0.91	0.97	0.97	0.97	0.98
Tarımsal Üretim Problemler	1.78	0.040	0.047	0.95	0.90	0.90	0.97	0.95	0.94	0.94

Çiftçilerin tarımsal faaliyetlerdeki dini tutumlarını belirleme ölçeğinin 23 madde ve dört alt boyuttan oluşan örtük bir yapıya sahip olduğu ve dört boyutlu yapının toplam varyansın %53.93'ünü açıkladığı görülmektedir. Açıklayıcı faktör analizinde ölçekte yer alan üç maddenin binişik madde olduğu belirlenmiş ve ölçek formundan çıkarılmasına karar verilmiştir. Tarımsal faaliyetlerdeki dini tutumları belirleme ölçeğinin 23 madde ve dört alt boyuttan oluşan faktör yapısının model uyumuna ilişkin doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarının ölçeğin iyi düzeyde model uyumuna sahip olduğunu göstermektedir. Elde edilen uyum indeks değerleri incelendiğinde uyum indekslerinin tamamının mükemmel uyuma sahip olduğu görülmektedir (Tablo 2). Dini tutumlarını belirleme ölçeğinin açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizinden elde edilen bulgular ölçeğin yeterli düzeyde yapı geçerliğine sahip olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ölçeğin, güvenilirliğini belirlemek için ise iç tutarlık ve iki yarı güvenilirlik analizleri yapılmış ve ölçeğin alt boyutları için sırasıyla iç tutarlık değerinin 0.81, 0.82, 0.82 ve 0.84 olduğu bulunmuştur. Ölçek toplamı için ise 0.80 olarak belirlenmiştir. İki yarı güvenilirliği açısından ise ölçeğin alt boyutları için sırasıyla 0.74, 0.77, 0.75 ve 0.76 olarak bulunmuş, ölçek

toplamı için ise 0.73 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin iç tutarlık ve iki yarı güvenilirliği bakımından yeterli değerlere sahip olduğu söylenebilir.

Çiftçilerin tarımsal faaliyetlerdeki tarımsal üretim problemlerini belirleme ölçeğinin 11 madde ve tek alt boyuttan oluşan örtük bir yapıya sahip olduğu ve tek boyutlu yapının toplam varyansın %39.73'ünü açıkladığı görülmektedir. Açıklayıcı faktör analizinde altı maddenin ise binişik madde olduğu belirlenmiş ve ölçek formundan çıkarılmasına karar verilmiştir. Tarımsal üretim problemleri belirleme ölçeğinin 11 madde ve tek boyuttan oluşan faktör yapısının model uyumuna sahip olduğu görülmektedir. Elde edilen uyum indeks değerleri incelendiğinde NNFI ve RFI değerlerinin kabul edilebilir uyuma sahip olduğu diğer uyum indekslerinin tamamının ise mükemmel uyuma sahip olduğu görülmektedir. Açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizinden elde edilen bulgular tarımsal faaliyetlerdeki tarımsal üretim problemleri belirleme ölçeğinin yeterli düzeyde yapı geçerliğine sahip olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Tarımsal faaliyetlerdeki üretim problemleri belirleme ölçeğinin güvenilirliğini belirlemek için ise iç tutarlık ve iki yarı güvenilirlik analizleri yapılmış ve ölçeğin iç tutarlık değerinin 0.81 ve iki yarı güvenilirlik değerinin 0.79 olduğu bulunmuştur. Ölçeğin iç tutarlık ve iki yarı güvenilirliği bakımından yeterli değerlere sahip olduğu söylenebilir.

Tablo 3: Tutum Soruları ve Grupları

Alt boyutlar	Gözlenen yargı ifadeleri (Likert ölçeği-5: 1=Hiç katılmıyorum, 5=Tamamen katılıyorum)	Ortalama	Standart sapma
Tarım Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)			
Toprak Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	Allah, insana toprağa müdahale etme hakkı vermiştir	4.31	0.79
	Toprak Allah'ın insana bir emanetidir	4.58	0.62
	İnsanın toprağa müdahalesi, doğanın dengesini bozar	3.26	1.26
	İnsan toprağa karşı nankördür	3.41	1.24
Meslek Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	<i>Tarım bir peygamber mesleğidir.*</i>	3.98	0.99
	Tarım yapmak bir ibadettir.	3.92	1.05
	Tarım faaliyeti helal kazancın en güzel yoludur.	4.31	0.90
	Tarımda en önemli olan şey para getirmesidir.	3.62	1.19
	Tarımsal faaliyetlerde danışmanlık hizmeti almak dinin emridir.	3.00	1.29
	Tarımsal faaliyetlerde tecrübeye dayanarak üretim yapmak sünnete daha uygundur.	3.85	0.99
	İnsanlar yapacak başka bir işleri olmadığı için tarımı tercih etmektedirler.	3.55	1.25
	İnsan her ne iş yaparsa ibadet aşkıyla yapmalıdır.	4.39	0.77
Tarım ne öldürür ne güldürür.	3.84	1.24	
Teknoloji Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	<i>Yeni teknolojileri kullanarak aşırı üretim yapmak dinen doğru değildir.*</i>	2.95	1.29
	Tarım ilaçları doğaya zarar vermektedir.	4.10	1.02
	Tohumları bilimsel yöntemlerle geliştirmek dinen uygundur.	3.58	1.08
	Tarımsal ürünleri çeşitlendirmek için yeni teknolojiler kullanmak dinen uygundur.	3.77	1.01
	Tarımsal ilaçlar ve gübreleri kullanma konusunda çiftçilerimiz hassas değildirler.	3.57	1.33
	<i>Teknolojik yenilikler Allah'ın tayin ettiği rızıkı değiştirmez.*</i>	4.05	1.12
Dini Tutum (M=2.54, SD=0.63, $\alpha=0.80$)			
Kader Algısı (M=2.2)	Tarımda nasipten ötesi olmaz.	4.30	0.95
	Tarım faaliyetlerinde önce tedbir alınıp sonra Allah'a güvenilmelidir.	4.60	0.61

	Tarım ürünlerine zarar veren sel, don, kuraklık, dolu gibi doğal afetler Allah'ın bir uyarısıdır.	4.27	0.81
	Tarımda iş kadere bırakılmaz.	4.10	1.06
Halk inancıları Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	<i>Tarımsal faaliyetler için türbe ziyareti yapıp dilekte bulunmak ürünü bereketlendirir.*</i>	2.17	1.21
	Tarlaya nazar boncuğu takmak ürünleri kötü gözlerden muhafaza eder.	2.22	1.25
	Tarlaya okunmuş toprak serpmek toprağı zararlı haşarattan korur.	2.13	1.14
	Ürünlere okunmuş su vermek ürünleri felaketten korur	2.18	1.15
	Tarlada okunmuş yumurta kabuğı bulundurmak ürünleri bereketlendirir.	1.80	0.95
	Tarlaya kuru kafa takmak ürünleri bereketlendirir.	1.79	1.02
Geleneksel Uygulamalar Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	<i>Ezan okunurken tarımsal işleri bırakmak ezana saygının gereğidir.*</i>	4.49	0.81
	Ürünü ekerken dua etmek ürünleri haşaratlardan korumaktadır.	3.26	1.28
	Adakta bulunmak ürünü felaketlerden korur.	3.29	1.25
	Hasattan sonra mevlit okutmak Allah'a bir şükürdür.	3.69	1.18
	Tarım işlerine başlarken besmele çekmek zorlukları kolaylaştırır.	4.57	0.64
	Piyasa değeri yüksek de olsa tarımdaki ilk mahsulü hayır yapmak büyük sevaptır.	4.02	1.10
	Tarımsal faaliyetlerde bereket duası okumak ürünleri bereketlendirir.	4.01	0.89
Fikhî Kurallar Algısı (M=2.21, SD=0.63, $\alpha=0.78$)	<i>Tarımdan kazanılan gelirden verilen zekât, malı temizlemektedir.*</i>	4.31	0.79
	Faizli para tarımın bereketini kaçıır.	4.02	1.19
	Tarımsal kredi kullanmak haramdır.	3.27	1.32
	Tarım yapılan topraklar kız ve erkeğe eşit olarak paylaşılmalıdır.	4.18	1.11
	Din mirasta erkeğe kızın iki katını vermiştir.	3.17	1.45
	Tarım sigortası dine aykırı bir uygulama değildir.	3.90	1.05
Tarımsal Üretim Problemleri (M=1.93, SD=0.63, $\alpha=0.81$)			
Tarımsal Üretim Problemleri Algısı	Din tarım ürünlerini ilaçlarken akla insanların sağlıklarının gelmesini de tavsiye eder.	4.42	0.75
	Din, tarım dahil hayatın bütününi kapsamaktadır.	4.41	0.79
	Sağlığa zarar veren her şey haramdır.	4.40	0.79
	Ürünleri ilaçlama ve toplamada zamanlamaya uymamak dine aykırıdır.	3.74	1.23
	Kim sağlıksız ürün yoluyla bir insana zarar verirse bu dünyada mutlaka karşılığını görür.	4.27	0.88
	Tarımda dini kurallara uymak işleri kolaylaştırır.	4.23	0.81
	Tohumların genetiğini değiştirmek Allah'ın yarattığı fitratı bozamaz.	2.87	1.29
	İnsanın sadece para için tarım yapmasında dinen bir sakınca yoktur.	3.99	0.96
	İnsan ahirette sadece ibadetlerden değil yaptığı tarım işlerinin doğruluğundan da hesaba çekilecektir.	4.48	0.74
	Çiftçilerin bugünkü tarımsal faaliyetlerdeki ahlaki sorunlarının temelinde olumsuz piyasa şartları vardır.	3.98	1.12

	Ürünleri ilaçlarken maske kullanmamak Allah'ın verdiği emanete aykırı davranıştır.	4.07	1.09
--	--	------	------

Tablo 3 katılımcılara yöneltilen tutum sorularını göstermektedir. Tarımsal üretimde en önemli sermaye olan toprak makineleşme ve teknolojik yeniliklerle problematik bir içeriğe bürünmüştür. Toprağa ilişkin dinsel zihniyette en dikkat çeken vurgunun toprağın Allah tarafından insana verilmiş emanet olduğu yargısı yer almıştır. Yine katılımcılar insanın toprağa müdahalesinin doğanın dengesini bozduğunu ve insanların toprağa karşı gerekli hassasiyeti göstermediklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların mesleğe ilişkin algılarında ise tarımsal faaliyeti ibadetle ilişkilendirdiklerini ve danışmanlık hizmeti almanın dinsel motivasyonu ürettiğini görmekteyiz. Teknolojik gelişmeler bağlamında aşırı üretim yapmayı katılımcılar dinen doğru bulmamakla birlikte bilimsel yöntemlerle tohumları ıslah etmeyi ve teknolojik yeniliklerle tarımsal ürünleri çeşitlendirmeyi onaylamaktadırlar.

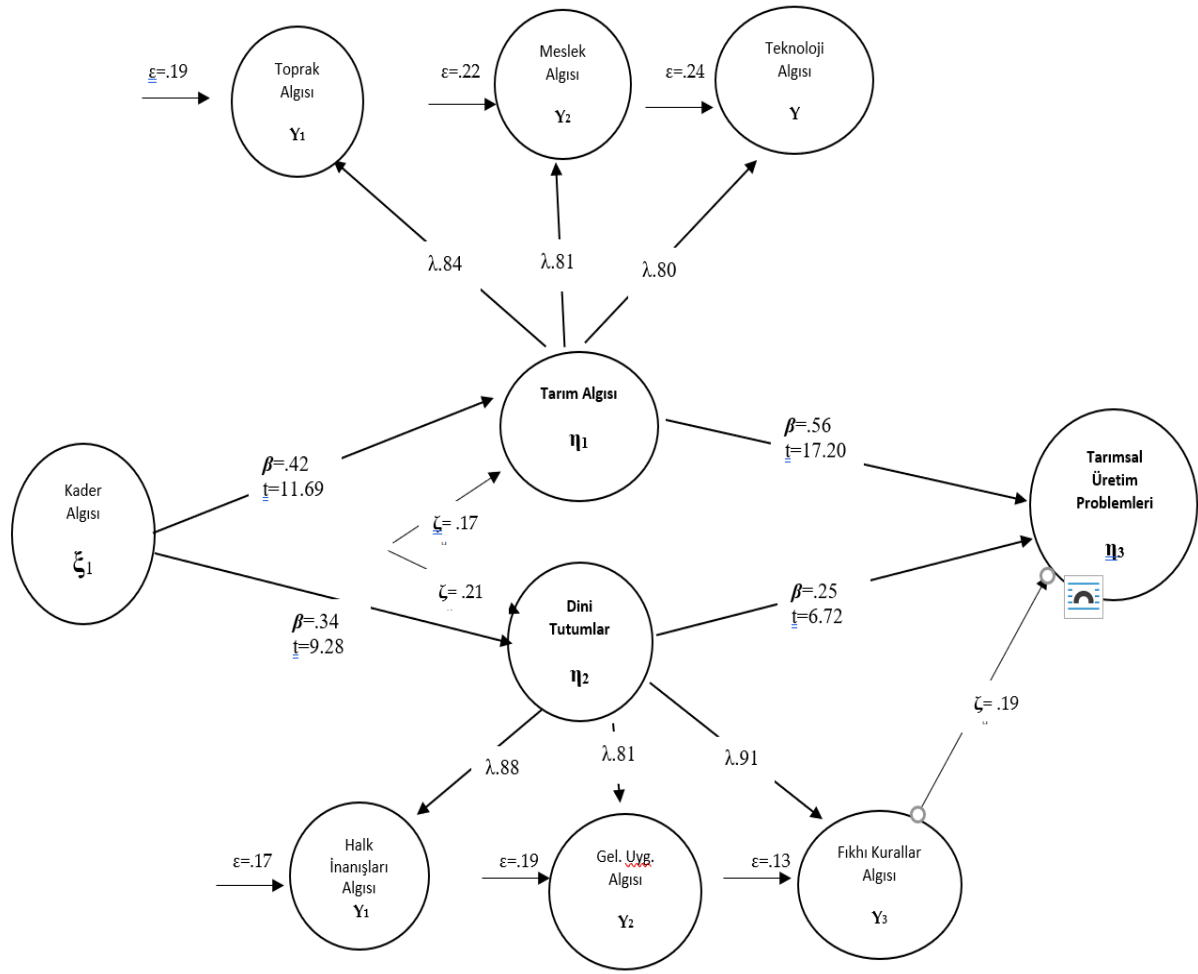
Kader, dini tutumlar algısında nasip, tevekkül, tedbir kavramlarıyla irtibatlandırılacak şekilde dinsel zemin en başta dikkat çekmektedir. Halk inanışları başlığında ise dua niteliği çeken noktalarda anlamlı bir ilgi söz konusu iken özellikle kuru kafa takmak gibi kültür tavırlarına pek rağbet edilmediği gözlemlenmektedir. Tarımsal faaliyet esnasında ezan okunurken işi bırakmak, bereket bağlamında hayır yapmak, mevlit okutmak, besmele çekmek, bereket anlamında adakta bulunmak gibi pratikler anlamlı bulunmuştur. Fıkıhî kurallar boyutunda ise zekât vermek, mirasın kız ve erkeğin eşit paylaşılması, tarımsal sigorta yaptırmanın dinen bir sakıncasının olmadığı beyan edilmiştir.

Üçüncü algı tarımsal üretim problemleri başlığını taşımakta ve burada katılımcıların üretim problemlerine karşı tutumsal olarak yoğun dinî duyarlılıkları dikkat çekmektedir. Özellikle insanın sadece yaptıkları ibadetlerden değil tarımsal faaliyetlerdeki davranışlarından da hesaba çekileceği ve dinin tarım dahil hayatın bütününe kapsadığı beyanlarındaki yüksek vurgu dikkat çekmektedir. İlaçlama esnasına kendi sağlıklarına zarar vermelerinin yanında aşırı ve kontrolsüz kimyasal ilaç kullanılmasından dolayı tüketiciye zarar verilmesini de dinsel olarak onaylamamaktadırlar. Katılımcılar kendi sağlıklarına dikkat edilmemesini Allah'ın verdiği emanete sahip çıkmamak şeklinde dinsel duyarlılıkla ifade ederlerken başkalarına verdikleri zararı ise ahirette hesabının olacağını düşünmektedirler. Katılımcılarda tohum ıslahı ve tohumun genetiğinin değiştirilmesine yönelik bir farkındalığın olduğu gözlemlenmiş ve tohumun genetiğinin değiştirilmesinin Allah'ın yarattığı fitratı bozduğuna yönelik orta düzeyde dinsel vurgularıyla karşılaşılmıştır.

3.3. Yapısal Model Tahmini

Yapısal eşitlik model (YEM), “gözlenen değişkenler ile gizil değişkenler arasındaki nedensel ilişkilerin ve korelasyon ilişkilerinin bir arada bulunduğu modellerin test edilmesi için kullanılan çok değişkenli istatistiksel bir yöntemdir. YEM, önerilen teorik bir modelin sınanması ya da bu modelin hipotezlerinin test edilmesi temeline dayanmaktadır. Genellikle sonuçta birden fazla alternatif modelin karşılaştırılması yoluyla, veriyi en iyi tanımlayan modelin belirlenmesi amaçlanmaktadır” (Yılmaz – Çelik, 2013).

Şekil 2: Yapısal Eşitlik Modeli Sonuçları



Bu çalışmada, yapısal modeli değerlendirmede X^2/df , RMSEA, RMR, CFI, GFI, AGFI, IFI, NFI, NNFI ve RFI kullanıldı. Tablo 4'te araştırma ölçüm modeli için uyum göstergelerinin sonuçları verilmiştir. Tablo 3'te verilen değerler sırasıyla incelendiğinde ilk ele alınması gereken değer X^2/sd değeridir. Ki-kare istatistiği (χ^2), genel model uyumunu değerlendirmek için kabul edilen uyum indeksidir. Elde edilen X^2 değerinin serbestlik derecesine bölünmesi ile elde edilecek olan değer 3'ün altında olması genel bir kural olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda araştırma da test edilen model $X^2/sd = 0.92$ olarak bulunmuştur. Bu değer modelin mükemmel bir uyum verdiğini gösteren önemli bir ölçüttür. Buna ek olarak kullanılan en önemli uyum iyiliği indeks değeri olarak RMSEA değeri gösterilebilir. Modelin onaylandığı veya doğrulandığı noktasında kullanılan en önemli ölçüt olarak da gösterilebilir. Hataların kareleri ortalamalarının karekökü olarak tanımlanabilecek olan RMSEA değeri 0.056 olarak bulunmuştur. Genel olarak bu değer 0.080 ve altında olması istenilen bir ölçüttür. RMSEA, ölçüm hatasının iyi kontrol edildiğini gösterir (Byrne, 1998, 30). RMSEA değeri ile benzer bir ölçüm sonucu ortaya koymaya yarayan bir diğer uyum indeks değeri ise RMR değeridir. RMR artıklarının ortalamalarının karekökü olarak bilinmektedir ve araştırma sürecinde 0.055 olarak bulunmuştur. RMR değerinin 0.080 ve aşağısında bir değere sahip olması beklenir. Yapısal eşitlik modellerinde sıklıkla kullanılan uyum indeksleri olarak ayrıca GFI, AGFI, NFI, RFI, IFI ve CFI kullanılmaktadır. Bu uyum indekslerinin AGFI için 0.085 ve üzeri bir değere sahip olması ve diğer uyum indeksler içinde 0.90 ve üzeri bir değere sahip olması modelin iyi uyum verdiği şeklinde değerlendirilmektedir. Bu kapsamda AGFI=0.96, GFI=0.97, RFI=0.98, CFI=0.99, IFI=0.99, NFI=0.97 ve NNFI=0.98 olarak bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda kurgulanan modelin tüm uyum indeks değerleri bakımından iyi ve yeterli düzeyde uyum verdiği ve onaylandığı söylenebilir. Modelin istatistiksel bakımdan anlamlı olması hipotezlerin test edilmesinde faydalanılacak tüm değerlerin kullanılabilir olduğu anlamına gelmektedir.

Tablo 4: Yapısal modelin uyum göstergeleri

İndeks	Arzulanan Değer	Araştırma modeli
χ^2/sd	$0 < \chi^2/df < 3$	0.92
RMSEA	RMSEA<0.08	0.056
RMR	(Sıfıra yakın)	0.055
CFI	CFI>0.90	0.99
GFI	GFI>0.90	0.97
AGFI	AGFI>0.90	0.96
IFI	IFI>0.90	0.99
NFI	NFI>0.90	0.97
NNFI	NNFI>0.90	0.98
RFI	RFI>0.90	0.98

Yapıların geçerlilik ve güvenilirliğini inceledikten sonra ve elde edilen katsayılara ve elde edilen değerlere göre, yapılar arasındaki etkilerin önemi incelenebilir. Değişkenlerin ve katsayıların durumu göz önüne alındığında, (Tablo 5) ve Şekil 2'de gösterilen yapının etkilerini araştırmak için hipotezler test edilebilir. Hipotezleri test etmeden önce, determinasyon katsayıları yorumlanır. Kader algısı, çiftçilerin tarım algısındaki varyansın % 17'sini ve dinî kurallar algısındaki % 12 varyansını açıklarken tarım algısı ise tarımsal üretim problemlerindeki varyansın % 31'ini ve dini tutum algısı da tarımsal üretim problemlerindeki varyansın % 6'sını açıkladığı görülmektedir (Tablo 5). Kader algısı temeline dayanan dinsel zihniyet, tarımsal üretim problemleri algısındaki varyanslar için olumlu veriler sunmuştur. Tarımsal üretim problemleri algısı din ve hayat, üretim ve sağlık, ahlak ve ekonomi, bilim ve tarımsal üretim problemleri, bereket ve din gibi zihinsel karşılaştırmalar için önemli içerikler taşımaktadır. Bu anlamda çiftçilere yöneltilen aşırı üretim ve sağlık karşıtlığında dinsel tutum, tarım algısı varyansında daha yüksek sonuçlanmıştır. Tarımsal üretim problemleri algısı, bugün dünyanın önemli sorunlarının başında gelen sağlıklı tüketimin temelinde tartışılan sağlıklı üretimde insan unsuru konusuna önemli çıkarımlar içermektedir. Teknolojik gelişmelerle birlikte tarımsal üretim problemlerinin çözümüne yönelik etik perspektifler, kader algısı temelinden başlayan bir dinsel zeminden hareketle ele alındığı görülmektedir. Yani tarım ve dini uygulamalar duyarlılığı bu anlamda bütünleşmektedir. Bunun en bariz oranını bu iki algının tarımsal üretim problemleri varyansları açıklama oranları vermektedir. Toprak, meslek ve teknoloji alt boyutlarından oluşana tarım algısı, tarımsal üretim problemlerinin % 31'ni yordamaktadır. Diğer taraftan halk inanışları, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar alt boyutlarından oluşan dini uygulamalar algısı ise tarımsal üretim problemlerinin % 6'sını yordamaktadır. Tarım algısını oluşturan alt boyutlara karşı çiftçilerin yüksek duyarlılığı, tarımsal üretim problemleri yüksek oranda yordamayla sonuçlandırmıştır. Çiftçilik faaliyetindeki dini uygulamalar algısının alt boyutu olan halk inanışlarına karşı çiftçilerin uzak mesafeleri ise anlamlı olmakla birlikte tarım algısındaki kadar yüksek oranda yordamamıştır.

Tablo 5: Hipotezler ve Yapısal Eşitlikler

Hipotezler	İlişki	Beta	Standart hata	t-değeri	p-değeri	Sonuç
H ₁	Kader algısı (FT)-> Tarım algısı (AG)	0.42	0.04	11.69	0.00	Desteklendi
H ₂	Kader algısı (FT)-> Dini tutum (ATT)	0.34	0.04	9.28	0.00	Desteklendi
H ₃	Tarım algısı (AG)-> Tarımsal üretim problemi	0.56	0.03	17.20	0.00	Desteklendi
H ₄	Dini tutum (ATT) -> Tarımsal üretim problemi (ETH)	0.25	0.04	6.72	0.00	Desteklendi

Yapısal Denklemler	
AG=0.42*FT	R ² =0.17
ATT=0.34*FT	R ² =0.12
ETH=0.56*AG	R ² =0.31
ETH=0.25*ATT	R ² =0.06

3.3.1. Hipotezler ve Yorumlar

Hipotez 1: Tablo 5'teki sonuçlarda görüldüğü üzere kader algısı değişkenleri için t değeri 11.69'dur. Bu durumda H₀ hipotezi reddedilir ve H₁ hipotezi doğrulanır. Çiftçilerin kader algısı ile tarım algısı arasında anlamlı ilişki olduğu doğrulandı ve kader algıları tarım algılamalarını anlamlı düzeyde yordamıştır.

Tarımsal faaliyetlerde üretim süreçlerinde oluşan problemlerin çözümünde yapısal eşitlik modeli, kültürel ve dinsel zeminin tespiti anlamına gelmektedir. Bu anlamda birinci hipoteze göre kader algısı, yapısal eşitlik modelinde çiftçilerin dinsel zemini için önemli bir başlangıç olarak tasarlanmıştır. Nitekim Tanrıyla kurulan ilişkinin dinsel zeminine tekabül eden kader algısı, çiftçilerin toprak, meslek ve teknoloji gibi alt boyutlardan oluşan *tarım algısı ölçeğiyle* anlamlı bir ilişki içerisinde sonuçlanmış ve bu algıyı yordamıştır. Çünkü kader algısında çiftçiler, belirsizliğe bazen de çaresizliğe karşı dinsel bir zemine tutunma anlamında kutsalla her daim zihinsel bir bağ oluşturmaktadırlar. Bundan dolayı kader algısıyla tarıma ilişkin algı arasında anlamlı ilişki çıkmış ve kader algısı tarıma ilişkin algılar için temel olmuştur.

Kader algısının anlamlı ilişkisinin olduğu ve yordadığı tarım algısı, üç alt boyuttan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla toprak, meslek ve teknoloji algısıdır. Yani çiftçilerin nasip, tevekkül gibi dinsel zemin toprak, meslek ve teknolojiye yönelik dinsel vurguyla anlamlı ilişkiye sahip gözükmektedir. Bu anlamlı ilişkiyi gündelik hayatta dinsel zihniyetin oynadığı rolde çözümleyebiliriz. Dinin olgusal olarak ne olduğu ve ne anlama geldiği üzerinde anlaşılması mümkün olmasa da din, insanın gündelik yaşamında belirleyici unsurların başında gelmektedir (Giddens, 1990, 95; Subaşı, 2004, 41-44, Polat, 2013, 1-16). Peter Ludwig Berger'e göre "din, toplumsal kurumlara ontolojik statüler vermek suretiyle onları nihai, evrensel ve kutsal bir kozmik referans çevresine yerleştirip meşrulaştırır. Daha sonra ise o, gündelik hayat içinde toplumsal olarak kurulan bu anlam dünyasının gerçekliğini koruma ve yasallaştırma işlevini yerine getirir" (Berger, 1973; a.mlf., 2011, 8-20). Bir anlam ilişkisi ve yordama unsuru olarak kader algısı, çiftçilerin kutsal bir kosmos içinde dünya kurma ve korumaya denk gelen iki adımlı yasallaştırma süreci şeklinde ifade edilebilir. Diğer taraftan çiftçilerin kader algıları, bireyin kutsalla kurduğu ilişkiyi ontolojik zemine ve elde edilen veya edilemeyen ürünleri dinsel bir söyleme çekmesi dolayısıyla önemli bir yordamadır. Kader algısı temelinde katılımcıların dini zeminin, tarımsal üretimin yapıldığı toprak, meslek ve teknolojik problemlerin çözümünde katkısının olduğu ölçülmüştür.

Hipotez özelinde tarımsal üretim süreçlerinde katılımcıların tarımda nasipten ötesi olmaz, tarım ürünlerine zarar veren sel, don, kuraklık, dolu gibi doğal afetler Allah'ın bir uyarısıdır, tarım faaliyetlerinde önce tedbir alınıp sonra Allah'a güvenilmelidir, tarımda iş kadere bırakılmaz yargılarına yüksek düzeyde dinsel farkındalığa sahip oldukları ölçülmüştür. Kader algısının tarımsal üretim sorunlarının çözümünde bir yordama ilişkisi olarak toprak, meslek ve teknoloji gibi alt boyutlardan oluşan tarım algısıyla anlamlı bir ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Yani katılımcıların aynı kader algısında olduğu gibi dinsel zeminden hareketle toprağı Allah'ın insana bir emaneti olarak görmeleri, az yerden maksimum verim ve kar elde etmenin hedeflenmesiyle doğası bozulan toprak sorununun çözümü noktasında dinsel farkındalıklara sahip oldukları söylenebilir.

Çiftçilerin mesleklerini icra ederken en önemli sermayeleri olan toprağı karşı olduğu gibi geçimlerini elde ettikleri mesleklerine karşı da yüksek düzeyde dinsel farkındalığa sahip oldukları gözlemlenmiştir. Bir yordama ilişkisi anlamında tarımsal üretim sorunlarına *çiftçilik faaliyeti helal kazancın en güzel yoludur, çiftçilik bir peygamber mesleğidir ve çiftçilikle uğraşmak bir ibadettir, çiftçilikte önemli olanın para getirmesidir, çiftçilik faaliyetlerinde danışmanlık hizmeti almak dinin emridir, insanların yapacak başka bir işleri olmadığı için çiftçilik mesleğini tercih etmektedirler ve çiftçilik ne öldürür ne güldürür* şeklinde meslek bilincine yönelik yargıların yüksek düzeyde kabul görmesi, dinsel zemine katkı sunabilir. Tarımsal üretim sorunlarının yapısal zeminini üreten teknolojik gelişmeler ve dini turum ilişkisinde ise *tarım ilaçları doğaya zarar vermektedir, tohumları bilimsel yöntemlerle geliştirmek dinen uygundur, tarımsal ürünleri çeşitlendirmek için yeni teknolojiler kullanmak dinen uygundur* yargıları yüksek yoğunlukta kabul görmüş yargılardır. Teknoloji algısında en yüksek kabulü *tarım ilaçlarının doğaya verdiği zarar ile teknolojik yenilik olsa da Allah'ın tayin ettiği rızık değişmez* yargılarının ölçülmesi tarımsal üretim sorunlarının çözümünde önemli dinsel zemin olarak yorumlanabilir.

Hipotez 2: Tablo 5'te belirtildiği gibi, kader algısı için t değeri 9.28'dir, bu nedenle H_0 hipotezi reddedilir ve H_2 hipotezi doğrulanır. Diğer bir deyişle, çiftçilerin kader algıları ile dini tutum algıları arasında anlamlı ilişki doğrulandı ve kader algıları dini tutumlarını anlamlı düzeyde yordamıştır.

Hipotez 2, tarımsal üretim sürecinde oluşan problemlere yönelik dinsel zeminin ulaşabildiği boyutları ve çeşitliliği göstermektedir. Bu anlamda Hipotez 2'ye göre kader algısı dini tutumları belirleme ölçeğini %12 oranında yordamıştır. Halk inanışları algısı tarımsal faaliyet bazında türbe ziyareti, ürünlerin zararlı haşarattan korunması niyetiyle okunmuş su veya toprak serpmek, nazar kaygısıyla mavi boncuk veya kuru kafa takmak şeklinde pratize edilen halk inanışlarıdır. Dinin kurumsal ve epistemik boyutunun dışında tecrübi alanındaki muayyen nesnelere yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişkili, büyüleyici ve korkutucu bir güç olan kutsal da (Berger, 1973, 34) dinin en önemli kategorisidir (Erdiç, 2017, 39-51). Çiftçilerin az da olsa tarımsal faaliyetlerde bu tür kült davranışlara yer vermekle birlikte kader algısı özelinde Tanrıyla kurduğu dinsel zemin, bu tür kutsallıklara karşı mesafeyi doğurmuştur. Olumlu veya olumsuz durumlarda kutsalla kurulan ilişkiye aracı olabilecek herhangi bir halk inanışı pratiğine karşı çiftçilerin mesafeleri, hem kitabi/pratik din hem de endüstrileşen meslek tarafından desteklenmiştir. Yani çiftçiler türbe ziyaretini, tarlaya okunmuş su dökmeyi ve okunmuş yumurta kabuğu atmaya tarımsal üretim sürecindeki problemlerle irtibatlandırmamaktadırlar. Kötü niyetlilerin üreteceği sorunlara karşı nazar boncuğuna az önceki pratiklere göre daha olumlu yaklaşmaktadırlar. Tarımsal üretim sürecinde duaya verilen özel önemden dolayı bu pratiklerle duayı ayırdıkları gözlemlenmiştir.

Kader algısının %12 oranda yordadığı dini tutumlar algısının bir diğer alt boyutları olan geleneksel uygulamalar ve fikh kurallar algısı ise kavramsal çerçevede kitabi dindarlık ve halk dindarlığına denk gelen din ve dinsel tipolojisine dayandırılmıştır. Bundan dolayı çiftçilerin tarımsal faaliyette dinsel zihniyetini hedefleyen ölçeğin üçüncü alt bileşeni geleneksel uygulamalar iken dördüncü aşamayı fikhî kurallar algısı oluşturmaktadır. Çalışma özelinde geleneksel uygulamalar başlığının dinin epistemik, resmi, teolojik boyutlarından ziyade gündelik hayat pratiğinde bireyin ve toplumun dünyasıyla buluşan dinselliğe denk geldiğini ifade edebiliriz. Unutulmamalı ki dinler "hiyerarşi, teoloji ve davranış bilgisini ihmal etmeksizin kişi ile Tanrı arasında gerçekleşen karşılıklı ilişkiyi koordine ederken yalnızca inanç sistemi ve metafizik duyguyla yetinmeyip bir takım davranış örüntüleriyle de kulluğun görünümüne işaret etmektedir" (Wach, 1947, 6; Giddens, 1990, 95). Hipotezin çıkarımına göre kader algısıyla ontolojik zeminde dinsel temellendirmeye sahip olan katılımcılar, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar algısında olduğu gibi gündelik hayatta da dini telkinleri kabul etmektedirler. Bu dinsel zemini örneklendirmek anlamında tarımsal üretim sürecinde kader algısının anlamsal bütünlüğe sahip olduğu dini uygulamalara ve fikhî kurallara göre katılımcılar, *tarımdan kazanılan gelirden verilen zekat malı temizlemektedir, faizli para tarımın bereketini kaçırmaz, tarımsal kredi kullanmak haramdır, tarım yapılan topraklarda din mirasta erkeğe kızın iki katını vermiştir ve tarım sigortası dine aykırı bir uygulama değildir* yargularını farklı oranlarda da olsa olumlu bulmuşlardır.

Hipotez 3: Tablo 5'te görüldüğü gibi değişken tarım algısı için t değeri 17.20'dir ve bu değere göre H_0 hipotezi reddedilir ve H_3 hipotezi doğrulanır. Çiftçilerin tarım algıları ile tarımsal üretim problemleri algıları arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna varılmış ve tarım algıları üretimsel problemlere ilişkin algılamalarını anlamlı düzeyde yordamıştır.

Hipotez 4: Tablo 5'te belirtildiği gibi, değişken dini tutum algısının t değeri 6.72'dir ve bu, H_0 hipotezin reddini ve H_4 hipotezin doğrulanmasını gösterir. Diğer bir deyişle, çiftçilerin dini tutum algısı ile çiftçilerin tarımsal üretim problemi algısı arasında anlamlı bir ilişki olduğu doğrulandı ve dini tutumları tarımsal üretim problemlerine ilişkin algılamalarını anlamlı düzeyde yordamıştır.

Hipotez 3 ve 4 tarımsal üretim problemleri ölçeği özelinde ele alınan yargılar din ve hayat, üretim ve sağlık, ahlak ve ekonomi, bereket ve din gibi zihinsel temellerde önemli tartışmalar barındırmaktadır. Çiftçilerin üretim problemleri algısı, tarıma ilişkin algılarını belirleme ölçeği ve çiftçilerin tarımsal faaliyetlerdeki dini tutumları belirleme ölçeklerinin sonuçlarıyla bağlantılı bir ölçektir. Bu iki ölçeğin alt boyutlarının sorunsal zeminine yönelik yargılarla üretim problemleri, çiftçilerin dinsel zihniyetini analiz etmek için önemli içerikler taşımaktadır. Nitekim yapısal eşitlik modelinde tarım algısı ölçeği üretim problemlerindeki varyansın %31'ini, dini tutum algısı da tarımsal üretim problemlerindeki varyansın %6,72'sini açıkladığı görülmektedir.

Tarımsal üretim sürecinde üretim problemleri algısında din ve hayat soruları diyebileceğimiz din, tarım dâhil hayatın bütününe kapsamaktadır, tarımda dini kurallara uymak işleri kolaylaştırır, insanın sadece para için tarım yapmasında dinen bir sakınca yoktur ve ürünleri ilaçlama ve toplamada zamanlamaya uymamak dine aykırıdır yargıları olumlu bulunmuştur. Bu yargılar daha önceki ölçeklerde yer alan inanç temelli tutumlarla da uyumlu sonuçlardır. Yine tarımsal üretim problemleri ölçeğinde dinsel zihniyeti veren insan ahirette sadece ibadetlerden değil yaptığı tarım işlerinin doğruluğundan da hesaba çekilecektir ve kim sağlıksız ürün yoluyla bir insana zarar verirse bu dünyada mutlaka karşılığını görür yargılarının da yüksek düzeyde kabul görmesi, dinin sadece formel ve tematik değil dinsel temelli zihniyet üretimine de işaret etmektedir. Ürünlerinin başına bir felaket geldiğinde kendilerini sorguladıklarını belirten çiftçiler hesabın hem ahirette görüleceğini hem de bu dünyada karşılığının

olabileceğine inanmaktadırlar. Bu düşüncelerin kalamî açıdan karşılık geldiği tartışma bir yana insan unsurundan kaynaklanabilecek problemler için çıkış yolu sunabileceği ihtimal dahilindedir.

Tarımsal üretim problemlerinde ön plana çıkan tarımsal üretim problemleri algısının konuları arasında teknoloji, sağlık ve din ilişkisi şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz başlıklar da söz konusudur. Literatür başlığında da belirtildiği üzere tarım sektöründe bugünün en önemli sorunu insan sağlığı konusudur. *Din tarım ürünlerini ilaçlarken akla insanların sağlıklarının gelmesini de tavsiye eder ve sağlığa zarar veren her şey haramdır* yargılarının çok yüksek düzeyde onay alması bu problemlerin aşılmasında insan unsurunda dinin de etkili olabileceğini işaret etmektedir.

Güvenli gıda ve kimyasal ilaçlama ilişkisinde belirleyici bir uygulama ise ilaçlama ve hasat etme zamanlamasının uyumudur. Katılımcılara yöneltilen sebze ürünlerini ilaçlama ve toplamada zamanlamaya uymamak dine aykırıdır yargısı yüksek düzeyde kabul görmüştür. Ürünlerin ilaçlanması, başkalarının sağlığına yönelik etiği içerirken çiftçilerin kendi sağlıklarına yönelik sorumluluklarındaki dinsel zemin de hayati öneme sahiptir. Nitekim katılımcılara yöneltilen *ürünleri ilaçlarken maske kullanmamak Allah'ın verdiği emanete aykırı davranmaktır* yargısı olumlu bulunmuştur. Çiftçilik faaliyetinde ilaçlama esnasında insan sağlığına zarar veren ilaçların doğurduğu birçok hastalık ve bu hastalıklardan dolayı vefat eden birçok insanın hikayesi vardır. İnsanların bedenlerinin emanet olması veya zamanlamaya uymayarak zarar verilmesi; yine ilaçlama esnasında bedenlerin akla getirilmesi sadece dinsel metinlerde değil tarımsal faaliyetlerle, kadim kültürde toprak ve bedenle de ilişkilendirilmiştir. Çiftçilere maske kullanım alışkanlığının kazandırılmasında bu konuda verilen eğitimler olumlu sonuçlar üretirken dinsel zemin üzerinden bu konunun vurgulanması pekiştirici bir etken olarak görülebilir. İnsanlığın yaşam kalite ve standartlarını geliştirmenin yollarını ararken bulduğu biyoteknolojik ilerlemeler, canlıların genetik yapısında; geleneksel iyileştirme teknolojisi ve doğal üreme süreçleriyle elde edilemeyen değişiklikleri doğurmuştur (Kaya vd., 2012). Katılımcılara yöneltilen tohumların genetiğini değiştirmek Allah'ın yarattığı fitratı bozar yargısının orta düzeyde bir dini farkındalıklarda ölçülmesi, bilimsel gelişmelere açık olmakla birlikte üreteceği sorunlara da dikkat edilmesini salık vermektedir.

Sonuç

Yapısal eşitlik modeli temelinde ileri sürülen hipotezlerin hepsinde anlamlı ilişki bulunmuş ve yordamıştır. Bu sonuçlara göre kader algısı tarım algısındaki varyansın % 17'sini ve dini tutum algısındaki varyansın da % 12'sini açıklamaktadır. Diğer yordayıcı değişkenler olarak tarım algısı etik problemlerdeki varyansın % 31'ini açıklarken dini tutum algısının etik problemlerdeki varyansın % 6'sını açıkladığı görülmektedir. Elde edilen bulgulardan hareketle çiftçilerde kader algısının tarım algısını ve dini tutum algısını anlamlı düzeyde yordadığı ve bu iki değişkenin de ayrı ayrı olarak etik problemler üzerinde anlamlı düzeyde yordayıcı bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Yapısal eşitlik modeline göre çiftçilerin dinsel zeminleri ve referansları, kader algısından hareketle tarım algısı, dini tutumlar ve tarımsal üretim problemleri birbiriyle anlamlı ilişkileri ölçülmüştür. Bu dinsel zemin ve birbirleriyle olan anlamlı ilişkileri, bugün çiftçilik hayatında var olan problemler için üretilebilecek çözümlere referanslar olarak görülebilir. Kader algısı özelinde çiftçilerin ontolojik zeminde kutsalla kurdukları ilişki, mesleğin doğasında var olan belirsizliğe karşı dinsel bir meşruiyet ve kabullenme işlevi görmektedir. Yine bu zemin, doğa şartlarıyla bağlantılı olan ürünleri elde etmeye veya edememeye karşı hazırbulunuşluk göstergesidir. Dinsel zemini bu şekilde ölçülen çiftçilerin toprak, meslek ve teknoloji alt boyutlu tarım algıları, değişen ve dönüşen mesleğin içeriklerine kutsal referanslar sunmaktadır. Çiftçilerin tarım algısındaki yüksek duyarlılık oranlarının, bu dinsel zemin ve gündelik gerçeklikten kaynaklandığı söylenebilir. Kader algısı temelinde var olan dinsel zemin aynı şekilde halk inanışları, geleneksel uygulamalar ve fikhî kurallar alt boyutlu dini tutumlar algılarını da etkilemektedir. Tarım ve geleneksel uygulamalar algıları ise hem çiftçiliğin hem de mesleğin sosyal hayatla buluşan tarımsal üretim sorunlarına yönelik dinsel içerikler sunmuştur. Bu ilişki, var olan problemlere üretilecek çözümlere referans sunmanın yanında her işte olduğu gibi çiftçilik mesleğinde de insan unsuruna yönelik politikalara kaynaklık edebilir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan. "Türkiye'de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Fakültesi Dergisi* 21/1-2 (1963), 1-39.
- Albayrak, Ahmet vd. "Dua Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 365-372.
- Alhamidi, Sameer K. vd. "The Cultural Background Of The Sustainability Of The Traditional Farming System İn The Ghouta, The Oasis of Damascus, Syria". *Agriculture and Human Values* 20 (2003), 231-240.
- Berger, Peter Ludwig - Berger, Brigitte. *Sociology: A Biographical Approach*. New York: Basic Books, 1972.
- Berger, Peter Ludwig. *Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Media Press, 2011.
- Berger, Peter Ludwig. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books, 1973.
- Berry, Wendell. *The Unsettling of America*. Berkeley: Counterpoint Press, 2015.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru Folklor*. İstanbul: Bilgesu Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Alfa Yayınları, 2004.
- Bozkurt, Veysel. *Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm*. Bursa: Aktüel Yayınları, 2005.
- Byrne, Barbara M. *Structural Equation Modeling with Lisrel, Prelis, And Simplis: Basic Concepts, Applications and Programming*. New York: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1998.
- Cardoso, Sarika P. - Harvey, James. "Ethical frameworks and farmer participation in controversial farming practices". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 25/3 (2012), 377-404
- Çıplak, Nilgün. "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)* 15 (2004), 103-125.
- Çokuysal, Burçin. "Sürdürülebilir Tarım ve Gıda Üretiminde Etik İnkilemleri Anlamanın ve Tartışmanın Önemi". *Türkiye Biyotetik Dergisi* 7/3 (2020), 114-123.
- Diñer, Ömer - Fidan, Yahya. *İşletme Yönetimi*. İstanbul: Beta Yayınları, 1996.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Ekici, Metin - Fedakar, Pınar. "Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu". *Milli Folklor Dergisi* 104 (2014), 40-50.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History*. New York: Harper, 1959.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Erdiç, Şaban. "Bir İnşa Süreci Olarak Fenomenolojik Perspektifte Kutsal ve Kutsallaşma -Ziyaret Fenomeni Örneği". *Milli Folklor* 29/114, (2017), 39-51.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Halk İnanışları". *Halk İnanışları: Grafiker El Kitabı*. ed. Durmuş Arık -Ahmet Hikmet Eroğlu. 20-39. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press: Polity Press, 1990.
- Günay, Ünver vd. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Günden, Cihat - Miran, Bülent. "Yeni Çevresel Paradigmaya Ölçeğiyle Çiftçilerin Çevre Tutumunun Belirlenmesi: İzmir İli Torbalı İlçesi Örneği". *Ekoloji* 18/69 (2008), 41-50.
- Hall, Richard H. *Occupations and Social Structure*. New Jersey: Prentice Hall, 1975.
- Harmancı, Meriç. "Kutlu Başlangıçtan Ebedi İstirahatgaha: Türk Tasavvuf Edebiyatı Toprak Algısı". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13 (2014), 23-38.
- James, Harvey S. "On Finding Solutions to Ethical Problems In Agriculture". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 16 (2003), 439-457.
- Kaya, Ercan vd. "Üniversite Öğrencilerinin Genetiği Değiştirilmiş Gıda Ürünlerine Bakışı". *Iğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/3 (2012), 55-60.

- Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Olarak Dua ve ibadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Ekev Akademik Dergi* 9/24 (2005), 11-32.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 12. Basım, 2016.
- Levis, Roy – Maude, Angus. *Professional People*. London: Phoenix House, 1952.
- Macit, Mustafa. *Erzurum Kırsalında "Çalışmay"la İlgili Tutumlar ve Din*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim, 5. Basım, 1996.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay–Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Monangi, Freddy S. –Balınt, Peter J. "Prayer Behavior in Rural Kilimanjaro, Tanzania" *Journal for the Scientific Study of Religion* 53/4 (2014), 760-774.
- Neff, Walter S. *Work and Human Behavior*. New York: Atherton Press, 1968.
- Özel, Mustafa. *Stratejik Yönetim ve Liderlik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Paterson, John L. *Geography And Religion, Agriculture And Stewardship: The Practice Of Agricultural Stewardship the Christian Farmers Federations of Canada*. Columbia: University of Biritish, PhD Thesis, 1998.
- Sanford, A. Whitney. "Why We Need Religion To Solve The World Food Crisis". *Zygon* 49/4, 2013.
- Seçer, İsmail. "Ergenlerde Obsesif Kompulsif Bozukluk ile Anksiyete Duyarlılığı Arasındaki İlişkinin Yapısal Eşitlik Modeli ile İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014), 369-382.
- Stock, Paul V. "Good Farmers' as Reflexive Producers: an Examination of Family Organic Farmers in the US Midwest", *Sociologia Ruralis* 47/2, (2007), 83-102.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Tekin, Mustafa. *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2012.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. London and New York: Routledge, 1947.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essay in Sociology*. Ed. Hans H. Gerth–Charles Wright Mills, New York: Oxford University Press, 1946.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translation: Talcott Parsons, New York: e Taylor & Francis, 2005.
- Yalçın, Mine – Boz, İsmet. "Kumluca İlçesinde Serada Üreticilerin Kullandıkları Bilgi Kaynakları", *Bahçe Dergisi* 36/1-2, (2007), 1-10.
- Yılmaz, Veysel – Çelik, H. Eray. *Lisrel 9.1 ile Yapısal Eşitlik Modellemesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

ÇIKAR ÇATIŞMASI OLMADIĞINA DAİR YAZAR BEYAN FORMU

ÇIKAR ÇATIŞMASI OLMADIĞINA DAİR YAZAR BEYAN FORMU

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Bahset Karşlı – Süleyman Karaman
Finansman / Funding	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için TÜBİTAK'tan dış fon aldıklarını kabul ederler. / <i>The authors acknowledge that they received external funding from TÜBİTAK to support of this research.</i>
Yazar Katkıları / Author Contributions	<p>Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>: BK (%50), SK (%50)</p> <p>Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>: BK (%50), SK (%50)</p> <p>Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>: BK (%50), SK (%50)</p> <p>Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i>: BK (%50), SK (%50)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i>: BK (%50), SK (%50)</p>
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / <i>The authors declare that they have no competing interests.</i>

Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları

Discussions Around Legitimacy of the Istihsân's Definitions in the Early Period

Abdulguid Aykul

Ar. Gör. Dr. Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Research Assistant, PhD, Kocaeli University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Kocaeli, Türkiye

maykul8210@hotmail.com orcid.org/0000-0001-9012-6341

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 10 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 173-190

Cite as/Atıf: Aykul, Abdulguid. "Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları [Discussions Around Legitimacy of the Istihsân's Definitions in the Early Period]." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 173-190. <https://doi.org/10.18505/cuid.1071242>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Abdulguid Aykul).

Discussions Around Legitimacy of the Istihsân's Definitions in the Early Period

Abstract: In legal methodology (usul al-fiqh), the problem of the defining istihsân and the legitimacy of its definition is among the critical discussion topics. To overcome the rigorism of law, istihsân was used by the founder scholars of Ḥanafî school of law and Malik b. Anas (d. 179/795)- however this use received various objections. Although the Mâlikî scholars also used istihsân strong criticisms of istihsân have been directed on the Ḥanafîs. After the severe criticism of Muḥammad b. İdrîs al-Shâfi'î (d. 204/820), the Ḥanafî scholars carried out various intellectual activities to define istihsân and to prove that it is legitimate. This process -which started especially with Abû'l-Ḥasan al-Karkhî (d. 340/952) and Abû Bakr al-Râzî al-Jaṣṣâs (d. 370/981), revealed a rich accumulation with the contribution of the legal theorists in other school of laws. It is known that al-Karkhî's definition of istihsân has become widespread among the legal theorists, and the legitimacy of istihsân in the works of legal theory was based on his definition. Al-Karkhî's considerations on the legalitcamy of using istihsân can be traced in his student al-Jaṣṣâs, in the following centuries, Abû Zayd al-Dabûsî (d. 430/1039), Abû l-'Usr al-Bazdawî (d. 482/1089) and Shams al-Aimma al-Sarakhsî (d. 483 /1090)'s works. Al-Jaṣṣâs' explanations on the legitimacy of istihsân begin with the criticism of Imam al-Shâfi'î's against istihsân. He provides the proof of legitimacy for istihsân in divided two sub-headings. Al-Jaṣṣâs, who deals with istihsân in two parts as word and meaning, argues that there is no disagreement about the use of istihsân and that all mujtahids accept istihsân, and even Imam al-Shâfi'î, who opposes to the use of istihsân, employs istihsân in this sense. The type of istihsân on which there is a deabte is the istihsân used in relation to its meaning. Al-Jaṣṣâs states that this use is a qiyas operation; he justifies his point of view by referring to the works of Muḥammad b. Hasan al-Shaybânî (d. 189/805). Indeed, when we look at how Imam Muḥammad explained the istihsân's examples in his works, it is seen that there are two conflicting juristic analogy (qiyas) made in many examples. Moreover, Imam Muḥammad openly considered some types of istihsân part of qiyas by stating that some examples "can be included in this type of istihsân." Ḥanafî scholars wanted to break the hostile atmosphere toward-istihsân by defining and evaluating the istihsân in a way that their opponents could accept. The definition of Istihsân "to abandon the judgment given to similar ones due to stronger evidence." has been generally accepted. In this definition, istihsân is defined by associating with qiyas, and referred to an istihsan that is presented as the more substantial evidence, and qiyas is the weaker evidence. Although it is appropriate to define istihsân in relation to qiyas, the claim that in the definition istihsân is put in stronger place than qiyas might casuse to some the contradictions- in particular when the example's of Imam Muhammad are taken into consideration. Because in most cases, when qiyas conflicts with istihsân, istihsân is taken. But in an opposite case, qiyas might be taken. Apart from these, there are examples of the types of istihsân that al-Karkhî has classified in the works of Imam Muḥammad, but sometimes there are also strange situations such as taking the qiyas by istihsân. This also means that the term is not sufficiently defined. The negative attitude towards istihsân in some Shâfi'î circles and the criticisms against the legitimacy of istihsân continued in the works of the fiqh method. Istihsân is defined as making a judgment without evidence by Shâfi'î circles. Therefore, they did not accept the abandonment of qiyas, which is a sharî proof, because of istihsân, which is a non-sharî notable proof. Based on the examples given by the users of istihsân, Ibn Ḥazm (d.456/1064), one of the *Zāhirîtes*, claims that istihsân opens the door to arbitrariness. According to him, a situation that is accepted as istihsân according to Ḥanafîs can be taken as istihsân according to Mâlikîs. This creates an apparent contradiction. There are some valid points in the assessment of Ibn Ḥazm. Because while it is seen that the istihsân of Mâlikîs is criticized in Imam Muḥammad's book named *al-Ḥujjah 'alā Ahl al-Madīnah*, it can be also found that the istihsân of Ḥanafîs is charged in the works of Abû'l-Walîd Sulaymân al-Bâjî (d. 474/1081), one of the Mâlikîs. The criticism toward istihsân was continued by Shâfi'îs such as *Abû Ishâq al-Shīrāzī* (d. 476/1083), Imam al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) and Abû Ḥamid al-Ghazālî (d. 505/1111). While al-Juwaynî sees istihsân as a method based on the lust of the soul, not istinbat/legal deduction, al-Ghazālî understands istihsân as a personal comment. The main reason for the negative attitude towards istihsân is that the content based on the definitions, has been neglected most of the time. However, when we look at the works of Imam Muḥammad, it can be seen that there is a proof of istihsân contrary to what is believed-and that this can be sometimes a work, sometimes a necessity, sometimes another comparison, or sometimes a custom.

Keywords: Fiqh, Usûl al-Fiqh, Qiyas, Istihsân, Definition, Muḥammad b. Hasan al-Shaybânî.

Erken Dönemde İstihsân Tanımları Etrafında Oluşan Meşrûiyet Tartışmaları

Öz: İstihsânın tanımı ve meşrûiyeti problemi, fıkıh usûlünün önemli tartışma konularından biridir. Hanefî kurucu imamları ile İmâm Mâlik'in (ö. 179/795), hukukun katılığını gidermek için kullanmış olduğu bu yönteme, ilk dönemlerden itibaren çeşitli itirazlar yönelmiştir. Malikiler de istihsânı kullanmasına rağmen, istihsâna yönelik ağır eleştiriler Hanefîler üzerine yoğunlaşmıştır. İmam Şafî'nin (ö. 204/820) ağır eleştirisi sonrasında Hanefî usûlcüler, istihsânı hem tanımlamak hem de meşrû olduğunu kanıtlamak için

çeşitli ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Özellikle Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebü Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ile başlayan bu süreç, diğer mezhep usûlcülerinin de katkısıyla zengin bir birikimi ortaya çıkarmıştır. Kerhî'nin istihşân tanımının, usûlcüler arasında şöhret bulduğu ve usûl eserlerinde istihşânın meşruiyetinin bu tanım üzerinden yapıldığı görülmektedir. Kerhî'nin istihşânın meşruiyetine yönelik değerlendirmeleri, öğrencisi Cessâs ile sonraki asırlarda Ebü Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) tarafından da devam ettirilmiştir. Cessâs'ın istihşânın meşruiyetine yönelik açıklamaları ise İmam Şâfiî'nin istihşân aleyhine yönelik sözlerinin eleştirisi ile başlar. O, istihşânı temelde iki alt başlığa ayırarak, meşruiyet delillendirmesi yapar. İstihşânı lafız ve mâna olmak üzere iki kısımda ele alan Cessâs, lafzî olarak istihşânın kullanılmasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, bunu bütün müçtehitlerin kabul ettiğini, dahası istihşâna karşı olan İmam Şâfiî'nin bile bu anlamdaki istihşânı kullandığını söyler. Ona göre üzerinde tartışma olan istihşân türü ise ikinci kısımdaki; yani mana itibarıyla olan istihşândır. Cessâs, bu kısmın da esasında kıyas amelîyesi olduğunu, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerine gönderme yaparak ispata çalışır. Gerçekten de İmam Muhammed'in eserlerinde, istihşânın kullanım alanlarına bakıldığında, pek çok yerde çatışan iki kıyasın varlığı görülmektedir. Dahası İmam Muhammed, bazen "istihşânın bu türü kıyasa dahildir." diyerek açıkça istihşânın -en azından bazı türlerini- kıyas içerisinde değerlendirmiştir. Hanefî usûlcüler, istihşân tanım ve değerlendirmelerini, muarızlarının da kabul edebileceği şekilde yapmak suretiyle istihşâna yönelik olumsuz havayı kırmak istemişlerdir. İstihşânın "Daha güçlü delil sebebiyle benzerlerine verilen hükümden vazgeçmektir." şeklindeki tanımı genel kabul görmüştür. Burada istihşân, kıyas ile ilişkilendirerek tanımlanmış; güçlü olan delile istihşân, zayıf olan delile ise kıyas denilmiştir. İstihşânın kıyas ile ilişkilendirilerek tanımlanması isabetli olmakla birlikte, yine bu tanımlarda istihşânın kıyastan daha güçlü olduğu tezi, İmam Muhammed'in istihşâna dair verdiği örneklerle birlikte değerlendirildiğinde, zaman zaman tanım ile tanımlanan arasında tezatlar oluşturmaktadır. Zira çoğu durumda kıyas ile istihşân çatıştığında, istihşân alınmakla birlikte, tam tersi durumun; yani kıyasın alındığı durumlar da olabilmektedir. Bunlardan başka İmam Muhammed'in eserlerinde, Kerhî'nin de tasnifini yaptığı istihşân çeşitlerine yönelik örnekler bulunmakla birlikte, bazen kıyasın istihşânen alınması gibi garip durumlar ile de karşılaşmaktadır. Bu da zikri geçen tanımların "efrâdını câmî, ağıyârını mâni" olmadığı anlamına gelir. İstihşâna yönelik menfi tutum, bir kısım Şâfiî çevrelerde devam etmiş, istihşânın meşrûiyetine yönelik eleştiriler fıkıh usûlü eserlerinde varlığını sürdürmüştür. İstihşân, Şâfiî çevrelerce "delilsiz hüküm verme" olarak tanımlandığından, şer'î bir delil olan kıyasın şer'î olmayan -Gazzâlî'nin deyimi ile mevhum- bir delil olan istihşân sebebiyle terkedilmesini kabul etmemişlerdir. Zâhirîlerden İbn Hazm (ö.456/1064) ise istihşânın keyfiliğe kapı araladığını, istihşânı kullananların verdiği örnekler üzerinden iddia eder. Ona göre, Hanefîlerin istihşân olarak kabul ettiği bir durumu, Mâlikîler istikbah olarak kabul edebilmektedir. Bu da apaçık bir çelişkiyi doğurmaktadır. İbn Hazm'ın bu değerlendirmesinin haklılık tarafı yok değildir. Zira İmam Muhammed'in *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne* isimli eserinde, Mâlikîlerin istihşânının eleştirildiği görülürken, Mâlikîlerden el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) eserlerinde Hanefîlerin istihşânının eleştirildiği görülmektedir. İstihşân eleştirisi, Ebü İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Şâfiîler tarafından da devam ettirilmiştir. Cüveynî, istihşânı istinbâta değil, nefsin şehvetine dayanan bir yöntem olarak görürken, Gazzâlî, istihşânı indî yorum olarak görür. İstihşâna karşı olumsuz tavrın temel sebebi, kanaatimizce, tanımlar üzerinden yürütülmüş, içerik çoğu zaman ihmal edilmiştir. Oysa İmam Muhammed'in eserlerine bakıldığında, istihşânın sanılanın aksine bir aslının bulunduğu, bu aslın bazen bir eser, bazen bir zaruret, bazen başka bir kıyas, bazen de örf olduğu görülür.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kıyas, İstihşân, Tanım, İmam Muhammed.

Giriş

İlk dönemlerden itibaren fakihlerin zihnini kurcalayan önemli meselelerden birisi delillerin çatışması durumunda ne gibi bir tavır takınılacağı sorunudur. Hukuk literatüründe *teâruzu'l-edille* olarak adlandırılan bu sorun, İslam hukuk düşüncesinin Irak ve Hicaz olmak üzere iki ana omurgasını oluşturan merkezde bazen birbirinden farklı çözüm yollarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Şer'î delillerin Kur'ân, sünnet, icmâ' ve kıyas olması üzerinde bir ittifaktan söz edilebilirse de bu dört delil dışında kabul edilen esaslar hukuk ekollerine göre farklılık arz etmektedir. Bazıları istihşânı meşrû bir delil olarak alırken, bazıları istislahî, diğer bazıları ise bölgesinin uygulamasını esas alarak fikhî problemlere çözüm bulmaya çalışır.

Bazen mezhepler arası ortak kabul edilen *aslın* teferruatına yönelik de ihtilaflar meydana gelmiştir. Kur'ân'ın aynı konu üzerindeki farklı hükümleri tahsis ve nesh gibi yöntemlerle çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Sünnet için de benzer durumların yaşandığı, sünnet konusunda aynı zamanda isnâdın güvenilirliği ile ilgili de tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Kur'ân ile sünnetin teâruzu durumunda ise ehl-i hadîs ve ehl-i re'yi oluşturan hukukçular birbirlerinden farklı yöntemler kullanmışlardır. Kur'ân'ın umûmunun kat'î olduğunu, onu ancak meşhur veya mütevâtir sünnetin tahsis edeceğini söyleyen re'ye ekolüne karşılık; Kur'ân'ın umûmunun da zannî olduğunu, dolayısıyla âhad haberlerin de bu umûmu tahsis edeceğini söyleyen ehl-i hadîs

bulunmaktadır. Bu ihtilaf neticesinde Hanefiler, Kur'ân'ın umûmuna göre hareket etme eğilimindeyken ehl-i hadîs, âhad habere göre hareket etme eğiliminde olmuştur. Buna karşın Hanefiler, Kur'ân nassının mütevâtir ve meşhur sünnet ile tahsisine kâni olmuşken (zaten Hanefiler farklı zamanlarda meydana gelen tahsisi nesh kabul ederler) İmam Şâfiî ile bazı Şâfiîler bu ikisi arasında neshin vukunu kabul etmez.¹

Yukarıda da ifade edildiği üzere *edille-i erbaa* hakkında hukukçular arasında nispeten bir birliğin bulunduğu söylenmelidir.² İmam Şâfiî (ö.204/820) Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medîne'si ile özellikle Hanefilerin sıkça kullanmış olduğu istihâna ağır eleştirilerde bulunmuştur. İstihânın keyfilik (telezzüz) olduğunu düşünen Şâfiî, istihânı "herhangi bir kaynağa dayanmadan hüküm vermek" olarak tanımlar. Ona göre fetva, ancak nassa ve naslara dayanan kıyasa göre verilmelidir.³ Şâfiî sonrasında istihân yapanın yeni bir şeriat uydurduğu, kafir olacağı,⁴ istihânın hevâ, hevese uymak ve dalâlet olduğuna⁵ dair ifadeler istihân karşıtlığının şiddetinin - azınlık bir grupta- artarak devam ettiğini göstermektedir. Buna karşın özellikle Hanefî usûlcüler tarafından istihânın tanımı ve kaynak değerine yönelik yapılan ilmi faaliyetler neticesinde istihânın "delilsiz hüküm verilmesi" demek olmadığı, bilakis şer'î delillerden birisi olarak kabul edilmesi gerektiğine vurgu yapılarak istihân müdafaa edilmeye çalışılmıştır. Gerçekten de Kerhî (ö. 340/952) ve akabinde Cessâs'ın (ö. 370/981) yoğun ilmi gayretleri neticesinde istihâna şer'î bir çerçeve çizilmiş, tanımı ve kapsamı belirlenmiş ve seleften örnekler ile meşrûiyetine dair argümanlar ortaya konulmuştur. Daha sonraki usûlcüler de Kerhî ve Cessâs'tan tevarüs edilen bu ilmî halkaya katkıda bulunmuşlardır. Şükrü Özen, *Hicrî II. Yüzyılda İstihân ve Maslahat Kavramları* adlı çalışmasında bu durumu Kerhî ve dönemin diğer fakihlerinin, istihân nedeniyle Ebu Hanife'ye ve kendilerine yönelen ağır psiko-sosyal durumu dağıtmak, bir diğer deyimle kamuoyu baskısını hafifletebilmek uğruna bu kavrama genelde herkesin kabul ettiği anlamlar yüklemeye çalışması içinde bulunmuş olabileceklerine bağlar. Zira ona göre mezhep imamlarından istihâna dair herhangi bir tanım aktarmamıştır. Sonraki alimler ise tahric metoduyla Ebu Hanife'nin metoduna ulaşmaya çalıştıklarından yorumlarına metin dışı tesirlerin girmiş olabilir.⁶

Cessâs'ın ve sonraki usûlcülerin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de muhaliflerinin istihânı anlamamış olduğuna dair iddiadır. Cessâs'a göre Şâfiî istihânı anlamadığı veya ashabın (Hanefilerin) ifade ettiği şeyi tam olarak kavrayamadığı için istihânın "delilsiz olarak hüküm vermek" olduğu kanaatine sahip olmuştur. Bu itibarla Cessâs eserinde, istihânın mevcut asıllardan nereye oturtulduğuna dair zengin malzeme sunar. Cessâs'la başlayan ve daha sonra pek çok usûl eserinde görülen istihânın temelde iki alt başlığa ayrılarak incelenmesi, istihânın kabul edilmesi gereken bir delil olmasına yönelik bir çalışmadır. Hanefî usûl eserlerinin pek çoğunda, istihân konusuna, önce muhaliflerin görüşlerine yer verilerek girilir ve ardından meşrû olduğu ispat edilmeye çalışılır.⁷

Cessâs'tan itibâren istihân, mâna ve ibâre (lafız) olmak üzere iki alt başlıkta ele alınmış ibâre konusunda herhangi bir ihtilafın bulunmadığı söylenmiş, tüm şer'î hükümlerin aynı zamanda güzel olduğundan hareketle istihânın kelime manasına uygun

¹ Cüveynî, Sem'ânî ve Gazzâlî gibi Şâfiîler Kur'ân'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kur'ân'ı neshine kâni olmuşlar. bk. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/253-254; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/386-387; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimâşk/Beyrut: Dârü'l-fikr/Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 387-388. Hatta Cüveynî, İmam Şâfiî'yi şiddetle eleştirmiştir. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/253-254; Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 56-57.

² Her ne kadar kıyasa yönelik ilk dönemdeki menfi tutum zamanla değişmiş olsa da hicri üçüncü yüzyılda Nazzâm ve Davud ez-Zâhirî gibi mütekellim ve fakihler kıyas aleyhine görüş belirtmişlerdir. Zâhirîler İmam Şâfiî'nin istihân aleyhine olan ifadelerinden kıyasın da nasiplenmesi gerektiğini düşünür. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alf er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 4/226.

³ Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 507, 508.

⁴ Bu iki ifade de İmam Şâfiî'ye nispet edilerek sonraki dönem eserlerinde yer almıştır. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 171; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Dârü'l-Kütüb, 1994), 8/96.

⁵ Ebû Muhammed Alf b. Ahmed b. Sa'îd el-İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1926), 7/17.

⁶ Şükrü Özen, "Hicrî II. Yüzyılda İstihân ve Maslahat Kavramları", *Marife Dergisi* 3 (1) (Bahar 2003), 41. Ancak Özen'in değerlendirmesinde tanım açısından olmasa da içerik açısından bazı hataların olduğu söylenmelidir. Çünkü Kerhî'nin istihânı tasnifi, İmam Muhammed'in eserlerinde zikretmiş olduğu örneklerle uygun düşmektedir. Dahası aşağıda da görüleceği üzere İmam Muhammed'in Medine alimlerini istihânın kullanışı ile ilgili eleştirisi de istihânın meşrûiyetinin sonradan kazanılmış olma ihtimalini azaltır.

⁷ bk. Ebû Zeyd Abdillâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halîf Muhyî'd-dîn el-Meys (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 404; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 436.

olarak değerlendirme yapılmıştır. Zira istihsânın bu (lafzî) tanımı tüm hukukçular tarafından kullanılmış ve kabul edilmiştir. Hanefî ve Mâlikî bazı usûl eserlerinde, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) istihsânı çokça kullandığı, İmam Şâfiî'nin de boşanmış kadınlara verilen müt'a⁸ konusunda "elli dirhem olmasını istihsân ediyorum" demesi gibi pek çok örnek muarızlara karşı öne sürülmüştür.⁹ Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da (ö. 458/1066) istihsânın kelime manası, yani ibâresi ile ilgili Kur'ân, sünnet ve seleften örnekler verir. Ona göre gerek İmam Mâlik ve gerekse de İmam Şâfiî istihsânı kullanmıştır.¹⁰ Bir diğer Hanbelî hukukçu Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî de (ö. 510/1116) ibâre konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını söyler.¹¹ Her üç müellif de kıyasın katı sonuç vermesi durumunda istihsân yapılmasını tavsiye eden İyâs b. Muaviye'nin¹² (ö. 122/740) sözünü naklederek selefin de istihsânı meşrû olarak gördüğünü kanıtlamaya çalışır.¹³ Serahsî de (ö. 483/1090) İmam Şâfiî'nin pek çok yerde *estehibbu* kelimesini kullandığını, oysa *istihsân* kelimesinin *istihbâb* kelimesinden daha fasih ve şer'î ibârelere daha uygun olduğunu ifade ederek istihsân lafzıyla ilgili genel bir kabulün bulunduğunu söyler.¹⁴

Ülkemizde istihsân ile ilgili pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte çoğunlukla istihsân, türleri üzerinden açıklama yoluna gidilmiştir. Muharrem Önder'in *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulanması* adlı çalışmasında, istihsânın tanım ve değerlendirmesi daha çok usûl eserlerinden hareketle yapılmış, Kerhî'nin istihsânın kısımları ile ilgili tasnifi esas alınarak istihsân türleri hakkında bilgi verilmiştir.¹⁵ Bu çalışmalar içerisinde Şükrü Özen'in *Hicri II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları* adlı makalesi ayrı bir öneme sahiptir. Özen, makalesinde istihsânın terimleşme sürecini kronolojik olarak ele almış ve akabinde, yapılmış olan istihsân tanımlarını toplu olarak vermiştir. İlk dönem eserlerindeki istihsân örneklerine çok fazla yer vermemesi ve bu örnekler üzerinden istihsân tanımlarını değerlendirmemesi çalışmanın bir eksikliği olarak görülebilir.¹⁶ Adem Çiftci tarafından kaleme alınan *Hanefî Mezhebi'nin Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsâna Yaklaşımı* adlı çalışmasında, kıyası çokça kullanması ile tanınan kurucu imamlardan İmam Züfer'in istihsân anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışmada, Züfer'in Hanefî imamları arasında istihsâna karşı en mesafeli duranı olduğu, kıyasa sıkı sıkıya bağlı olan Züfer'in kıyas ile amel etmemenin bir gerekçesi olan istihsânı çok nadir kullandığı üzerinde durulmuştur.¹⁷

Bizim bu çalışmamız ise beşinci yüzyıla kadar yapılmış bazı istihsân tanımlarının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerinde özellikle de *el-Asl* isimli eserinde izlerini sürmeyi ve bu tanımlarla İmam Muhammed'in kullanmış olduğu istihsânı karşılaştırmayı ve gerektirdiğinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda öncelikle istihsân tanımlarını verip sonraki yüzyıllarda çıkan istihsân tanımlarının bu kavramı ilk kullananlar tarafından ortaya konulan fikhî birikime uygun olup olmadığı tartışılacak ve nihayetinde tanımlardaki eksiklik ve farklılıklar belirtilecektir. Her bir başlık altında istihsânın tanımı, usûlcüler tarafından bu tanıma yönelik eleştiriler ve kendi değerlendirmelerimiz bulunmaktadır.

1. İstihsânın Kıyas ile İlişkilendirilerek Tanımlanması ve Değerlendirilmesi

İstihsân, sözlükte güzel ve uygun görmek anlamında olup çirkin ve kötü görmek anlamlarına gelen *istikbâhın* zıddı olarak kullanılmıştır. Kerhî istihsânı, "bir hükmü ondan daha kuvvetli bir hüküm sebebiyle terk etmektir. Şayet bu ikinci hüküm olmasaydı

⁸ Müt'atü't-talâk, "boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhı takiben temas olmadan boşanan kadına verilecek maddî desteği ifade eder." bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174.

⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/229.

¹⁰ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Halef Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 1990, 5/1607.

¹¹ Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, thk. Muftî Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. 'Alî b. İbrâhîm (Cidde: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve 'ihyâ't-Turâsi'l-İslâmî, 1985), 4/90.

¹² "Emeviler dönemi Basra kadılığı yapmış olan İyâs b. Muaviye özellikle kaza konusunda adaleti ve feraseti ile tanınmıştır. Kadılığı sırasında adalete önem verdiği, şahitlerin güvenilir olmasına dikkat ettiği, davaları uzatmadan isabetli kararlarla sonuçlandırdığı, bazı kararlarının sonraki uygulamalara örnek teşkil ettiği kaydedilmektedir." bk. Ahmet Ağırakça, "İyâs b. Muaviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/498.

¹³ «فيسوا القضاء ما صلح الناس، فإذا فسدوا فاستحسنوا» (insanlar dürüst olduğu müddetçe kaza konusunda kıyas yapınız. Eğer insanlar bozulursa bu takdirde istihsâna başvurun.) bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 4/229; Ferrâ, *el-Udde*, 5/1605; Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 4/90.

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 437.

¹⁵ bk. Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulanması* (Hikmetevi, 2014), 193-292.

¹⁶ bk. Özen, "Hicri II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları", 31-57.

¹⁷ Bununla birlikte istihsânı da reddetmez. Adem Çiftci, "Hanefî Mezhebi Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihsâna Yaklaşımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 (1) (Haziran 2017), 133.

ilk hüküm sabit kalmaya devam edecekti.” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸ Hanbelilerden İbn Şihâb el-Ukberî (ö. 428/1037) ile Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da istihsânı, “bir hükmü ondan daha evla bir hüküm sebebiyle terk etmek” olarak tanımlar.¹⁹

Kelvezânî bu tanımlarda ifade edilen “daha güçlü hüküm sebebiyle” ifadesini eleştirerek tanımlardaki yanlışlığa işaret eder. Ona göre böyle bir tanım hiçbir şey ifade etmez. Çünkü “hükümler arasında bir kısmı diğer kısmından daha evladır veya kuvvetlidir şeklinde bir niteleme yapılamaz. Zira kuvvetlilik nitelendirmesi delile göre yapılır. Delillerin sıralaması ise şeriatte bellidir.”²⁰ Mâlikîlerden İbn Huveyz Mendâd (ö. 400/1010) ile Ebû'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081) istihsânı, “iki delilden kuvvetli olanın alınması” şeklinde tanımlayarak kuvvetlilik ve zayıflığı delile hasretmişlerdir.²¹

İstihân tanımlarında geçen “daha güçlü olan delilin veya hükmün alınması” ifadesi ile çoğunlukla kıyasın terkedilmesi anlaşılır.²² Bu da istihsân tanımlarının kıyas ile ilişkilendirilmesine zemin hazırlamıştır. İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Asl* isimli eserinin pek çok yerinde “istihsânı alıyor kıyası terk ediyoruz” (ناخذ الاستحسان ونُدع القياس) ifadelerini görmek mümkündür. Buna rağmen ne Ebû Hanîfe (ö. 150/767), ne Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ne de İmam Muhammed istihsânı tanımladığı bilinmemektedir. İstihâna dair ilk tanım yukarıda da geçtiği üzere Kerhî'ye aittir. Hanefîlerden Ebû'l-Usr el-Pezdevî (482/1089)'nin usûl eserinin şârihi Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Kerhî'ye ait olan yukarıdaki tanımdan başka bir tanım daha verir. Bu tanıma göre istihsân, “insanın bir meselede, daha güçlü bir gerekçe sebebiyle benzerlerine vermiş olduğu hükümden vazgeçip başka bir hükme dönmesidir.”²³ Bu tanımda her ne kadar açıkça ifade edilmese de “benzerlerine verilmiş olan hüküm” ifadesi ile kıyasa göndermede bulunulmuştur. Günümüzde de pek çok akademisyen istihsânı kıyas ile tanımlama gereği duymuştur. Boynukalın'a göre çoğu yerde istihsân başka bir kıyasa dayanmaktadır. “Bir fer'in kendisine benzediği iki ayrı aslın bulunduğu durumlarda fer' bu iki asıldan birine kıyas edilebilirse de genellikle daha çabuk akla gelen ve tercih edilmeyen benzetmeye kıyas, daha çok düşünmeyi gerektiren veya daha mâkul olan asla kıyas yapmaya ise istihsân denilmektedir.”²⁴

Kerhî'nin öğrencisi olan Cessâs'ın istihsân savunusunun temeli de kıyas üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim o istihsânı, “kıyası ondan daha evla olan bir şey için terk etmektir” diye tanımlar.²⁵ Cessâs'ın istihsânın tanım ve meşrûiyetine yönelik açıklamaları kendisinden sonra Hanefî çevrelerce kabul edilmiş ve Hanefî usûl eserleri onun bu değerlendirmeleri çerçevesinde istihsânı açıklamışlardır. Cessâs'tan sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ise istihsânı, “iki kıyastan evla olanıdır” diye tanımladıktan sonra, istihsânın celi kıyasa muarız olan bir delil türünün adı olduğunu söyler.²⁶ Ona göre “şer'î illetlerin bir kısmı diğerinden daha belirgindir. Hanefî uleması zahir olanlarına kıyas; batın olanlarına ise istihsân adını vermiştir. Hanefîler, mananın kuvvetine göre tercih yapıldığının bilinmesi için bazen kıyası bazen de istihsânı almışlar.”²⁷ Serahsî ise Cessâs'tan mülhem olarak fukaha nezdinde istihsânın iki kullanımının bulunduğunu söyler: Birinci kullanımı, boşanmış kadına verilecek olan müt'a ve çocuğun bakımının örfe göre yapılması gibi şeriatın insanların içtihadına havale ettiği konularda zann-ı galibe göre hüküm vermektir. Serahsî'ye göre bu istihsân türünde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.²⁸ Serahsî'nin de ifade ettiği üzere üzerinde ihtilafın cereyan ettiği asıl istihsân ise ikinci tür istihsândır. Ona göre bu istihsân, üzerinde dikkatlice düşünmeden önce vehmi çağrıştıran ve zahir kıyasa muarız olan delildir. Ancak meselenin hükmü iyice düşünüldükten sonra, kıyasa muarız olan delilin kıyastan daha

¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/234.

¹⁹ İbn Şihâb el-Ukberî, *Risâle fî usûli'l-fikh*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkadir (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1992), 1/77; Ferrâ, *el-Udde*, 5/1607.

²⁰ Ku'rân, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde. bk. Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, 4/93.

²¹ Bâcî, *Kitâbü'l-hudûd fî'l-usûl (el-İşâre fî usûli'l-fikh ile birlikte)*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 119.

²² Terkedilen her zaman kıyas olmayabilir bazen bir külli kâide de olabilmektedir. Şöyle ki İmam Muhammed eş-Şeybânî ise özellikle *el-Mebsût*'un pek çok yerinde “İstihânda bulunup kıyası bırakıyorum” der. Bu gibi yerlerde ya kıyasın muktezasına muhalif bir rivayeti yahut genel prensipleri dikkate almaktadır. Bazen âyetin umum ifadesini esas alarak kıyası terk etmeye de istihsân adını vermektedir. bk. Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihân ve Maslahat Kavramları”, 45-46.

²³ Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), IV, 3.

²⁴ Muhammed Boynukalın, *Hanefî Fikh ve Usûlünün Doğuşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020), 223.

²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 234. Hanefîlerin yapmış olduğu bu tanıma benzer bir tanım da Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ'ya aittir. Ferrâ, *el-Udde*, 5/1607.

²⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 404.

²⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 16.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 436.

kuvvetli olduğu ortaya çıkar. Böylelikle bu kuvvetli delil ile amel edilmesi vacip olur. İşte Serahsî'ye göre bu ikinci tür delili, muarız olduğu birinci tür kıyastan ayırmak için istihsân adı verilmiştir.²⁹

Görüldüğü üzere Hanefî usûlcülerin tanımlarının merkezinde kıyas bulunmaktadır. Bu tanımlarda istihsânın kıyastan başka bir şey olmadığı, zahir olan kıyasa; kıyas, gizli olan kıyasa ise istihsân isminin verildiği açıkça ifade edilir. Gerçekten de İmam Muhammed'in eserlerine baktığımızda pek çok yerde kıyas-istihsân ilişkisinde istihsânın daha kuvvetli bir gerekçe ile verilen hükme dendiği anlaşılmaktadır. İstihsânen verilmiş olan hükümlerin hangi delil veya kıyasa dayandığına dair gerekçeleri ise sonraki dönem eserlerinde bulabiliriz. Ancak bundan daha da önemlisi İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinin *kitâbu't-talak* bölümünde "kıyasın bir kısmı bu istihsâna girebilir" denilerek istihsânın -en azından belli bir kısmının- kıyas ameliyesi olduğuna işaret edilmiştir. Söz konusu bu durum İmam Muhammed'in eserinde şöyle geçer:

"Bir adam karısına eğer hayız görürsen sen boşsun dese, kadın da hayızlıyım (hayızım) dese kıyasa göre kadın doğrulanmaz ve kadının bu sözüne binaen de talak vâki olmaz. Ancak biz bu konuda kıyası terk ettik ve istihsânı aldık. Esasında kıyasın bir kısmı bu istihsâna dahil edilebilir. Hal böyle olunca biz, bu kadının sözünü doğrularız ve bu söze binaen de talakı geçerli sayarız."³⁰

Görüldüğü üzere burada birbiriyle çatışan iki kıyas bulunmaktadır. Bu durum bir yönüyle şu meseleye benzemektedir: Bir kimse karısına: "Şu eve girersen veya falanca kişiyle konuşursan sen boşsun" dese, karısı da "şu eve girdim veya falanca kişiyle konuştum" dese, kadın doğrulanmaz ve talak vâki olmaz. Zira burada şahitlik konusunda itibar edilen *asıl*, şahitliğin ancak iki erkek veya bir erkek iki kadın tarafından yapılmasıdır.³¹ Söz konusu bu meselede kadının tek başına yapmış olduğu ikrar, şahitlik için gerekli olan şartları karşılamadığından kocanın tasdik etmediği bu gibi bir durumda talak vâki olmaz. Yukarıdaki meselede terkedilen kıyasın dayandığı *asıl* budur. Öyle ki bu *asıl*, kadınların tek başlarına şahitliklerinin kabul edilemeyeceğine dair ulemanın ittifakına, yani icmâ'a dayanan bir *asıl*dır.³²

Bu mesele diğer yönden ise başka bir asla benzemektedir. Şayet bu ikinci asıl olmasaydı mesele ilk asla benzetilip hüküm ona uygun olarak verilecekti. Bu ikinci asıl ise şudur: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ "Kadınların Allah'ın rahimlerinde yarattığı şeyleri gizlemeleri helal değildir."³³ Bu ayet ve Ubey b. Ka'b'dan rivayet edilen "ferci konusunda kadının sözüne itibar edilmesi [kadının bu konuda] emin olmasındandır"³⁴ haberi, kadının rahminde olanı gizlemesinin yasaklığına ve hamile olup olmadığı, iddetinin bitip bitmediği, hayızlı olup olmadığı gibi sadece kendilerinin bileceği konularda sözlerinin geçerli olacağına delalet etmektedir. Nitekim "hayızlıyım" dediğinde kadınla cinsel birliktelik nasıl haram ise "temizim" dediğinde de cinsel birliktelik öyle helal hale gelmiş olur.³⁵ Bu asla binaen de kadının "hayızlıyım" demesi geçerli olacağından, bu şarta bağlı olan talak da geçerli olacaktır.

Görüldüğü üzere mesele kadınların şahitliklerinin tek başına geçerli olmadığı ve sadece kendilerinin muttali olduğu konularda geçerli olacağı gibi birbirinden farklı iki asla benzetilmiştir. İlk asla kıyas yapıldığında boşamanın gerçekleşmemesi gerekirken, ikinci asla kıyas yapıldığında ise boşama vâki olmaktadır. Ebû Zeyd ed-Debûsî ilk akla gelen kıyasa celi kıyas; ikinci kıyasa ise hafî kıyas dendiğini ifade ederek³⁶ istihsân ile kıyasın çatışmasını temelde iki kıyasın çatışması olarak görmektedir. Benzer değerlendirmeleri Serahsî'de de görmek mümkündür. O İmam Muhammed'in yukarıdaki sözüne istinaden hem usûl eserinde hem de *Mebûsût* adlı fûrû eserinde uzunca açıklama yaparak istihsânın temelde kıyas ameliyesi olduğunu ispata çalışır.³⁷

İmam Muhammed yukarıda istihsânın kıyas türü olduğuna vurgu yaparak vermiş olduğu bu örnekten başka, eserinin daha pek çok yerinde kıyas ve istihsânı karşılaştırır. O, kıyasa göre meşrû olmayan bir durumu, başka bir örneğe benzeterek o örnek üzerinden hükmü verir. (Kur'ân okuma ve ezberi olmayan) ümmî bir kimse, mesbûk olarak namaza başlasa, imam namazı tamamladığında, onun, namazının kılamadığı rekatlarında Kur'ân'ı okuması gerektiği (ve ümmî olduğu için kıraâtı yerine getiremediği) için namazının kıyasa göre fasit olması gerekir. Ancak istihsâna göre -namazının kılamadığı kısımlarda Kur'ân

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 436.

³⁰ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 4/478.

³¹ Ebû Bekir b. Mes'ûd el- el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3/130.

³² Cessâs, *el-Fusûl*, 4/235; el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 3/130.

³³ el-Bakara 2/228.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/235.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/235.

³⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 404.

³⁷ Serahsî, *Usûl*, 437; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 6/103-104.

okumamasına rağmen- namazı geçerli olur. Zira Ebû Hanîfe böyle bir kimsenin durumunu dilsiz olan kimsenin durumuna benzetmiştir.³⁸ Burada her iki durumun da kıyas ameliyesi olduğu açıktır. Ancak akla ilk gelen kıyas terkedilmiş, ikinci kıyas ise istihsân olarak adlandırılarak kabul edilmiştir. Böylelikle her iki durumun da kıyas olduğuna işaret edilmiştir.

Hafî kıyas olarak nitelenen istihsân sebebiyle zahir kıyasın terkedilmesi, istihsâna dair verilen örneklerin çoğunu oluşturmasına rağmen istihsânın sadece bir türünü ifade eder. Yapılan bu tanım istihsânın diğer türlerini kapsam dışında bırakmaktadır. Bu da yukarıdaki tanımların istihsânı açıklamak için yeteri kadar kapsayıcı olmadığını göstermekte ve tanımda bulunması gereken şartları haiz olmadığını düşündürmektedir. Bu noktaya dikkat çeken bir usûlcü de Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'dir (ö. 436/1044). O istihsân tanımlarını tek tek verdikten sonra "bir kıyasın gerektirdiği şeyden, daha kuvvetli başka bir kıyasın gerektirdiği şeye dönmektir" şeklindeki tanımı eleştirir. Ona göre bu tanım batıldır; zira istihsânı kullanan (Hanefiler) unutarak yeme-içmenin orucu bozmadığına dair hadis sebebiyle de kıyası terk edip istihsânı almaktadır.³⁹ Örneğin İmam Muhammed, *el-Hücce alâ ehli'l-Medine* adlı eserinde Medinelilerin hadis anlayışına yönelik tenkitlerde bulunur. Bu eserde İmam Muhammed, Medinelilerin hadis veya esere rağmen (istihsân yapmaları gerekirken) kıyasa başvurmalarını eleştirir. Örneğin İmam Muhammed namazda kahkahanın abdesti bozmayacağına dair ehl-i Medine'nin görüşünü verdikten sonra, "şayet bu konuda eserler olmasaydı kıyas, ehl-i Medine'nin dediği gibi olurdu; ancak *eserin olduğu yerde kıyasa yer yoktur. Bu konuda ancak eserlere boyun eğmek gerekir.*" der.⁴⁰

Kıyas ile ilişkilendirilerek yapılan tanımlarda, istihsânın esasında bir kıyas türü olduğu, istihsân ile kıyasın çatışmasının iki kıyasın tearuzu olarak görülmesi gerektiği üzerinde vurgu vardır. Burada etkisi güçlü ancak gizli olan kıyas türünü, etkisi zayıf ama zahir olan kıyas türünden ayırmak için istihsân isminin verildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tanıma daha yakından bakıldığında ve istihsânın ilk kullanıcılarının verdiği istihsân örnekleri incelendiğinde her zaman çatışan iki kıyas görülmez. Özellikle ibadet ve ceza konularında zahir kıyas ile çatışan unsur çoğunlukla Hz. Peygamberden (rivayet edilen hadis) veya sahâbilerden rivayet edilen haberlerdir.⁴¹ İmam Muhammed pek çok yerde biz burada kıyası, *eserden dolayı terk ediyoruz demektir* (*ولكننا تركنا القياس، وأخذنا بما*)⁴² Benzer bir durum zaruret,⁴³ insanların uygulaması,⁴⁴ daha zor olanın tercih edilmesi,⁴⁵ ihtiyatın alınması,⁴⁶ örf⁴⁷ ve icmâ' sebebiyle⁴⁸ kıyasın terkedilmesi durumlarında da kendisini göstermektedir.

Bunlar dışında Kur'an'ın lafzından dolayı istihsânın kıyasa tercih edilmesini gerektirecek bir diğer örnek de kazf haddini gerektirecek iftiralarda müennes ve müzekker zamirlerin kullanılması ile ilgilidir. İmam Muhammed'in eserinde bu durum şöyle resmedilmiştir: "Bir adam diğer bir adama müennes sîga ile ey zaniye! dese, kıyas gereği kâzife had uygulanması gerekir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise burada istihsânı kıyasa tercih ettiklerinden kâzife had uygulamazlar. Ancak bir adam bir kadına müzekker sîga ile ey zani! dese Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre de bu kimseye kazf haddi uygulanır. Bunların karı koca olması durumunda ise aralarında mülâane yapılır. Bu iki mesele arasındaki farkı Ebû Hanîfe şöyle açıklar: Yûsuf suresinde {وقال نسوة في المدينة} (şehirdeki kadınlar dediler ki...)⁴⁹ ayetinde "kadınlar dediler" ifadesinde *kadınlar* için müzekker gaip sîgası kullanılmıştır. Mümtehine suresinde de Hz.

³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/160.

³⁹ Muhammed b. 'Alî b. Tayyib Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Hâlif Muhyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 2/296. Benzer bir eleştiri Kelvezânî tarafından da dile getirilmiştir. bk. Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 4/92.

⁴⁰ Medineliler ise burada kahkahayı diğer sözler gibi görmüş ve namazda dünya kelamı konuşan kimsenin abdesti nasıl bozulmuyorsa namazda gülen kimsenin de abdesti bozulmaz demişlerdir. bk. Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hasen el-Keylânî el-Kâdirî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982), 1/204.

⁴¹ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/60; 2/504,515. Ayrıca örnekler için bk. Boynukalın, *Hanefti Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu*, 221-223.

⁴² bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/592.

⁴³ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/343; 2/186; 3/17.

⁴⁴ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/361-362; 4/34,125.

⁴⁵ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/28,36; 4/402; 9/516,522.523. Bu da istihsânın her zaman insanlar için kolay olanın alınması demek olmadığını, bazen daha zor ve ağır olanın da tercih edildiğini ortaya koymaktadır.

⁴⁶ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/227-228, 307, 343.

⁴⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/361-362, 445.

⁴⁸ İstisna akdinin meşru kılınması gibi.

⁴⁹ Yûsuf 12/30

Peygambere biat etmek için gelen kadınlar hakkında { إذا جاءك المؤمنات } (mü'min kadınlar sana geldiklerinde...) ⁵⁰ ifadesi geçmektedir. Bu ayette de mü'min kadınlar için müzekker gaip sîga olan bir fiil kullanılmıştır. ⁵¹ Bu iki ayette de kadın için müzekker sîga kullanıldığından kadına erkek sîga ile iftirada bulunan erkeğe -kiyas gereği- kazf haddi uygulanmaktadır. ⁵² Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, erkek için müennes sîga kullanılmadığından, ⁵³ erkeğe müennes sîga ile yapılan iftirada kazf haddinin uygulanmayacağını, buna karşın kadın için müzekker sîga kullanıldığından kadına müzekker sîga ile yapılan iftirada kazf haddinin uygulanacağını kabul etmişlerdir. Oysa her iki durum da kıyasa göre aynı şekilde çözümlenmesi gerekirken Kur'ân lafzından dolayı ikinci durum istihşâna göre çözümlenmiş ve erkeğe müennes sîga ile yapılan iftirada kâzife istihşânen had uygulamamışlardır.

İmam Muhammed istihşân ile çatışan bir durumda kıyasın alınmasının uygun olmadığını ifade etmek için bazen “استقباح /istikbâh” kelimesini bazen de (ما استحسَن /ma estahsinü) ifadesini kullanmıştır. Böyle bir durumda kıyasın alınmasını çirkin ve kötü kabul ettiği gibi, güzel ve uygun da bulmamıştır. ⁵⁴ Bununla birlikte İmam Muhammed'in eserlerinde kıyas ile istihşânın çatışması durumunda bazen kıyasın istihşâna tercih edildiği de görülmektedir. Yukarıdaki örnekte sadece kadınların bilebileceği hususlarda kadının tek başına şahitliğinin geçerli sayılması, istihşânın kıyasa tercihi olduğu ifade edilmişti. Burada ise benzer bir durum olmasına rağmen istihşân terkedilip kıyas alınmaktadır. Bir kimse karısına, “doğum yaptıysan sen boşsun” dese, kadın da ben doğum yaptım dese ve kocası da bunu yalanlasa kadının bu sözü doğrulanmaz ve talak vâki olmaz. İmam Muhammed “biz burada kıyası alıyoruz ve istihşânı terk ediyoruz” demektedir. ⁵⁵ Görüldüğü üzere kadınların tek başına bileceği hususlarda kadının tek başına şahitliğinin geçerli kabul edilmesi istihşânen tecviz edilmesine rağmen, burada doğum gibi bir husus, sadece kadınlar tarafından değil, erkekler tarafından da bilineceğinden yukarıda zikri geçen istihşân yerine kadının tek başına şahitliğinin geçerli olarak kabul edilmediği yönündeki kıyas tercih edilmiştir. ⁵⁶

Kıyasın istihşâna tercih edildiği başka bir örnek ise mükâtep kölenin alışveriştir. Bu meseleyle göre “bir kimse kölesinin yarısında geçerli olmak üzere mükâtebe yaparsa, bu mükâtep kölenin, efendisinden başka bir köle satın alması istihşâna göre caizdir. Zira mükâtep kölenin başkasıyla yaptığı alış-veriş nasıl geçerliyse efendisiyle yaptığı alış-veriş de öyle geçerlidir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre kıyas gereği bu satışın ancak yarısı geçerlidir. Zira kölenin kendisinin yarısı mükâtep, diğer yarısı ise köledir. Böyle olunca Ebû Hanîfe burada kıyası alıp istihşânı terketmiştir. ⁵⁷

İmam Muhammed *el-Asl* isimli eserinin daha pek çok yerinde istihşânı terkedip kıyas ile amel etmiştir. Köle veya cariye için “bu benim oğlum” veya “bu benim kızım” denilmesi durumunda istihşânen azat edilmemesi gerekirken İmam Muhammed burada kıyas gereği köle veya cariyenin azat edilmiş sayılacağı kanaatindedir. ⁵⁸

Görüldüğü üzere istihşânın daha kuvvetli bir delil olması gerekçesi ile kıyas ile ilişkilendirilerek tanımlanmasında bazı çıkmazların varlığı göze çarpmaktadır. Öncelikle istihşân ile kıyas çatıştığında her ne kadar çoğunlukla istihşân alınıyor olsa da yukarıda da görüldüğü üzere bazen istihşâna rağmen kıyasın alındığı durumlar da bulunmaktadır. Bu durumda daha kuvvetli olan kıyasın (etkisi kuvvetli ancak hafif kıyas olarak tanımlanan istihşânın) daha zayıf olan kıyas sebebiyle terkedilmesi gibi tezat bir durum ortaya çıkar. Zira hem istihşânı, iki kıyasın çatışması durumunda evla olanın alınması şeklinde tanımlarız, hem de bazen

⁵⁰ el-Mümtehine 60/12.

⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 7/201.

⁵² Şeybânî, *el-Asl*, 7/201.

⁵³ Bununla birlikte Hucûrât Sûresi 14. ayetinde وَأَنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلْتَمِسْ مِنْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ ﴿١٤﴾ Bedeviler, “İman ettik” dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınızı hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.” Ayetinde ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فَلَمْ نَدُومُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ۚ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلْتَمِسْ مِنْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ﴾ müzekker için de müennes sîga kullanılmıştır.

⁵⁴ Örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/61-62, 73, 84.

⁵⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/481.

⁵⁶ Bu örneğe dikkatlice bakıldığında yukarıda zikri geçen istihşâna tamamen benzemediği ortaya çıkacaktır. Zira yukarıdaki istihşân örneğinde kadının temiz olması veya hayızlı olması sadece kadının bilebileceği bir durum iken doğum yapma başkaları tarafından da bilinebilir. Hal böyle olunca bu mesele istihşân, yapılan asıldan çok kıyas yapılan asla benzemektedir.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 6/264.

⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/289. İmam Muhammed burada kıyası mı yoksa istihşânı mı alırsın diye sorulduğunda, “bilakis istihşânı alırım” diyor. bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/282.

kıyas ile çatıştığına güçsüz olan kıyası almış oluruz ki bu durumda tanımda bir eksikliğin olduğu anlaşılır. Bu tezdâ fark eden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî istihânı, "arızî bir hüküm olmasına rağmen daha güçlü bir gerekçe sebebiyle lafızların kapsamına girmeyen içtihat türlerinden bir türü terk etmektir" şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu tanımı istihân ile kıyasın çatışmasında istihânın alınmasının istisnai olduğu izlenimi vermektedir. Oysa İmam Muhammed'in eserlerinde istihân ile kıyasın çatıştığı durumlarda kahir ekseriyetle istihân tercih edilmiştir ki bu durumda Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımı da istihânı tam olarak yansıtmaz.

İstihân ile kıyasın çatışması durumunda kıyasın alındığı durumlar olmakla birlikte, bazen istihân ile kıyasın çatışması durumunda istihânın alınıp, buna benzer bir çatışmada kıyasın alınmasının istihânen yapıldığı da görülmektedir. Başka bir ifade ile bir meselede istihân ile kıyas çatışıyor ve İmam Muhammed istihânı alıyor. Bu meseleye benzer bir durumda ise yine aynı kıyas ile istihân çatışıyor ancak bu defa İmam Muhammed yukarıdaki aksine istihânı değil kıyası tercih ediyor. Bu ikinci durumda da istihânın tercih edilmesi gerekirken İmam Muhammed kıyasın tercih edilmesinin istihânen meydana geldiği söyleyerek "biz burada kıyası tercih ettik zira burada istihân yaptık" demektedir. Bu durum *el-Asl* da şöyle ifade edilmiştir:

"Bir kimse zihar yaptığınan dolayı azat etmek niyetine (köle olan) babasını satın alsa ve azat etse bu, zihar için azat edilecek köle yerine geçer. Ancak bu istihândır; kıyas değildir. Bir adam dese ki falancayı aldığım gün hürdür dese sonra zihar yapsa sonra da o köleyi buna niyet ederek alsa bu, zihar kefareti yerine geçmez. Bu yukarıdaki zevî'lerhâmın durumu gibi değildir. Kıyasa göre her ne kadar ikisi aynı olsa da bu konuda istihân ettik ve kıyası aldık."⁶⁰

İstihân, "iki kıyasın güçlü olanıdır" şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte istihân ile amel edilmesinin zorunlu olup olmadığı, istihâna rağmen kıyas ile amel edilip edilmeyeceği gibi konular doktrinde tartışma konusu olmuştur. Hanefilerden Pezdevî, istihân ile amel edilmesinin evla olduğu, buna karşın kıyas ile de amel edilebileceği görüşündedir.⁶¹ O, iki kıyastan biri olarak tanımladığı istihân ile amel edilmesinin evla olmasının sebebini, istihânın daha güçlü bir gerekçesinin bulunmasına dayandırır.⁶² Bununla birlikte ona göre kıyas ile de amel edilebilir.⁶³ Serahsî ise "bazı müteahhir ashabımız" diyerek Pezdevî'nin bu görüşüne karşı çıkar. Ona göre terk edilen bir hüküm ile artık amel etmek caiz değildir. Serahsî, bunun "vehim" olduğunu, pek çok ashabın kitaplarında "biz burada kıyası terk ettik" denildiğini, dahası bazen kıyas sonucu elde edilen hüküm için istikbâh ifadesinin kullanıldığını, fakihlerin çirkin olarak gördükleri bir hüküm ile amel etmelerinin küfür sayılacağını söyler.⁶⁴ Ona göre kıyasın terkedildiği ve istihânın alındığı yerlerde kıyası terk etmek gerekir. Çünkü istihânla amel etmek muarazanın varlığından dolayı değil, zayıf olanın güçlü olan karşısında itibara alınamayacak olmasından dolayıdır.⁶⁵

Genellikle kıyas ve istihân birbirinin karşıtı görüşleri gerekçelendirmek için kullanılsa da bazen bir meselenin hem kıyasa hem de istihâna göre aynı şekilde çözümleneceği ifade edilmiştir.⁶⁶ Ümm-ü veled ya da müdebber kölesi olan bir kimse, karısına dört ay yaklaşmayacağına, yaklaştığı takdirde kölelerinin hür olacağına dair zorla/ikrah altında yemin ettirilse karısına yaklaştığı takdirde köleleri hür kalacak; karısına yaklaşmadığı takdirde ise -karısı ile cinsel ilişkide bulunmadan (yani nikah kıyılmış ama cinsel birliktelik meydana gelmemiş olan karısı ile) - îlâ vâki olacak ve mehrin yarısını ödeyecektir. Karısına yaklaşırsa kölenin bir miktar bedeli için veya ödemiş olduğu yarı mehir için zorlayandan/mükrihten herhangi bir şey isteyemeyecektir. Zira kendi iradesi ile tüm bunları yapmıştır. İmam Muhammed'e göre yeminini bozan kimse kıyas gereği mükrihten bir şey isteyemez ama istihâna göre yarısından az olan kısmını ister. Ancak bu kadın -önceden cinsel ilişkide bulunmuş olduğu- karısı ise bu durumda hem kıyasa hem de istihâna göre mükrihten herhangi bir şey talep edemez.⁶⁷ Benzer bir örnek ise hırsızlık sebebiyle kesilecek olan el ile ilgilidir. Hırsızlık sebebiyle yanlışlıkla sağ el yerine sol el kesilse, istihâna göre kesen kimse (cellat) herhangi bir tazminde bulunmaz. Oysa kıyas gereği cellada kısas veya tazmin gerekecekti. Ancak hâkim, cellada sağ elini kes diye emir verir, cellat da suçluya sağ elini

⁵⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre göre bu tanımda istihânı kıyas sebebiyle terk ettik şeklinde bir itiraz gelemez. Zira istihânı terk edip aldıkları kıyas, arızî (geçici) değil asıl hükümdür. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2/296.

⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 5/18.

⁶¹ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/3-4.

⁶² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4/3-4.

⁶³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4/4.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 437.

⁶⁵ Örnekler için bk. Serahsî, *Usûl*, 437.

⁶⁶ Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu*, 218.

⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 7/357-358.

uzatmasını söyler de suçlu sağ el yerine sol elini uzatır, cellat da farkına varmadan bu sol elini keserse İmam Muhammed'e göre cellada ne istihşân ne de kıyas gereği herhangi bir şey gerekmez.⁶⁸

2. İstihşânın Nefsin Arzusuna Uymak Olarak Tanımlanması ve Değerlendirilmesi

İstihşân, “nefsî arzulara uymak olduğu, keyfî sebeplerle kıyasın terkedildiği” gibi gerekçelerle tartışma konusu olmuştur. İstihşâna karşı olanlar, muhalefetlerinin bir yansıması olarak istihşânı keyfî bir tercih olarak niteleyen tanımlar yapmışlardır. İstihşâna yönelik ilk ciddi eleştiri İmam Şâfiî tarafından yöneltilmiştir. İmam Şâfiî, kıyas gibi şer'î bir delilin terkedilerek, -nefsin şehvetine uymak olarak nitelendirildiği- istihşân ile hüküm verilmesini caiz görmez. Ona göre hüküm ancak Kur'ân, sünnet, icmâ' ve bunlara benzetilerek yapılan kıyas ile verilebilir. O, Hz. Peygamber'den sonra hiçbir kimsenin herhangi bir kaynağa dayanmaksızın fetva verme yetkisinin olmadığını düşünür.⁶⁹ Şâfiî sonrasında istihşâna yönelik bu menfî tutum devam etmiştir. Hanefî usûl yazarlarının pek çoğunun istihşân konusuna -bazen isim vererek ve bazen de vermeden- bu eleştirilere yanıt vererek başlamaları ve akabinde istihşânın meşrûiyetine yönelik getirdikleri argümanlar, istihşâna yönelik oluşmuş katı tutumu kırma amacına matuf olsa gerektir.

İstihşâna yönelik bir diğer eleştiri de Zâhirî mezhebine mensup hukukçu İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından yapılmıştır. İstihşânı da kıyas gibi hüküm çıkarmak için kullanılacak şer'î bir yöntem olarak kabul etmeyen İbn Hazm'ın kıyas için yapmış olduğu değerlendirmeler, istihşânı da kapsamaktadır. Ona göre bir şeyin güzel görülmesi kişiden kişiye değişir. Karakterleri ve yapıları itibarıyla farklı farklı oldukları için insanların tek bir görüş üzerinde ittifakları mümkün değildir. Hal böyle olunca Hanefîlerin istihşânı ile Mâlikîlerin istihşânı birbirinden farklıdır. Hanefîlerin istihşân dediğine Mâlikîler istikbâh; Mâlikîlerin istihşân dediğine Hanefîler istikbâh diyebilmektedir.⁷⁰ Oysa Allah'ın dininde bazı insanların istihşânının hak olması batıldır. Bu, ancak Allah'ın dininin eksik olması durumunda mümkün olur ki böyle düşünmekten Allah'a sığınılır. Ona göre hak olan bir şeyi insanlar kabih bulsa da, o haktır. Batıl olan bir şeyi insanlar güzel görse de, o batıldır.⁷¹ İbn Hazm istihşânın şehvet ve hevâya ittiba olduğunu, hevâya ittibânın ise dalâlet olduğunu söyleyerek istihşân ile hüküm verilmesine temelden karşı çıkar.⁷² Benzer bir değerlendirmeyi İmam Şâfiî *el-Ümm* adlı eserinde köpeğin satışı konusunda yapmıştır. Ona göre köpeğin satışı caiz değildir. Muarızından, bu satışın istihşân edilmesi durumunda nasıl cevap verirsin şeklinde gelen farazî soruya “biz senin kötü ve çirkin gördüğün şeyi, güzel görüyor; senin güzel görmüş olduğun şeyi ise çirkin buluyoruz” şeklinde cevap vererek⁷³ durum ve kişilere göre değişen istihşâna itibar etmemiştir.

Bâcî istihşânı muteber bir yöntem olarak kabul etmekle birlikte Hanefîlere izafe ettiği istihşân tanımı üzerinden Hanefîlerin kullanmış olduğu istihşânı eleştirir. Ona göre bazı Hanefîler istihşânı, “hiçbir delile ve talile dayanmaksızın bir görüşü tercih etmek” olarak tanımlamaktadır.⁷⁴ Bâcî burada Hanefîlerin verdiği bir hüküm üzerinden Hanefî istihşânını tenkit eder. O, “zinaya şahitlik eden dört kişiden her birisi odanın farklı tarafında kendi bakış açılarına göre zina şahitliğinde bulunsalar, şahit oldukları kimseye/kimselere kıyas gereği recm uygulanamazken istihşân gereği recmin uygulanacağına” dair Hanefî görüşünü reddeder. Ona göre bu, delilsiz bir istihşân olup böyle bir hüküm, ümmetin icmâ'ı ile batıldır.⁷⁵ Kendi istihşânları ile Hanefîlerin istihşânı arasındaki farklara işaret eden Bâcî, İbn Hazm'ı haklı çıkarırcasına kendi istihşânlarının meşru, Hanefîlerin -en azından böyle düşünenlerin- istihşânlarının ise bâtıl olduğunu ifade eder.⁷⁶

⁶⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 7/257. Başka bir örnek için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/358.

⁶⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 507. Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut 1993, VII, 297.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/17. İbn Hazm, *İbtâlü'l-kıyâs*, 50.

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/17.

⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/17.

⁷³ *فإن قال استحسنت في هذا؟ قيل له ونحن نستحسن ما استقبلت ونستقبل ما استحسنت* Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), II, 253.

⁷⁴ Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sâ'd et-Tucîbî el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fıkıh*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/80; Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sâ'd et-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, ed. Muhammed Cebûrî Abdullah (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 1/565-566.

⁷⁵ Bâcî, *İhkâm*, 1/565-566.

⁷⁶ Bâcî bir diğer usûl eseri *el-Hudûd*'da ise istihşânı, “delilsiz veya herhangi bir şeyi taklit etmeksizin bir görüşü tercih etmektir” şeklinde tanımlar. bk. el-Bâcî, *Kitâbü'l-hudûd*, 118. Ancak sonraki açıklamaları istihşânı kabul ettiğine dairdir. Bu tanımı istihşânın kelime anlamı ya da Hanefîlerdeki kullanımına bir eleştiri olarak anlamak mümkündür.

İstihsânın meşrû bir yöntem olmadığını söyleyenlerden bir diğeri de Şâfiîlerden Ebû İshak eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1083).⁷⁷ O istihsânı, “insanın bir delile dayanmaksızın güzel gördüğü şey sebebiyle kıyası terk etmesidir” şeklinde tanımlar.⁷⁸ O da mezhep imamı Şâfiî gibi şer'î bir delil olan kıyasın, kişinin herhangi bir delile dayanmaksızın güzel görülen şey sebebiyle terkedilmesini caiz görmez. “﴿وَلَا تُقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾”⁷⁹ Hakkında herhangi bir bilgin olmayan şeyin ardına düşme”⁷⁹ ayetinin kapsamına girmesi sebebiyle istihsân ile hüküm verilmesini kabul etmez.⁸⁰ *el-Luma'* isimli diğer usûl eserinde ise Şîrâzî, istihsânın “nefsin şehvetine uyma ve hevâya göre hüküm verme” olduğunu söyler.⁸¹ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî de (ö. 478/1085) Şîrâzî'ye benzer bir şekilde istihsânı, istinbata değil de teşehhiye (nefsin şehvetine) dayanan bir yöntem olarak kabul eder.⁸² Ona göre istihsân “aklen güzel görülen şeyler sebebiyle kıyasın terk edilmesidir.”⁸³

Gazzâlî de (ö. 505/1111) *el-Menhûl* isimli eserinde istihsân konusuna, İmam Şâfiî'nin “istihsân yapan yeni şeriat getirmiştir” sözü ile giriş yapar. İstihsânın “delili bulunmayan bir görüş” olarak tanımlanmasının küfür olduğunu söyleyen Gazzâlî, istihsânın kelimelerle ifade edilemeyen gizli mana olduğuna yönelik tanımın ise hevesi çağrıştırdığını söyler.⁸⁴ Diğer eseri *el-Müstasfâ*'da ise istihsân için, Hanefîler tarafından yapılan tevile yer verir. Bu tevile göre istihsân ile müçtehidin zihninde oluşan, ifade edemediği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delil kastedilir.⁸⁵ Gazzâlî bunun heves (indî bir yorum⁸⁶) olduğunu söyler. Çünkü ifade edilemeyen bir şeyin hayal mi vehim mi yoksa gerçek mi olduğu bilinmez. Ona göre bir şeyin sahih mi yoksa fasit mi olduğunun bilenebilmesi için tanımlanması gerekir.⁸⁷

Görüldüğü üzere Şâfiî mezhebi usûlcüleri, istihsânı delilsiz hüküm vermek olarak tanımladıklarından şer'î bir delil olarak artık kabul edilen kıyas karşısında kişinin kendi indi yorumu olduğunu ifade ettikleri istihsânın alınmasını şeriatın tahrifi olarak görmekte dirler. Bu itibarla istihsân konusuna İmam Şâfiî'ye izafe ettikleri “istihsân yapan kimsenin yeni bir şeriat uydurduğu” şeklindeki sözlerle giriş yaparlar.⁸⁸

İbn Hazm'ın da ifade ettiği gibi kimin istihsânının muteber olacağı gerçekten bir sorun olarak ortada durmaktadır. İmam Muhammed eserinin pek çok yerinde kendisinin de dahil olduğu kurucu imamlar arasındaki ihtilaflara yer vermiştir. İstihsân söz konusu olduğunda ise imamlardan bazıları istihsânı tercih ederken bazıları kıyası tercih etmekte bir kısmının istihsân olarak kabul ettiğini diğer bir kısmı istikbâh olarak görebilmektedir. Örneğin; bir kimsenin evini kiralayan kimse orada define bulsa, bu define ev sahibinindir. Aynı durum sadece kiralama işlemi için değil, satın alma işlemi için de geçerlidir. Evi satın alan kimse, burada bir define

⁷⁷ İstihsânın batıl olduğunu söyleyerek istihsân konusuna başlar. Cemâlüddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk Şîrâzî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*, thk. Muḥammed Ḥasan Heyto (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 492.

⁷⁸ Şîrâzî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*, 492. Şîrâzî burada bazı istihsân tanımlarına yer verir. Ancak yukarıda da verdiği tanımın İmam Şâfiî'nin Bişr el-Merîsî kanalıyla Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği tanım olduğunu söyleyerek istihsânı eleştirir. bk. Şîrâzî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*, 492-495.

⁷⁹ el-İsra 17/36.

⁸⁰ Şîrâzî, *et-Tebşîra fi usûli'l-fikh*, 494.

⁸¹ Cemâlüddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 121.

⁸² İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fikh (Telhisü't-takrîb)*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 3/212.

⁸³ Cüveynî, *et-Telhis*, 3/310.

⁸⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1998), 1/476-477.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/173; Ebû'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifi (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 4/157.

⁸⁶ Apaydın, metnin orjinalinde “heves” olarak geçen ifadeyi “indi yorum” şeklinde tercüme etmiştir. bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 1/329.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/173. Benzer ifadeler İbn Kudâme tarafından da dillendirilmiş sonraki usûl eserlerinde de aynı minvalde değerlendirmeler yapılmıştır. bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/476; Ebû Muhammed Cemâlüddîn İsnvî, *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâc'ul-vuşûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/366.

⁸⁸ Bununla birlikte Şâfiîlerden Âmidî, istihsânın lafzı ile ilgili herhangi bir ihtilafın bulunmadığını, ihtilafın istihsânın mana ve hakikati ile ilgili olduğunu söyler. Bununla birlikte istihsânın lafzı ile ilgili İmam Şâfiî'den naklettiği bir örnek istihsânın manası ile ilgili kısma girmektedir. İmam Şâfiî, “hırsızın sağ eli yerine sol elini uzatması ve bu elinin kesilmesi ile ilgili; kıyasa göre sağ elin kesilmesi gerekir; ama istihsâna göre kesilmez.” diyerek istihsânı Hanefîlerin kullanımına benzer bir şekilde kullanmıştır. bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, 4/157. Ayrıca geniş bilgi için bk. Çolak, Abdullah, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2018), 222.

bulsa, bulduğu bu define önceki ev sahibinindir. Bu zincirleme geriye doğru gider ve evin ilk sahibine kadar geri götürülür. Aynı şekilde bir kişinin arazisinde define bulunursa bulunan bu define, o arazi sahibinindir. Bu aynı zamanda Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in görüşü olup bu konuda Hz. Ali'den gelen *eserin kıyasına* (rivayete yapılan kıyas)⁸⁹ göre hareket etmişlerdir. Ebû Yûsuf ise burada istihşâna göre hareket edip defineyi, bulan kimsenin alması gerektiği görüşündedir.⁹⁰

Kurucu imamlar arasındaki istihşân ihtilafına dair diğer bir mesele de yürürlükteki paralar ile ilgilidir. "Bir kimse başkasından on fels (altın ve gümüş dışındaki madenlerden üretilen para birimi) ödünç alsa ve bu fels tedâvülden kalkıp (çarşı pazarda kesâda uğrayıp) insanların başka bir felsi para olarak kullanmaya başlamaları durumunda, Ebû Hanîfe'ye göre borçlu olan kimse aynı (tedavülden kalkan) felsleri ödünç aldığı kimseye geri vermekle yükümlü olup (felslerin tedavülden kalkması sebebiyle) kıymetini gümüş cinsinden veya başka bir fels cinsinden ödemez. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise aldığı borç paranın kıymetini gümüş cinsinden öder. İmam Muhammed burada kendi görüşünü verdikten sonra "ben de bu görüşü uygun görüyorum" (أستحسن ذلك) der.⁹¹

Yukarıda da ifade edildiği üzere pek çok Hanefî usûlcüsü istihşân konusuna İmam Şâfiî'nin istihşân aleyhine yapmış olduğu değerlendirmeler ile Şâfiî usûlcülerin istihşân eleştirilerine yanıt vererek başlar. Hanefî usûlcülerin değerlendirmelerinin temeli, istihşânın muarızlarının da kabul ettiği bir asıl olduğunu göstermektedir. Bu itibarla Hanefî usûlcüler İmam Şâfiî ve Şâfiîlerin istihşânı anlamadıklarını, istihşânı delilsiz ve hevâya uyarak meşrû bir delil olan kıyasın reddi zannettiklerini ifade ederler. Cessâs, istihşânı lafız ve mana olmak üzere iki kısımda incelemekte, lafzının kullanılmasının hukukçular arasında bir ihtilafa yol açmadığını söylemektedir. O, mâna; yani terim olarak kullanılmasında ise karşıt görüşte olanların manayı tam olarak kavramadığından yakındır. Benzer bir değerlendirme Debûsî tarafından da dile getirilmiştir. Debûsî bazı fakihler tarafından istihşânın delilsiz olarak kıyasın terki olarak tanımlandığını söyler. İmam Muhammed'in eserlerinin pek çok yerinde istihşân ile kıyas çatıştığında çoğunlukla istihşânın alınmasına rağmen bazen de kıyasın alındığını söyleyen Debûsî'ye göre bu durum istihşân ile kıyasın kitap ve sünnet gibi birbirine muarız iki delilin ismi olduğunu göstermektedir.⁹² İmam Muhammed bazı yerlerde ise "kıyas şu şekildedir fakat ben istihşân ediyorum" yerine "estekbihu" (kıyas sonucu ortaya çıkan hükmü çirkin buluyorum) ifadesini kullanmıştır. Debûsî'ye göre şer'î bir delille amelî kötü görmek (istikbâh) küfürdür. Hal böyle olunca İmam Muhammed kıyasa muarız olan başka bir delilden dolayı kıyas ile meydana gelmiş olan hükmü kabih görüyor demektir. Yoksa hevâ ve hevâye göre değil şer'î delile göre tercih yapılır ve istihşân edilir. Zira hevâ ve nefsin şehvetine göre bir tercih yapılırsa bu küfürdür.⁹³

Şâfiîlerin istihşâna karşı tutumları sadece Hanefilerde karşılık bulmamış diğer mezhep usûlcüleri de zaman zaman Şâfiî usûlcülerin değerlendirmelerini eleştirmiştir. Hanbelilerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da istihşânın nefsin şehveti olduğuna yönelik değerlendirmelere karşı çıkar. İstihşânın istidlâl ve nazar ile meydana geldiğini şehvet ve hevânın bu ikisiyle ilişkilendirilemeyeceğini söyleyerek bu görüşü eleştirir.⁹⁴ Ona göre istihşân akıl yürütme ve içtihadî bir faaliyettir.⁹⁵ Kelvezânî de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın değerlendirmelerine paralel açıklamalarda bulunmuştur. Kelvezânî'ye göre nefsin şehveti ile istihşân arasında fark vardır. İstihşân akıl yürütme ve istidlale dayanırken diğeri dayanmaz. Ayrıca istihşân sadece fikhî bilen alimlere özgü iken, nefsin şehveti ve hevâya göre değerlendirmeyi herkes yapabilir.⁹⁶

İmam Muhammed'in eserlerine bakıldığında örf sebebiyle istihşânı tartışmalı olmasından ötürü⁹⁷ bir tarafa bırakacak olursak- kaldı ki örfün delil değerinin de olduğu ifade edilir- istihşânın diğer tüm kısımlarının bir delile dayandığı ve Şâfiî mezhebi

⁸⁹ Söz konusu eser İmam Muhammed'in "el-Asl" isimli eserinin "kitabü's-sarf" bölümünde şöyle ifade edilir. "Cebele b. Hamame bir adamın şöyle dediğini rivayet etmiştir "Deyr-i Cerir'e yağmurlu bir günde gittim. Orada bir oyuk gördüm. İçinde dört bin dinar bulunan bir testi veya çömlek vardı. Onu Ali'ye (r.a) getirdim. Ali: beşte dördü senin; gerisini ise köy halkının fakirleri arasında taksim ediyorum "dedi. bk. Şeybânî, *el-Asl*, 3/39; Şeybânî, *el-Asl*, 2/116 İkinci dipnot.

⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 2/116.

⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 3/17.

⁹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 404.

⁹³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 405.

⁹⁴ Ferrâ, *el-Udde*, 5/1609.

⁹⁵ Ferrâ, *el-Udde*, 5/1609.

⁹⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*, 4/97.

⁹⁷ Hanbelilerden Kelvezânî, Hanefilerin istisna akdi ile mesh ve ayakkabı yapımına istihşânen cevaz vermelerine rağmen elbise ve başka şeylerin yapımına istihşânen cevaz vermemelerini eleştirir. Hanefilerin "halkın uygulaması böyledir" demelerini ise halkın ittifakının delil olmadığını

hukukçularının da kabul edebileceği meşrû gerekçelerinin bulunduğu görülecektir. Hadis ve Kur'ân lafzı, icmâ' ve zaruret sebebiyle kıyasın terkedilmesinin Şâfiî usûlüne aykırılık teşkil ettiği söylenemez. Aykırılık hafî kıyas sebebiyle istihsânın alınmasında olsa gerektir. İmam Muhammed'in bu gibi durumlarda "kıyası terk edip istihsânı alıyoruz" ifadesinin zâhiri, kıyasın delilsiz olarak terk edildiği zannını meydana getirmiş olabilir. Oysa gerek İmam Muhammed'in eserlerinde gerekse de sonraki dönem Hanefî hukukçuların, alınan istihsânın dayandığı delile dair yaptıkları ilmi faaliyetler, kıyasın delilsiz olarak değil, başka bir kıyas veya başka bir delil sebebiyle terkedildiğini göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere İmam Muhammed'in kıyasa aykırı olarak, hayırlı olan kadının sözünü muteber kabul edip, bu söze binaen talakın vukunu istihsân tecviz etmesine benzer hükümlerin Şâfiî mezhebinde de olduğu görülmektedir. Nitekim Şâfiîler kadınların tek başına şahitliğini kabul etmemelerine rağmen doğum, emzirme, kadın hastalıkları gibi sadece kadınların bilebileceği konularda kadınların şahitliğini kabul etmektedirler.⁹⁸

İbn Hazm'ın istihsânın keyfi oluşuyla ilgili eleştirisi, kendisinden yaklaşık olarak üç asır önce yaşamış olan İmam Muhammed'in *el-Hüccce alâ Ehli'l-Medine* adlı eserinde de görülmektedir. Bu eserde İmam Muhammed, Medinelilerin istihsânı kullanış şekline yönelik tenkitlerde bulunur. Ona göre hadise rağmen istihsân yapan Medineliler hataya düşmüşlerdir. İmam Muhammed, gündüz ve gece kılanın nafîle namazların ikişer rek'at olarak kılınacağına dair ehl-i Medine'nin uygulamasını, aksi yönde hadis bulunduğundan dolayı reddeder. O, öğlen namazının sünnetinin selam verilmeksizin dört rek'at kılındığına dair Hz. Peygamberden rivayet edilen hadise rağmen ehl-i Medine'nin istihsân yaparak gündüz ve gece nafîle namazlarını iki rekatta bir selam vererek kılmalarını şu sözlerle tenkit eder; "Resûlullah'tan gelen bir haber varken bunu Medine ehli nasıl istihsân eder. Öyle ki Resûlullah öğlen namazını arada selam vermeksizin dört rek'at olarak kılmıştır."⁹⁹

İmam Muhammed'in Medinelilerin İstihsân uygulamasına yönelik benzer bir eleştirisi, namazın başlaması durumunda namaz kılanların önünden geçilebileceğine dair Medinelilerin fetvasıdır. Namaz kılanların önünden geçilemeyeceğine dair pek çok eserin bulunduğunu ifade eden¹⁰⁰ İmam Muhammed, devamında şunları söyler:

"Mâlik b. Enes Hz. Peygamberden rivayet etmiştir ki; namaz kılanın önünden geçen kimse bunun ne kadar günah olduğunu bilse onun için yerin batması namaz kılanın önünden geçmesinden hayırlıdır.¹⁰¹ Bu hadise muhalefet edenlerden birisi de hadisi rivayet eden Mâlik b. Enes'tir. Bunlar nasıl da "ashab-ı eser" oluyolar. Oysa biz onların getirmiş olduğu hadislerle delillendirme yapıyoruz ki bu hadisler onlar için daha bağlayıcıdır. Onlar bu konuda eserleri terk etmiş, sünnet ve hadisin göstermediği şeyle istihsânda bulunmuşlardır."¹⁰²

İmam Muhammed'in Medine ehline yönelttiği tenkitler daha çok hadis veya eser karşısında kıyasın alınması veyahut istihsân olarak nitelendirilemeyecek hususlarda ehl-i Medine'nin istihsân yapmasıdır. Bununla birlikte istihsân eleştirileri Hanefîler üzerinde yoğunlaşmıştır. Oysa yukarıda da zikredildiği üzere Hanefîler, *eserin* bulunması durumunda kıyasın reddetmiş ve bunu istihsânın bir türü olarak kabul etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Hanefîler, Mâlikilerden daha fazla nassa bağlı oldukları halde, istihsânın bir usûl kuralı olarak kabulüyle ilgili özellikle İmam Şâfiî ve bazı Şâfiîlerin hedefinde olmuşlardır. Bu konu müstakil bir çalışmayı hak ettiğinden biz burada bu kadarı ile iktifa ediyoruz.

3. İstihsânın Zann-ı Galip ve İçtihat Olarak Tanımlanması ve Değerlendirilmesi

Yukarıda istihsânın akıl yürütme ve içtihadî bir faaliyet olduğuna dair bazı hukukçuların değerlendirmeleri bulunmaktaydı. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944); istihsânı "kalpte galip olan şey ile hükmün ilişkilendirilmesidir" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰³ Ona göre

ulemanın ittifakının delil olduğunu; dolayısıyla halkın uygulamasına göre kıyası terk etmenin doğru olmayacağını söyler. bk. Kelvezânî, *et-Temhid fi usûli'l-fikh*, 4/94.

⁹⁸ Alî b. Muhammed Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fi fihhi mezhebi'l İmam-ş-Şâfi'î ve huve Şerhi Muhtasari'l-Muzenî*, thk. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avva'd ve dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 11/401.

⁹⁹ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/272.

¹⁰⁰ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/220.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyârî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta' rivayetu Ebî Mus'âb ez-Zührî el-Merînî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halil (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), "Namaz", 44.

¹⁰² Şeybânî, *el-Hüccce*, 1/222.

¹⁰³ İmam Mâtürîdî, Müzzemmil Suresinin "o sizin istenen vakti belirleyemeyeceğinizi bilmektedir" ayetinin tefsirinde gece namazının İslâmın ilk dönemlerinde sahabilere de farz olduğunu ancak bu namazın vaktinin tam olarak tespit edilemeyeceğini söyledikten sonra "bu ayet hükmün istihsân ile ilişkilendirilmesinin mübâh olduğuna delalet eder. Zira Allah sahâbîlere gecenin üçte birinde namaz kılmayı farz kılmıştır. Sahabilerin bu süreyi tam olarak bilebilmeleri mümkün değildir. Bunu ancak kalplerinde meydana gelen zannı galibe göre belirleyebilirler. Bu da hükmün kalpte meydana gelen ve zannı galibe göre muteber olabileceğini göstermektedir. İstihsân ancak kalpte meydana gelen zannı galip

müctehit bir meseleye iki yönden bakar; bazen başka bir şeye benzerlik yönünden bakar ki buna kıyas; bazen de zannı galibe göre hüküm verir ki bunun adı da istihşândır.¹⁰⁴ ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ “Ölçtüğünüz zaman tam ölçün ve doğru terazi/ölçekle tartın”¹⁰⁵ ayetinin içtihadın cevazına delalet ettiğini söyleyen İmam Mâtürîdî devamında şunu söyler:

“Bu, ancak ölçü ve tartıyı yapanın içtihadı ile belirlenir. Çünkü bir kişinin ölçtüğü şey başkasının ölçtüğünden az veya çok olabilir. Bazen de aynı kişinin farklı zamanlarda ölçtüğü şeyde de farklılık meydana gelebilir. Kişi kendi içtihadına göre bile bile eksik veya fazla tartmadığı takdirde içtihat yükümlülüğünü yerine getirmiş ve vacibi ifa etmiş olur ki bize göre içtihat ve istihşânın aslı budur... İstihşân benzerine irca edileceği bir aslı bulunmayan bir mesele hakkında kişinin gücünün yettiği şeyin en güzelini tercih etme hususunda alimin içtihadıdır.”¹⁰⁶

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî istihşânı, sonraki Hanefîlerin yaptığı gibi -en azından bu örnekler üzerinden- bir kıyas amelîyesi olarak görmez. O, istihşânı içtihat olarak kabul etmekle birlikte müctehidin aslı bulunmayan konuda *zann-ı galibe* göre hüküm vermesi olarak görür. Oysa İmam Muhammed’in eserlerinde istihşânın bu tanımına uygun olarak verilen istihşân örnekleri oldukça sınırlıdır. Dahası istihşânın kahir ekseriyetinde meselenin benzetilecek bir aslı veya istihşâna kaynaklık eden bir haber bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî’nin vermiş olduğu istihşân tanımı, Cessâs’ın “istihşânın lafız olarak ifade ettiği” şeye benzemektedir. Ona göre de kadının müt’ası ve çocuğun giyiminin orfe göre olması gibi hususlar ancak içtihadı göre belirlenir ki Cessâs’a göre istihşânın bu türünün kabulü konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmaz. İmam Mâtürîdî’nin tanımı da bu minvalde değerlendirilmelidir.

Sonuç

Fıkıh usûlünün önemli tartışmalardan birisi de istihşânın delil ve kaynak değeridir. Hanefîler onu meşrû bir yöntem olarak görürken İmam Şâfiî ve pek çok Şâfiî usûlcüsü onun hevâ ve hevâse dayanan bir yöntem olduğunu iddia ederler. Özen, istihşâna muhalif olanların istihşân tanımlarının karalama amacıyla Müslüman kitlenin kabul etmeyeceği maksatlı tanımlar yapmış olabileceği ihtimalinden bahseder.¹⁰⁷

Hanefîler istihşânı çoğunlukla hafî kıyas olarak gördüklerinden istihşânı kıyas ile ilişkilendirerek tanımlamışlardır. Buna karşın Şâfiîler istihşânı delile dayanmayan bir yöntem olarak gördüklerinden eleştirmişlerdir. İstihşâna yönelik meşrûiyet tartışmaları çoğunlukla tanımlar üzerinden yürütülmüş, içerik çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Öncelikle İmam Muhammed’in eserlerinde verilen istihşân örnekleri incelendiğinde istihşânın delile dayanmayan, kişinin hevâ ve nefsinin şehvetine dayanan bir yöntem olduğu iddiasının gerçeği yansıttığı söylenemez. Zira gerek İmam Muhammed’in eserleri ve gerekse de sonraki dönem Hanefî fîrû’ eserlerinde istihşânın verilen hükümlerin gerekçeleri ve dayandığı deliller tafsilatlıca zikredilmiştir. Bunun yanında Hanefî usûl eserlerinde istihşânın teorisine yönelik de çalışmaların yapıldığı ve istihşânın, istihşân karşıtlarının da kabul edebileceği asıllarının bulunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İstihşân ile ilgili bu birbirine zıt anlayışın temeli, istihşânın tanımı ile ilgili olmalıdır. Çünkü istihşânı tanımlamak oldukça güçtür. Zira kapsamı, oldukça fazla sayıdaki farklı sebepleri barındırmakta olup kıyasın reddedildiği durumlar olabildiği gibi, kıyasın kabul edildiği durumlar da bulunmaktadır. Yine hadisin kıyasa rağmen kabul edildiği durumlar bulunurken hadisin alınmadığı durumlara dahi istihşân denilebilmektedir.¹⁰⁸

Netice itibarıyla istihşân herhangi bir sebeple kıyas ile teâruz eden durum/delillere verilen genel bir isimdir. İstihşânı ilk kullananlar her ne kadar böyle bir teâruz durumunda çoğunlukla istihşânı almışlarsa da istihşâna rağmen kıyası aldıkları durumlar da bulunmaktadır. Bu durumu fark etmiş olacak ki Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, istihşân tanımının sonunda istihşân ile sabit olan hükmün ârizî olduğunu, zaman zaman istihşâna rağmen kıyasın alınmasının bu tanıma halel getirmediğini söylemek zorunda kalmıştır. Kıyasın asıl, istihşânın ise kıyasın istisnasını teşkil ettiğini söylemiştir. Oysa bir tanım eski ifade ile efradını câmî, ağıyarını mâni olmalıdır. Zira tanım zaten bu ârizî duruma uygun olarak yapılmalıydı. Çünkü aslı itibarıyla ârizî olan bir şey, bu aslî durumuna uygun olarak tanımlanmalı ki bu ârizî durum tam olarak netleşebilsin. Bundan dolayı biz istihşânı, herhangi bir sebeple kıyas ile

ile hükmün ilişkilendirilmesidir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 10/291.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/291.

¹⁰⁵ el-İsrâ 17/35.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/47.

¹⁰⁷ Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihşân ve Maslahat Kavramları”, 31-57.

¹⁰⁸ İmam Muhammed’in *el-Hücce* adlı eserinde Mâlikilere eleştirisi.

tearuz eden durum/delillere verilen genel bir isim olarak tanımladık. Bu tanımda istihânın “daha güçlü delil” veya “daha güçlü kıyas” olması gibi unsurlara yer vermediğimiz gibi istihân lehine bir tercihi de tanıma dahil etmedik. Hal böyle olunca müçtehidin zann-ı galibine göre hangi taraf güçlü ise o taraf alınacaktır. Burada kıyas ve istihânın bizatihi gücü değil kıyas ve istihân yapıldıktan sonra hangi taraf alınacaksa o tarafa doğru bir zann-ı galip oluşmakta ve hüküm ona göre verilmektedir. Yani kıyas ve istihân sonucunda yapılacak olan tercih bu zann-ı galibe göre olacaktır. İstihânın sebebinin eser (hadis) olduğu durumlarda bu tercih hep eser tarafında kullanıldığından istihân tercih edilmiştir. Ancak istihânın sebebi başka bir kıyas ise bu durumda da çoğunlukla istihân tarafı tercih edilmekle birlikte bazen kıyas tarafı da tercih edilmiştir. Kıyas tarafının istihâna tercih edilmesi ise istihânın kelime anlamı ile olsa gerektir.

Kaynakça

- Abdul'aziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevi*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Ağırakça, Ahmet. "İyâs b. Muaviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 498. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sâ'd. *el-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sâ'd. *el-İşâre fi ma'rifeti usûli'l-fikh ve'l-vicâze fi ma'ne'd-delîl*. thk. Muhammed Alî Ferkûs. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1996.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleyman b. Halef b. Sâ'd. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Muhammed Cebûrî Abdullah. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Beroje, Sahip. "İmam Şâfi'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfi Usûlcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007).
- Boynukalın, Muhammed. *Hanefî Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2020.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh (Telhîsü't-takrîb)*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çiftci, Adem. "Hanefî Mezhebi Kurucu İmamlarından Züfer b. Hüzeyl'in İstihâna Yaklaşımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21 (1) (Haziran 2017).
- Çolak, Abdullah, *İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Kaynakları*, (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2018)
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû'l-Huseyin el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Halef. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 3. Basım, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1926.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *Nihâyetü's-sûl Şerhu Minhâc'ul-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasen. *et-Temhîd fi usûli'l-fikh*. thk. Mufîd Muhammed Ebû 'Amşe - Muhammed b. Alî b. İbrâhîm. Cidde: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1985.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî. *el-Muvatta' rivayetu Ebî Mus'âb ez-Zühri el-Merîni*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Muhammed Halil. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr fî fikhi mezhebi'l İmam's-Şâfi'î ve huve Şerhi Muhtasar el-Muzenî*. thk. Şeyh 'Alî Muhammed Mu'avvið ve Dğr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihân Anlayışı ve Uygulaması*. Hikmetevi, 2014.
- Özen, Şükrü. "Hicrî II. Yüzyılda İstihân ve Maslahat Kavramları". *Marife Dergisi* 3 (1) (Bahar 2003), 31-57.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr şerhi ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtiü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mesût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l Vefâ el-Efganî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hücce alâ ehli Medine*. thk. Mehdi Hasen el-Keylânî el-Kâdirî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1982.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *et-Tefsîrâ fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ukberi, İbn Şihâb . *Risâle fî usûli'l-fikh*. thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. Abdilkadir. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Dârü'l-Kütübî, 1994.

Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme

How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqām Records in Manuscripts

Selman Benlioğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Türk Din Musikisi Anabilim Dalı

Assist. Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Turkish Religious Music

Yalova, Türkiye

selmanbenlioglu@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3735-0261

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 20 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 191-211

Cite as/Atıf: Benlioğlu, Selman. "Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme [How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqām Records in Manuscripts]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 191-211.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1060776>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Selman Benlioğlu).

How Had The Mawlid Been Chanted? An Evaluation on Maqām Records in Manuscripts

Abstract: Among the Turkish verse texts, the mawlid named *Wasīlat al-Najāt* by Süleyman Çelebi has been one of the most widely read works in various geographies for centuries. The text of *Mawlid*, which has been produced in many manuscripts over time, has diversified, and various versions have emerged. Although there is no detailed information about its beginning and development, it is understood that Süleyman Çelebi's mawlid had a musical performance form from an early period. In integrating *Mawlid* with music, various forms of performance developed over time and that it was composed is stated in some narratives, too. In some *Mawlid* manuscripts, it is found that various maqām names are written next to the couplet or on the margin of the pages. Nineteen manuscripts of the *Mawlid* registered with maqām information, which have essential clues in terms of the performance of the work, have been identified and analyzed in this study. After a brief introduction of the copies, the formal features of the *Mawlid* manuscripts with the maqām registered, their characteristics for use in performance, and the frequency of recording the maqām names were evaluated. Except for a few, these manuscripts were prepared in a way that can be followed during the performance in accordance with daily use. Additions and deletions were made over time. Rather than being collectible, they were manuscripts that guide the performer with a functional aspect in the foreground. Of the 19 manuscripts, only *Mawlid* is found in six, and only *Mirajiyya* and *Mawlid* texts are found together in five. In the other two, some lyrics and *na'ts* were written in addition to the *Mawlid*. This situation in the content supports the view that the manuscripts are of practical benefit to the performer. The names of maqāms in the manuscripts were located on the right and left of the couplet by writing a maqām name in the margins of each of the *Mawlid* couplets, and sometimes on the two lines of the couplet. Maqām names are often written as one. There are examples with the phrase “*der makam ...*” at the beginning and examples where it is shown as “*tiz Hüseyini*”, “*tiz ender tiz Hüseyini*”, “*Hüseyini pes ba'de tiz*” and “*Dügāh teslim*”. It seems that the owners of the manuscripts recorded their performance preferences and habits in a way that they can understand, sometimes basically and sometimes as detailed as possible. Among the manuscripts with a known copy date, the earliest one is from 1699, and the latest from 1888. The *Mawlid* text in the manuscripts ranges from 81 to 526 couplets. The average of the total number of couplets is 185.6. The frequency of recording maqāms varies also between copies. While the name of the maqām was written in 15.9% of the couplets in A 7940, which had the lowest record, the maqāms were recorded in all of the couplets in TY 549 and MS 323 copies. As a result, the ratio of couplets with maqām record in 19 manuscripts is 68.1%. A wide range of maqāms has been used in the manuscripts. Although not all of them were mentioned in each manuscript, when considered collectively, it is seen that 40 different maqāms were used. The three maqāms most frequently recorded in manuscripts are *Hüseyini* (26.8%), *Pençgāh* (13.7%) and *Dügāh* (13.3%). On the other hand, although the frequency of recording in manuscripts was low, less-known and rarely used maqāms such as *Geveşt*, *Nişāburek*, *Müberka*, *Necd-i Hüseyini* and *Vech-i Hüseyini* were also encountered. Among the manuscripts, 25 different maqāms were used in H 1286, which had the highest number of maqāms, and 12 different maqāms were used each in A 7940 and MIF 67, which had the least number of maqāms. There were 5 maqāms used in common in all 19 manuscripts: *Acem*, *Dügāh*, *Hüseyini*, *Nevā* and *Pençgāh*. They were also the most registered maqāms in total. Although there are some similarities in terms of text and maqāms in the *Mawlid* copies examined in the study, there is no complete overlap, an agreed structure, in short, a standard. The literature on the maqām recorded manuscripts of *Mawlid* tends to see these copies as evidence of a composed *Mawlid*. However, there is no mention in any of the manuscripts about the composer of the piece, whether the piece was composed, or whether the recorded maqāms reflect a composition. Moreover, there is a wide variety in the manuscripts that are the subject of the study, both in terms of the *Mawlid* text and the maqāms registered in the margins. With a modern attitude, it seems that researchers who have dealt with the subject in the last century have been in search of an order and consistency in the tradition of performing *Mawlid*. They have envisioned the musical dimension of *Mawlid*, which has managed to stay in circulation over the centuries, in a systematic structure. It is clear that this approach should be discussed with different dimensions in the light of the new results reached in the present study.

Keywords: Turkish Religious Music, Mawlid, Maqām, *Wasīlat al-Najāt*, Manuscript.

Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalardaki Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme

Öz: Manzum Türkçe metinler arasında Süleyman Çelebi'ye ait *Vesīletü'n-Necāt* adlı mevlid yüzyıllar boyunca geniş bir coğrafyada çeşitli vesilelerle en çok okunan eserlerden biri olmuştur. Zaman içinde çok sayıda yazma nüshası istinsah edilen Mevlid'in metni bu nüshalarda çeşitlilik göstermektedir. Başlangıcı ve gelişimi hakkında detaylı bilgi bulunmasa da Süleyman Çelebi mevlidinin erken dönemden itibaren müzikal bir icra şekline kavuştuğu anlaşılmaktadır. Mevlid'in musiki ile olan beraberliğinde zamanla muhtelif icra şekilleri gelişmiş ve bazı rivayetlerde bestelenmiş olduğu belirtilmiştir. Mevlid yazmaları arasında derkenarda beyit ya da mısra yanlarına çeşitli makam adlarının yazıldığı nüshalar bulunmaktadır. Bu çalışmada eserin icra serencamı açısından

önemli ipuçları taşıyan bu makam kayıtlı Mevlid yazmalarından on dokuz nüsha tespit edilerek analiz edilmiştir. Nüshaların kısaca tanıtılmasının ardından makam kayıtlı Mevlid yazmalarının biçimsel özellikleri, icrada kullanımlarına yönelik hususiyetleri ve makam adlarının kayda geçme yoğunluğu değerlendirilmiştir. Birkaçı hariç bu yazmalar genelde günlük kullanıma uygun, zamanla eklemeler/çıkarmalar yapılmış, el altında tutulan, icra esnasında takip edilen, koleksiyonluk olmaktan ziyade icracıya rehberlik eden fonksiyonel yönü ağır basan mecmualardır. 19 yazmanın altısında sadece Mevlid, beşinde sadece Mi'râciyye ve Mevlid metni beraber bulunmaktadır. Diğer ikisinde ise Mevlid'in yanı sıra bazı güfteler ve na'ler yazılmıştır. İçerikteki bu tablo, yazmaların icracıya pratik fayda sağlayacak nitelikte olduğu görüşünü desteklemektedir. Yazmalarda makam isimleri sayfalarda genelde Mevlid beyitlerinin her birinin kenar kısmındaki boşluğa, bazen de beytin iki mısraına karşılık birer makam ismi yazılarak beytin sağına ve soluna konumlandırılmıştır. Makam isimleri çoğunlukla tek olarak yazılmıştır. Makam adının başında "der makam ..." ifadesinin bulunduğu, "tiz Hüseyini", "tiz ender tiz Hüseyini", "Hüseyini pes ba'de tiz" ve "Dügâh teslim" şeklinde gösterildiği örnekler de mevcuttur. Bazen de makam adıyla beraber ya da onsuz, "karar" ya da "bülend" gibi tabirler kullanılmıştır. Görülen o ki mecmua sahipleri bazen ana hatlarıyla bazen olabildiğince teferruatlı şekilde kendi icra tercih ve alışkanlıklarını yine kendi anlayacakları biçimde kaydetmişlerdir. İstinsah tarihi belli olan yazmalar arasında en erkeni 1699, en geç olanı 1888 senesine aittir. Yazmalardaki Mevlid metni 81 ila 526 beyit arasında değişmektedir; ortalama beyit adedi 185,6'dır. Makam kayıt yoğunluğu da nüshalar arasında değişkendir. En düşük kayda sahip A 7940'de beyitlerin %15,9'una makam adı yazılı iken TY 549 ve MS 323 nüshalarında beyitlerin tamamına makamları kaydedilmiştir. Neticede 19 yazmanın genelinde makam kaydı olan beyitlerin oranı %68,1'dir. Yazmalarda oldukça geniş bir makam yelpazesi ortaya çıkmaktadır. Tümü her bir yazmada geçmese de topluca bakıldığında 40 farklı makamın kullanıldığı görülmektedir. Yazmalarda en sık kaydedilmiş üç makam sırasıyla Hüseyini (%26,8), Pençgâh (%13,7) ve Dügâhtır (%13,3). Öte yandan yazmalarda kayda geçme sıklığı düşük olmakla beraber Geveşt, Nişâbürek, Müberka, Necd-i Hüseyini ve Vech-i Hüseyini gibi az tanınan, nadiren kullanılan ve repertuarda az sayıda örneği bulunan makamlara da rastlanılmaktadır. Yazmalar arasında en fazla sayıda makamın yer aldığı H 1286'de 25, en az sayıdaki A 7940 ve MİF 67'de 12'şer farklı makam kullanılmıştır. 19 yazmanın tümünde de ortak kullanılmış 5 makam vardır: Acem, Dügâh, Hüseyini, Nevâ ve Pençgâh. Bunlar zaten toplamda da en çok kayda geçmiş makamlardır. Çalışmada incelenen Mevlid nüshalarında metin ve makamlar açısından bazı benzerliklere rastlansa da tam anlamıyla bir örtüşme, üzerinde ittifak edilmiş bir yapı, kısacası bir standart bulunmamaktadır. Daha önce Mevlid'in makamlı yazmaları üzerine yapılan çalışmalar bu nüshaları besteli Mevlid'in birer delili olarak görme eğilimindedir. Ancak yazmaların hiçbirinde eserin bestekârından, besteli olduğundan, kaydedilen makamların bir besteyi yansıttığından bahis yoktur. Dahası bahse konu yazmalarda hem Mevlid metni hem de derkenarda kayıtlı makamlar açısından oldukça geniş bir çeşitlilik yer almaktadır. Anlaşılan o ki son yüzyıl içinde konuyu ele alan araştırmacılar, modern bir tutumla Mevlid icra geleneğinde bir düzen ve tutarlılık arayışı içinde olmuşlardır. Yüzyıllar içinde sürekli tedavülde kalmayı başarmış çok okunan/okutulan Mevlid'in musiki boyutunu sistematik bir yapı içinde tasavvur etmişlerdir. Çalışmada ulaşılan yeni sonuçlar ışığında bu yaklaşımın farklı boyutlarıyla tartışılması gerektiği açıktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Mevlid, Makam, Vesiletü'n-Necât, Yazma Eser.

Giriş

Süleyman Çelebi'nin 1409'da kaleme aldığı *Vesiletü'n-Necât*'ı erken tarihli bir Türkçe mevlid olmanın ötesinde bu formun en çok okunan ve en fazla nüshası bulunan örneğidir. Süleyman Çelebi mevlidinin gerek müstakil gerekse başka metinlerle beraber yer aldığı yüzlerce yazma nüshası olduğu bilinen bir durumdur. Tüm nüshalarının tespit edilip toplanması, bunların edisyon kritiğinin yapılarak tenkitli bir *Mevlid*¹ metninin ortaya konması, muhtemelen nüshalarının çok sayıda ve çeşitlenmiş oluşu sebebiyle, henüz tam olarak gerçekleşmemiştir. Dahası *Mevlid*'in bulunabilen en erken nüshaları kaleme alınışından yaklaşık bir asır sonrasına aittir ve Süleyman Çelebi'ye ait müellif nüshası yahut çağdaşı sayılabilecek birinin elinden çıkma nüshalara henüz ulaşılamamıştır. Bununla beraber günümüze ulaşan nüshaların bir kısmı kullanılarak *Mevlid* metninin inşa edildiği akademik neşirler bulunmaktadır.²

Mevlid'in orijinal, aslı ve tek bir metninin ortaya konamaması temelde bu metnin yoğun olarak dolaşımında olması ile açıklanabilir. Zaman içinde farklı hacimde nüshalar oluşmuş, diğer bazı mevlidlerden pasajlar *Mevlid*'e taşınmıştır. Mesela Merhaba faslı olarak da anılan, *Mevlid*'in Velâdet bahrinden hemen sonra gelen, her mısra başında "*Merhabâ*" ifadesinin bulunduğu tekrirli

¹ Çalışma boyunca Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı *Mevlid* şeklinde anılacaktır.

² *Mevlid*'in ilmi neşirlerine örnek olarak bk. Ahmed Ateş, *Vesiletü'n-necât: Mevlid* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1954); Ahmed Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif* (İstanbul: Berksoy Matbaası, 1958); Faruk Timurtaş, *Mevlid (Vesiletü'n-necât)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970); Necla Pekolcay, *Mevlid (Vesiletü'n-necât)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

kısım eserin en sevilen ve coşkulu yerlerinden biri olmakla beraber, ilk kez Aymutlu'nun ortaya çıkardığı üzere, Ahmed adlı bir şairin mevlidinden alınmadır.³ *Mevlid* nüshalarında metnin uzunluğu da değişkendir. Ateş'in de ifade ettiği gibi “*el yazması nüshalar arasında son derece küçük, 125-150 beyitlik olanlar bulunduğu gibi, 1200-1300 beyit tutan nüshalar da vardır. Basmalar içinde de aynı şekilde 150 beyitlikten, 400-500 beyitliğe kadar olanlara rastlanıyor.*”⁴ O kadar ki metindeki bu farklılaşma sebebiyle Timurtaş, “Eski Mevlid” ve “Yeni Mevlid” başlığıyla iki ayrı metin neşretmiştir.⁵

Süreci ve gelişimi hakkında bazı boşluklar bulunmakla beraber *Mevlid* zaman içinde müzikal bir okuyuş kazanmıştır. Uzun bir zamana ve geniş bir coğrafyaya yayıldığı düşünüldüğünde muhtelif icra şekil ve tercihlerinin ortaya çıktığı, değişip dönüştüğü ve bazılarının kaybolduğu tahmin edilebilir.⁶ Bugün itibarıyla *Mevlid*'in yaygın icrası, gelenekte her bahir için başlangıç ve sonda tatbik edilecek makamların belirlendiği çerçeve dahilinde irticali şekilde yapılmaktadır. Literatürde sıklıkla zikredilen ise *Mevlid*'in Bursalı Sekban (17. yüzyıl) tarafından bestelendiği, bu bestenin 19. yüzyıl sonlarında unutulmuş ve kaybolmasına değin kullanıldığı şeklindedir.⁷ Sekban'a atfedilen *Mevlid* bestesi için birincil kaynaklarda bilinen yegâne somut veri İsmâil Belîğ'in (öl. 1729) *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ında yer alır. Bursa'da doğmuş veya yaşamış çeşitli kişilerin hayat hikayelerini derlediği eserinde Belîğ, Bursalı bir müzisyen olan Ubeyd Efendi (öl. 1657) hakkındaki bölüme şu cümle ile son verir: “*Mevlid-i Süleymân'ı beste iden sekbândan [Sekbân'dan?] ta'allüm idüp kırâ'atına me'zûn olmuştur.*”⁸ Dolayısıyla sadece bu cümleyle istinaden ismi başka hiçbir birincil musiki kaynağında geçmeyen, dahası bir isim olmaktan öte bir lakaba ya da mesleğe işaret etmesi muhtemel Sekban'ın *Mevlid*'i bestelediği yazılagelmıştır.

Mevlid'in yüzlerce yazma nüshasından bazılarında beyit veya nadiren beyitteki her iki mısranın kenarlarına çeşitli makam isimlerinin yazıldığı bilinmektedir. Bu makam kayıtlı *Mevlid* yazmaları arasında özellikle ikisi (Orhan 985⁹ ve Hüdayi 1286¹⁰) üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹ Yakın zamanda Mermutlu, tespit ettiği sekiz makam kayıtlı *Mevlid* yazmasını ele almış ve karşılaştırmalı olarak analiz etmiştir.¹² Söz konusu literatürde bu yazmalardaki makam kayıtlarının mümkün mertebe benzerliğine vurgu yapılmış ve bu verilerin Sekban'a atfedilen *Mevlid* bestesinin birer yansıması olduğu kanaati öne çıkmıştır.

Bu çalışmada derkenarına makam isimlerinin yazıldığı 19 adet *Mevlid* yazması değerlendirilecektir. Özellikle bu yazmalarda kaydedilen makamların çeşitliliği, benzerliği ve dağılımı üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bu meyanda öncelikle incelemeye konu edilen 19 yazma kısaca tanıtılacak ve genel özellikleri üzerinden analiz edilecektir. Ardından *Mevlid* yazmalarında her bölüm/bahir/fasıl için tercih edilen makamların toplu bir dökümü tablo halinde sunulacaktır.¹³ Böylelikle icracıların birer kılavuz olarak tasarladığı bu mecmualardan hareketle geçmişte *Mevlid* icralarında nasıl bir çeşitliliğin ortaya çıktığı tespit edilecektir.

³ Aymutlu, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*, 23-25; Ateş, *Vesiletü'n-necât: Mevlid*, 67-81.

⁴ Ateş, *Vesiletü'n-necât: Mevlid*, 61.

⁵ Timurtaş, *Mevlid (Vesiletü'n-necât)*, 3-85, 89-141.

⁶ Mesela Isparta ve civarında vezin kalıbı ekseninde şekillenmiş cumhur icra şekli için bk. Erdoğan Ateş, “Mevlid İcrasında Farklı Bir Yöntem: Cumhur Mevlid (Isparta Örneği)”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli - Osman Çetin (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 499-505; Romanya'nın Dobruca bölgesinde yine topluca okunan ve her bahirde farklı olacak şekilde muayyen bir ezginin takibine dayalı besteli bir *Mevlid* örneği için bk. Fatih Koca, “Dinî Müsiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 155-182; Prizren'de okunan, solo-koro bölümleri bulunan ve birkaç temel makamın hâkim olduğu diğer bir *Mevlid* bestesi için bk. Cumhur Enes Ergur, “Prizren'de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli - Osman Çetin (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 506-519.

⁷ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi: Dinî Eserler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942), 1/25; Nuri Özcan, “Mevlid (Müsiki)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/484.

⁸ Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 750.

⁹ Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif* (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 985).

¹⁰ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Koleksiyonu, 1286).

¹¹ Kâzım Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid* (Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1999), 44-47; Ubeydullah Sezikli, “Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 179-205; Bedri Mermutlu, “Besteli Mevlid Meselesi”, *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli (Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016), 422-424.

¹² Bedri Mermutlu, “Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma”, *Journal of Turkish Studies* 42 (2014), 165-193.

¹³ Bu noktada 19 yazmada birkaç yüz beyitlik hacimde tek tek hangi makamın kayıtlı olduğunu tespit edilse de bunların tamamını kâğıda aktarmak onlarca sayfaya yayılacağından verilerin toplu olarak sunulması tercih edilmiştir.

1. Makam Kayıtlı Mevlid Yazmaları

Mevlid metninin 16. yüzyılın başlarına ait tespit edilebilen en erken yazmalarından başlayarak 20. yüzyıla uzanan nüshalarında sabit, tutarlı ve değişmez bir şekilde aktarıldığını söylemek mümkün değildir. Eklenen/çıkarılan beyit ya da bölümler, değişen ifadeler azımsanmayacak miktardadır. Metnin bu hareketliliği ve çeşitliliği -başka pek çok sebep ileri sürülebilirse de- temelde çok okunması ve çoğaltılmasının bir sonucudur. Makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarında da metin açısından bu çeşitliliğin hâkim olduğunu peşinen kabul etmek gerekir.

Osmanlı menşeli metinler arasında sayıca en çok nüshaya sahip eserlerden biri olan *Mevlid*'in makam kayıtlı versiyonları sınırlı sayıdadır. Çeşitli koleksiyonların taranması neticesinde bu özelliğe 19 adet *Mevlid* yazmasına ulaşılmıştır. Şüphesiz bu sayının yeni araştırmalarla artması muhtemelse de tespit edilen yazmalardaki verilerin genel manzaranın ortaya çıkarılması için yeterli olduğu düşünülebilir. Makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarına rastlamanın nadirattan oluşuna şöyle misal verilebilir: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde kırka yakın *Mevlid* yazması arasında sadece bir adet (R 2471), Süleymaniye Kütüphanesi'nde yüzü aşkın nüsha arasında iki adet makam kayıtlı versiyon bulunabilmiştir (HM 4470 ve YB 5657).

1.1. Yazma Nüshaları

Değerlendirmeye geçmeden önce 19 yazma detaylı nüsha tavsifi olmaksızın kısaca tanıtılacak, çalışma boyunca yazmalar aşağıda belirtilen kodlarıyla anılacaktır.

A 219: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda A 219 numara ile kayıtlıdır. Kime ait olduğu bilinmeyen bu yazma 1253'te [1837/1838] kaleme alınmıştır. İçeriğinde bazı notlar ve siir parçaları olmakla beraber toplam 14 varaklık müstakil bir *Mevlid* (vr. 2b-10b) risalesi sayılabilir. Başlıklar ve makam adları sürhle yazılmıştır. Toplam 253 beyitlik *Mevlid* metninin son kısmında nadiren yazılan Vefat bahri (son 58 beyit) eksiksiz makam kayıtlarıyla yer almaktadır. Metnin tamamında 9 beyit için makam bilgisi boş bırakılmıştır.¹⁴

A 2576: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda A 2576 numarayla mahfuzdur. Tarih ve müstensih bilgisi olmayan yazma toplamda 107 varak olup *Vesiletü'n-Necât* metni vr. 69b-76a arasındadır. Diğerlerine göre daha düzensiz görünen bu yazmada *Mevlid* metni 147 beyittir; bunlardan yalnızca 45'inde makam belirtilmiştir. Bu kayıtların genel makam tercihleriyle uyumlu olduğu söylenemez. Derkenara yer yer dua ve na't parçaları kaydedilmiştir.¹⁵

A 7940: Yine Milli Kütüphane Yazmaları arasında A 7940 numarada kayıtlı bulunan bu yazma burada incelenen ve tarihi belli yazmalar arasında en erken tarihlisidir. İstinsah kaydına göre Hasan b. Abdullah tarafından 25 Şaban 1110'da [26 Şubat 1699] yazılmıştır. En yakın takipçisi Orhan 985 (1703 tarihli) ile aralarındaki üç-dört senelik farka rağmen A 7940 makam kayıtları açısından daha seyrek. Toplam 182 beyitlik *Mevlid* metni içinde 29 yerde makam kaydı düşülmüştür ve burada değerlendirilen 19 yazma içinde makam kaydı yoğunluğu açısından en düşük olanıdır. Bu kayıtlar 7'si hariç "*der makam ...*" şeklinde verilmiştir. İki yerde "*karar*", bir yerde de "*bülend*" ifadesi tek başına kullanılmıştır.¹⁶

H 1286: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâyî Bölümünde 1286 numarada kayıtlı bulunan 19 varaklık *Mi'râciyye* ve *Mevlid* (vr. 9b-18a) mecmuası 17 Şaban 1242 [16 Mart 1827] tarihinde Hüdâyî Camii ikinci imamı Hâfız Ali Sırrî b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Tıpkı *Mevlid* gibi eserin ilk kısmında yer alan Nâyî Osman Dede'nin *Mi'râciyyesi* de makam kayıtlıdır. 148 beyitlik metinde sadece 7 beyit makamsız bırakılmıştır.¹⁷

HM 4470: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Yazmaları Bölümü 4470'de kayıtlı olan Eğriboz Kadısı Abdülganî b. Abdülkerim tarafından 27 Rebiülâhir 1177 [4 Kasım 1763] tarihinde kaleme alınan 11 varaklık yazma *Mevlid* (vr. 1b-7a) ve *Mi'râciyye* mecmuasıdır. Her iki metin de makam kayıtlarıyla işaretlenmiştir. Baştan sona kırık talik hatla ve siyah mürekkeple yazılmıştır. *Mevlid* metni 157 beyit sürmekte ve bunlardan 127'si makam kaydı taşımaktadır.¹⁸

K 415: Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları arasında K 0415 numarayla kayıtlı bu yazma 21 varaktır. Başta *Mevlid* bölümü (vr. 1b-7a), ardından *Mevlid*'in bölümlerinden olup olmadığı tartışmalı olan Hz. Peygamber'in vefatının anlatıldığı kısım, sonrasında Hz. Fatımâ'nın vefatı ve nihayet *Mi'râciyye* metni yer almaktadır. *Mevlid* haricindeki kısımlar -vefat bölümü dâhil-

¹⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 219).

¹⁵ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 2576).

¹⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 7940).

¹⁷ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Hüdayi Koleksiyonu, 1286).

¹⁸ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Yazmaları, 4470).

makamsızdır. Sadece *Mi'râciyye*'de hane ve tevşihlerin makamları yazılmıştır. Molla Ahmed b. Muhammed tarafından 1228 [1813] senesinde istinsah edildiği kayıtlıdır. Vefat bahri hariç *Mevlid* metni 201 beyit uzunluğundadır ve bunlardan sadece 76'sı makamlıdır. Yazmada çerçeve ya da tezhîp kullanılmamış; bahirlerin başlıkları, makam adları ve bazı beyitler ("*Geldi bir ak kuş kanadıyle revân/ Arkamı sığadı kuvvetle hemân*" ve "*Ger dilersiz bulasız oddan necât/ Aşk ile derd ile idün es-salât*" gibi kırmızı ile yazılmıştır.¹⁹

K 425: Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları koleksiyonunda K 0425 numarada mahfuzdur. Uzunca bir *Mevlid* metninin yer aldığı mecmua 26 varaktır. *Mevlid* haricinde başka bir metin ya da notun bulunmadığı yazmada nadiren rastlanılan Vefat bahri gibi bölümler de yazılmış, bu hâliyle metin toplamda 526 beyite ulaşmıştır. Esas ilginç olanı baştan sona tüm bölümlerde genelde çok seyrek de olsa makam işaretlerinin yazılmış olmasıdır. Toplamda yanlarında makamın ismen zikredildiği 97, "*karar*" ifadesinin geçtiği 39 ve "*bülend*" yazılı 9 beyit bulunmaktadır.²⁰

K 564: Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları arasında K 0564 numarada bulunan bu mecmua cönk formatında olup bu özelliğiyle burada değerlendirmeye alınan yazmalar arasında tektir. 172 varaklık bu uzun cönkün 12b-18b varakları arasında makam kayıtlı *Mevlid* metni yer almaktadır. Tertipleyen kişi ve tarihi belirsizdir. Sonunda Şevvâl 940 [Nisan/Mayıs 1534] gibi bir tarih yer alsa da başka bir yerde vefatı 1574 olan Ebüssüüd Efendi'den merhum diye bahsetmesi çelişki doğurmaktadır. *Vesiletü'n-Necât* metni 233 beyit olarak yazılmış, bunlardan -okunabilir hâlde olan- 89'una makam kaydı düşülmüştür. Metnin görece uzun olmasında Vefat bahrinin de yazılmış olması etkilidir (59 beyit olarak ve yalnızca iki beyit için makam belirtilmiş).²¹

K 1059: Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları Bölümü'nde K 1059 numarada kayıtlı olan 50 varaklık yazmanın ilk kısmında *Hilye-i Hâkânî*, ardından *Mevlid* (vr. 30b-33a) ve sonrasında da çeşitli na't ve metinler yazılıdır. Kırmızı çerçeveli metnin yanına konan makam işaretleri de sürh ile yazılmıştır. Müstensih ve istinsah tarihi yer almayan mecmuada *Mevlid* metni 81 beyit olarak verilmiştir. Beyitlerin tümü her mısra için birer kez olmak üzere iki makam kaydına sahiptir. Sadece her bahrin sonunda tekrar eden "*Ger dilersiz bulasız oddan necât/ Aşk ile derd ile idün es-salât*" beyti iki kez boş bırakılmıştır. Üç beyitte ise orta kısımda da makam yazılarak makam kaydı üçe çıkarılmıştır. Ancak bazı kayıtlar yıpranma ya da tamirat sebebiyle kapatıldığından okunaklı değildir. Her beyit için -hem de en az iki kez- makam kaydı taşınması ve neredeyse eksiksiz olması açısından TY 549 gibi makam bilgileri açısından yoğun bir mecmuadır.²²

MİF 67: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Öğüt Bölümü 67 numaralı mecmuanın 29b-37b sayfaları arasında *Mevlid* metni yer almaktadır.²³ Ne zaman ve kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen mecmuada 1836'da vefat eden Abdullah Eyyûbî'nin *Risâle fi Kirâati's-Seb'a ve'l-Aşera ve't-Takrib* adlı risâlesi (vr. 153a-172b) bulunması sebebiyle bu yazma 19. yüzyıla tarihlendirilebilir. Metin toplamda -makamsız yazılan Vefat bahri dahil- 237 beyit uzunluğundadır ve 43 beyit için makam belirtilmiştir.²⁴

MS 289: Koç Üniversitesi Kütüphanesi El Yazmaları Koleksiyonu'nda bulunan MS 289 numaralı mecmuada önce bazı beyitlerine makamları yazılmış şekilde Osman Dede'nin *Mi'râciyye*'si, ardından (vr. 7a-12a) *Mevlid* metni gelmektedir. Mecmua Muhammed Şerâfeddin el-Eyyûbî tarafından 1306 [1888] senesinde istinsah edilmiştir. Cetvelleri, başlıkları ve makam isimleri sürh ile yazılan mecmuada bazılarına tek (51 beyitte), bazılarına da çift (41 beyitte) makam kaydı düşülmüş toplamda 116 beyit vardır.²⁵

MS 323: Yine Koç Üniversitesi Kütüphanesi'nde MS 323'e kayıtlı mecmua ise 7 varaklık müstakil bir *Mevlid* risalesidir. Müstensih ve istinsah tarihi meçhul olan bu yazma tıpkı TY 549 gibi baştan sona eksiksiz şekilde ve her bir mısra için birer kez makam kaydı taşımaktadır. Dahası 143 beyitli bu yazma 141 beyit hacmindeki TY 549 ile uzunluk açısından ve tercih edilen makamlar yönüyle de büyük benzerlikler taşır. MS 323'te *Mevlid* metninin ardından son sayfada kısa (7 beyitlik) bir Arapça na't yine mısralar için makam ibareleri eşliğinde kayda geçirilmiştir.²⁶

MS 406: Michigan Üniversitesi Kütüphanesi'nde Isl. Ms. 406 koduyla yer alan 9 varaklık bu mecmua Süleyman Üsküdârî'nin talebesi Muhammed b. Mahmud adlı bir hattat tarafından yazılmış ancak tarih belirtilmemiştir. Mermutlu, müstensihin 1726'da vefat eden el-Hâfizü'l-Üsküdârî Mehmed Efendi olabileceğini tespit etmiş ve buradan hareketle yazmayı on sekizinci yüzyıl başına

¹⁹ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0415).

²⁰ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0425).

²¹ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0564).

²² Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K 1059).

²³ Beni eserden haberdar eden Mustafa Kılıç'a teşekkür ederim.

²⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Öğüt Bölümü, 67).

²⁵ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Koç Üniversitesi Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MS 289).

²⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Koç Üniversitesi Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MS 323).

tariflendirmifitir.²⁷ İlk sayfasi mihrabiyele, son derece temiz ve duzenli olan bu mecmuada *Mevlid* metni 153 beyit olarak yazilmifis ve neredeyse tamamı (137 beyit) için makam kaydı konmuştur.²⁸

OR 985: Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Orhan Camii Koleksiyonu'nda 985 numara ile kayıtlı bulunan mecmua A 7940 yazması gibi erken örneklerden biri olup 1115 [1703] senesinde Kâtip Hüseyin tarafından istinsah edilmiştir. A 7940'a göre daha düzenli ve makam kayıtları açısından daha yoğun yapıdadır. İlk olarak Kâzım Baykal'ın dikkat çektiği²⁹ 9 varaklık bu mecmua bir iki sayfada yazılı farklı metinler hariç tutulursa müstakil bir *Mevlid* mecmuası olarak görülebilir. Mermutlu'nun da tespit ettiği gibi makam kayıtları sadece beyit başlarına değil bazen ortalara da konmuştur. Dahası OR 985'de yer yer, muhtemelen ifadelerin ne kadar uzatılacağını göstermek üzere, kelimelerin üzerine kısa küçük çizgiler ("IIII" ya da "III" gibi) konmuş, bazen de duraksamayı sağlamak üzere mushaflarda görülen "kıf" işareti kullanılmıştır.³⁰ Toplam 146 beyitlik *Mevlid* metni içinde 54 beyitte tek, 19 beyitte iki ve 5 beyitte ise üç kez olmak üzere 78 beyit için makam yazılmıştır.³¹

R 2471: Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Yazmaları arasında R 2471 numara ile kayıtlı bulunan 73 varaklık cildin 38b-50b varakları arasında bulunan *Vesiletü'n-Necât* metni için tarih ve müstensih kaydı yoktur. Makam isimleri ve cetveller kırmızıdır. Bölümler ayrılmış olsa da başlık konmamıştır. İlk göze çarpan özelliği biri hariç tüm sayfalarda beyitlerin yanına yazılan makam isimlerinin ters (baş aşağı) yazılmış olmasıdır. Okuyucunun gözle takibini zorlaştıracak bu tercihin ne sebeple yapıldığını kestirmek güçtür. 208 beyitlik *Mevlid* metninin sadece 4 beyti makamsızdır. Yine bu yazmanın öne çıkan diğer bir yönü özellikle bahirlerin bitiş/başlangıç noktalarında kenar boşluklarına tevşih ve kaside güftelerinin yazılmış olmasıdır. Besbelli ki mecmua sahibi bahir aralarında okumayı tercih ettiği eserleri de ilgili yerlere kaydetmiştir.³²

TO 9: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda TO 9 numarayla kayıtlı bulunan 286 varaklık cildin ilk kısmında (vr. 3b-16b) makamlı *Vesiletü'n-Necât* metni yer almaktadır. 1201 [1786/1787] tarihli yazmada Üsküdar Mevlevîhânesi'ne ait olduğuna dair mühür (vr. 3a) bulunmaktadır. Ancak söz konusu Mevlevîhânenin inşası 1791'de olduğuna göre yazmanın buraya intikali yazıldıktan sonra gerçekleşmiş olmalıdır. *Mevlid* metni gayet nizami yazılmış olsa da üst, yan ve alt boşluklarda devam eden başka bir metin bulunmaktadır. Toplam 160 beyitlik metnin 89 yerinde makamlar kırmızı mürekkeple yazılarak belirtilmiştir.³³

TY 549: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde Türkçe Yazmalar 549'da kayıtlıdır. Mehmed Emîn b. Mehmed Emîn tarafından 1 Muharrem 1213 [15 Haziran 1798] tarihinde istinsah edilmiştir. *Mevlid* metni vr. 1b-5b arasındadır. Çoğu yazmada her beyit için konan makam kayıtları yerine burada her bir mısra için (beytin sağında ve solunda birer kez) makam adı yazılmıştır. Toplam 141 beyittir ve tamamı her mısra için birer kez olmak üzere makam kayıtlıdır. Bu yönüyle -ve genel makam seyri açısından da- MS 323 ile ciddi benzerlik gösterir. *Mevlid*'in hemen ardından Nâyî Osman Dede'nin *Mi'râciyye*'si yine bazı yerlerde makam kaydı düşülerek verilmiştir (vr. 6a-8b).³⁴

TY 742: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde Türkçe Yazmalar 742'de kayıtlıdır.³⁵ İstinsah tarihi ve müstensihisi belirsizdir. 129 varak hacmindeki bu yazmada *Mevlid*'in (vr. 13b-18b) dışında çeşitli eser güfteleri de mevcuttur. Bunlar arasında Hafız Post'a (öl. 1694) ve Akbaba İmamı namıyla bilinen Mehmet Zaîfî Efendi'ye (öl. 1703) ait eserlerin olması yazmayı en erken 18. asır başına, padişahlar ve saltanat yılları ile ilgili listede (vr. 8a) II. Mahmud'a (1808-1839) kadar uzanan sıra sebebiyle de 19. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlendirmeyi mümkün kılar. TY 742'deki *Mevlid* metni toplamda 152 beyit olup bunun 127 beyti için makam kaydı düşülmüştür. Sadece 4 beyitte ise her iki mısra için ayrı makam belirtilmiştir. *Mevlid* kısmının başına konan "*Hazâ Mevlid-i Şerîf*" başlığı dışında herhangi bir alt bölüm başlığı yoktur. Bahirlerin bitiş ve başlangıçları son beyitlerinin ortalanarak yazılmasıyla fark edilir hâle getirilmiştir.³⁶

²⁷ Mermutlu, "Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 171.

²⁸ Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerîf* (Michigan: Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Yazmaları Koleksiyonu, Isl.Ms. 406).

²⁹ Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, 44-47.

³⁰ Mermutlu, "Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 169.

³¹ Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerîf* (Orhan Camii Koleksiyonu, 985).

³² Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, R 2471).

³³ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, TO 9).

³⁴ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 549).

³⁵ Esere ulaşmada sağladığı destek için Harun Korkmaz'a teşekkürlerimi sunarım.

³⁶ Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerîf* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 742).

YB 5657: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar bölümünde 5657 numara ile kayıtlı bulunan mecmua 7 varaklık müstakil bir *Mevlid* yazmasıdır. Müstensihi ve istinsah tarihi belirsizdir. Cetveller, başlıklar ve makam adları sürh ile yazılmış düzenli ve temiz bir yazmadır. Dikkat çeken bir özelliği bölüm başlıklarının bahirde baskın olan makama atfen “*Fasl-ı Rast*” (Velâdet), “*Fasl-ı Dügâh*” (Mucizât) ve “*Fasl-ı Pençgâh*” (Merhabâ bahri) gibi ifadelerle isimlendirilmesidir. Toplamda 144 beyit olarak yazılan *Mevlid* metninde sadece 5 beyit makam kaydı olmadan bırakılmış, iki beyit içinse her bir mısraya denk düşecek şekilde -sağlı sollu- iki makam kaydedilmiştir. Bu anlamda makam yoğunluğu yüksek olan yazmalardan biridir. Öyle ki arada “*Hâza'l-emânü limen...*” şeklinde başlayan ve yazmalarda genelde altı-yedi beyit kadar yazılan Arapça na'tın sadece ilk beyti yazılmış, diğerleri -muhtemelen unutulduğundan- boş kalmış, fakat yine de yanlarındaki makam kayıtları eksik kalmamıştır (vr. 5a).³⁷

2. Makamlı *Mevlid* Yazmaları Ne Söylüyor?

Osmanlı/Türk müziğinde yaklaşık olarak son yüz elli yılı hariç tutarsak bir eserin melodisini kâğıda aktarmak, yani notaya almak istisnai bir uygulamadır. Eserler meşkle öğretilmiş ve aktarılmıştır. Bu sistemde hoca talebesiyle çalıştıkları eseri defaatle okur ve ezberletirdi. Ancak meşkin bazı yardımcı unsurları da yok değildi. Mesela eserin ritim kalıbı (usûlü) ezberlemeyi ve hatırlamayı kolaylaştırıyordu, aynı şiirdeki aruz gibi. Yanı sıra eserlerin güfteleri (sözleri) de mecmualarda kayıt altına alınarak kişisel bir repertuar arşivi oluşturulabilirdi. Böylece icracılar melodileri ezberlerinde tutarlarken eserin sözleri için güfte mecmualarından yardım alıyorlardı.

Makam kayıtlı *Mevlid* yazmaları ise burada bir ara form olarak temayüz etmiş görünüyor. Hem ortalama bir müzik eserinden kat be kat uzun olan *Mevlid*'in metni -güftesi- kayıt altına alınmış hem de ilgili beyitlerde uygulanacak makam metnin kenarına not düşülerek nağmeyi hatırlamaya ya da tatbik edilecek melodik seyre yön vermeye imkân sağlanmıştır. Böylelikle söz konusu yazmalar nota ile güfte mecmuası arası bir yerde durmaktadır. Sadece makamın adını yazmakla nota gibi melodiyi sarâhatle, ayrıntısıyla aktarmış olmuyordu kuşkusuz. Ama bir güfte mecmuasında olduğu gibi sadece metni yazmakla da yetinmiş olmuyordu. İşte bu makam isimlerinin metin kenarına yazılması yöntemi bildiğimiz kadarıyla ağırlıklı olarak *Mevlid* ve Nâyi Osman Dede'nin *Mi'râciyye*'sinde kullanılmıştır.³⁸ Bu iki eser oldukça uzun olmaları ve pek çok makamı içermesi sebebiyle böyle bir çözüm geliştirilmiş olmalıdır. Yoksa söz gelimi güfte mecmuasında kısa ve meyanı hariç aynı makamın devam edegeldiği bir şarkının mısra kenarlarına aynı makamı tekrar tekrar yazmanın anlamı olmayacağı açıktır.

Her ne kadar temellük kayıtları genelde noksan olsa da makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarının büyük oranda eserin icracıları, yani mevlidhanlar tarafından kullanıldığını düşünmemizi sağlayacak ipuçları mevcuttur. Öncelikle derkenarına makamların yazıldığı bir nüshanın icracı haricinde birine çok da hitap etmeyeceğini ve müziğe bigâne, *Vesiletü'n-Necât*'ı sadece metni açısından koleksiyonuna dahil etmek isteyen biri için makam isimlerinin gereksiz veriden öteye geçemeyeceğini söyleyebiliriz. Zaten bu 19 mecmua arasından pek azı düzeni ve tasarımı açısından özenlidir. Serlevhali, başlıkları muntazaman yazılmış, cetvelleri ve hattıyla itina gösterilmiş olan birkaçı hariç bu yazmalar genelde günlük kullanıma uygun, zamanla eklemeler/çıkarmalar yapılmış, el altında tutulan, icra esnasında takip edilen, koleksiyonluk olmaktan ziyade fonksiyonel yönü ağır basan mecmualardır.

Ayrıca 19 yazmanın altısında sadece *Mevlid*, beşinde sadece *Mi'râciyye* ve *Mevlid* metni bulunmaktadır. Diğer ikisinde ise *Mevlid*'in yanı sıra bazı güfteler ve na'tler yazılmıştır. Demek oluyor ki bu mecmualar tam da icracının ihtiyaç duyacağı şekilde hazırlanmıştır. Meselâ R 2471'de her bahrin başlangıcında derkenarda makam kayıtlarının yanı sıra tevşih ve ilahi güftelerine rastlanır. Böylelikle mevlidhan ilgili bahrin öncesinde okuyacağı tevşih de mecmuasına kaydederek işini kolaylaştırmış olmalıdır. Yine yazmaların bir kısmında *Vesiletü'n-Necât*'ın ardından dua metni yazıldığı görülmüştür, ki bu da mevlid merasimlerinde sona yapılacak dua için bir yardımcı metin olarak düşünülebilir.

Bahse konu yazmalarda makam isimleri sayfalarda genelde *Mevlid* beyitlerinin kenar kısmındaki boşluğa, çoğunlukla sağda kalan sayfada beytin sağına, sol sayfada soluna, bazen de beytin iki mısraya karşılık birer makam ismi yazılarak -beytin sağına ve soluna- konumlandırılmıştır. Beytin ortasına üçüncü bir makam adının yazıldığı ve OR 985 nüshasında olduğu gibi bazı uzatma işaretlerinin kullanıldığı da olmuştur. Makam isimleri çoğunlukla tek olarak yazılmıştır. Makam adının başında “*der makam ...*” ifadesinin bulunduğu, “*tiz Hüseyini*”, “*tiz ender tiz Hüseyini*”, “*Hüseyini pes ba'de tiz*” ve “*Dügâh teslim*” şeklinde gösterildiği örnekler de mevcuttur. Bazen de makam adıyla beraber ya da onsuz, “*karar*” ya da “*bülend*” gibi tabirler kullanılmıştır. Anlaşılan o ki mecmua sahipleri kendi icra tercih ve alışkanlıklarını muhtemelen yine kendi anlayacakları şekilde -bazen ana hatlarıyla bazen olabildiğince

³⁷ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5657).

³⁸ Makam kayıtlı *Mi'râciyye* yazmaları hakkında bir değerlendirme için bk. Selman Benlioğlu, “Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı *Mi'râciyye* Yazmaları”, *İstem* 18/35 (2020), 73-95.

teferruatlı- kaydetmek üzere bir yol izlemişlerdir. Kullanımlar benzerlik taşısa da her nüshada ortaya çıkabilecek farklı tercihler olabileceği aşıkardır. Hiç değilse tüm nüshalarda benimsenmiş standart bir şeklin olmadığı pekâlâ söylenebilir.

Şunun da altını önemle çizmek gerekir ki yazmalardaki makamların kim tarafından ve ne zaman yazıldığını kesin olarak bilmek mümkün değildir. Daha açık bir ifadeyle makam adlarının *Mevlid* metnini istinsah eden kişi tarafından ve bu işlem esnasında mı, yoksa mevcut bir *Mevlid* mecmuasına bilâhare başka biri tarafından mı eklendiği belirsizdir. Nüshalardaki metin ile makam kayıtları arasında yer yer aşıkâr olan kalem farklılıkları hesaba katıldığında bunların muahhar ilave oldukları belli olsa da makam adlarının ne kadar zaman sonra yazıldığı bilinemeyecektir. Kaldı ki nüshaların ancak yarısında (19 taneden 9'unda) istinsah tarihi açıkça belirtilmiştir.

Yazmaların hiçbirinde *Mevlid*'in besteli olduğundan, filan kişiden meşk edilerek makamların yazıldığından veya *Mevlid* bestekârı olarak adı geçen Sekban'dan bahis yoktur. Kenarlara yazılan makamların *Mevlid* icrası esnasında uygulanmak üzere kaydedildiği -daha mantıklı bir açıklama da akla gelmiyor- nihayetinde bir varsayımdır. Yine de yazmalarda sunulan makam terkipleri bunların besteli *Mevlid*'i yansıtmak üzere kaydedildiği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim daha önce makamlı *Mevlid* yazmaları üzerinde yapılan araştırmalarda bu bağlantı -yazmalardaki makamların *Mevlid* bestesinin makamları olduğu savı- ısrarla dillendirilmiştir. İleride görüleceği üzere gerçekten de bazı noktalarda yazmaların kahir ekseriyetle ittifak ettikleri makamlar hiç de azımsanmayacak sayıdadır. Dolayısıyla yazmalardaki makamların Sekban'a atfedilen ya da bir başkasına ait bestedeki makamlar olması yahut beste olmaksızın genel kabul görmüş bir makam tertibine işaret etmesi imkan dahilindedir. Yazmaların istinsah tarihlerine bakılacak olursa tespit ettiklerimiz arasında en erken tarihli olanı A 7940, 1699 senesinde kaleme alınmıştır. Bu tarih -şayet varsa- Sekban'ın *Mevlid*'i bestelediği tarihten yaklaşık bir asır sonrasındır. Konunun farklı boyutlarla ele alınması gerekse de çalışmanın sınırlarını aşmamak üzere ortaya çıkan tabloda *Mevlid*'in bestelenmiş olma ihtimaline ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtmekle yetinilecektir.

Tablo 1: Yazmalarda Metin Hacmi ve Makam Kayıtlı Beyit Yoğunluğu

Yazmalar	Tarih	Toplam Beyit	Makamlı Beyit	%
A 7940	1699	182	29	15,9
OR 985	1703	146	78	53,4
HM 4470	1763	157	127	80,9
TO 9	1786	160	89	55,6
TY 549	1798	141	141	100
K 415	1813	201	76	37,8
H 1286	1827	148	141	95,3
A 219	1837	253	244	96,4
MS 289	1888	116	92	79,3
K 564	>1574 (?)	233	89	38,2
MS 406	~18. yy başı	153	137	89,5
TY 742	>1839 (?)	152	127	83,6
MİF 67	~19. Yy	237	43	18,1
MS 323	t.y.	143	143	100
R 2471	t.y.	208	204	98,1
K 1059	t.y.	81	79	97,5
YB 5657	t.y.	144	139	96,5
A 2576	t.y.	147	45	30,6
K 425	t.y.	526	145	27,6
Ortalama		185,6	114,1	68,1

Çalışmada ele alınan 19 yazmada *Mevlid* metninin toplam uzunluğu (Toplam Beyit), bu beyitler arasında yanına makam kaydı düşülmüş olanların adedi (Makamlı Beyit) ve bu ikisinin oranından makamlı beyitlerin toplam metindeki yoğunluğu (%) Tablo 1’de listelenmiştir. *Mevlid* metninin uzunluğu tespit edilirken tüm beyitler ve arada geçen na’ler de hesaba katılmıştır. Bunlar bazı edebi incelemelerde *Mevlid*’in bir parçası olarak görülmeyebilirler ve özellikle Vefat bahriyle alakalı *Mevlid*’in “orijinalinde” yer almadığıyla alakalı itirazlar vardır.³⁹ Ancak burada *Mevlid*’in icraya yansıyan şekli esas alındığından -gerçek her ne olursa olsun- bu türden kısımların, na’lerin, tekrar eden beyitler (“*Ger dilersiz..*” gibi terci bentler) de toplama dahil edilmiştir.

Görüldüğü üzere sadece toplam beyit sayılarına bakarak bile yazmaların hiçbirinin tam anlamıyla eşleştiği söylenemez. Makam kayıtlı yazmaların yaklaşık yarısının 140-160 beyit aralığında seyrettiği görülür. Bu ortalamanın üzerinde olan ve toplam uzunluğu 200 beyti aşan 6 yazmanın tamamında Vefat bahri gibi diğerlerinde yer almayan bölümlerin var olması sayıyı yükseltmiştir. En kısa yazma K 1059’da ise sebep Mûcizat ve Mirac bahirlerinin atlanmış olmasıdır.

Kenarına makam yazılmış beyit sayılarına bakıldığında oldukça değişken bir durum açığa çıkmaktadır. İlk dikkat çeken yoğunluğu en düşük olan A 7940’ın aynı zamanda tarihi belli en eski yazma oluşudur. Akla hemen makam yoğunluğunun zamanla artmış olabileceği ihtimali gelmektedir, ancak diğer yazmalardaki durum bu tespiti doğrulamamaktadır. Ne istinsah tarihleriyle ne de toplam beyit sayısı ile makam yoğunluğunun anlamlı bir ilişkisinin bulunmadığı açıktır. Zikredilmesi gereken diğer bir nokta ise bazı yazmalarda makam kaydının her beyit için yazılması, bazılarının da ise şayet aynı makam takip eden beyitlerde de kullanılıyor ise, bunların boş bırakılması durumudur. Yani yazmalarda bazen bir makamın aynen devam ettiği beş altı beyitlik pasajlar bulunmaktadır. Ancak bazı yazmalarda bu tekrarlar kayda geçirilmemiş, bazı mecmua sahipleri ihtimal ki aynen devam edecek makamları tekraren yazmamıştır. Nihayetinde şahsi kullanıma yönelik hazırlanan bu mecmualarda oluşmuş bir yazım ve kayıt standardı olmadığı anlaşılmaktadır. Yine yoğunluk yönüyle dikkati çeken TY 549 ve MS 323’te eksiksiz tüm beyitlere makam yazılmıştır. Hatta bu iki mecmuada beytin hem sağına hem soluna birer makam yazılarak her iki mısra için kayıt düşüldüğü görülmektedir.

3. *Mevlid*’in Makamları

Makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarından devşirilecek en mühim veri bizzat makamlar olacaktır. Başlarken makam mefhumuna da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Muhtelif tanım ve yaklaşımlar olmakla beraber bugün için makam denince kararı (durak), asma kararları, seyri, muhtemel geçkileri, çeşnileri, dörtlü beşlileri, kullandığı perdeleriyle büyük oranda çerçevesi belirlenmiş ve netliğe kavuşmuş bir yapı kastedilir. Fakat uzun bir zaman ve geniş bir coğrafyada müziğin en temel unsurlarından biri olmuş makam kavramının her dönemde aynı şeye işaret etmediğini de ifade etmeliyiz. Osmanlı/Türk müziğinin teşekkül çağı olarak görülen dönem için Behar şunları kaydetmektedir:

“On altıncı yüzyıl sonunun birçok eseri için makam teriminin bugünkünden farklı bir anlam ifade etmekte olması pekâlâ mümkündür. Yani makam denince tüm perdeleri, asma kararları ve durağı, karakteristik nağme ve motifleri, ilgili geçki ve çeşnileriyle birlikte seyir nitelikleri de belli olan karmaşık ve tanımlı bir yapı değil, sadece sınırlı sayıda nağme kalıpları ve motiflerinden oluşan bir ezgi dağarcığının kastedilmekte olmasından söz ediyoruz. Mecmuâi Sâz ü Söz’de Ali Ufki’nin notaya aldığı sözlü eserlerin birçoğu bu tiptedir.”⁴⁰

Makam mefhumuna yüklenen anlamın zaman içinde değişmiş olabileceği bir tarafa, herhangi bir makamın yüzyıllar boyu aynı özelliklerle taşındığı da vaki değildir. Söz gelimi *Mevlid* yazmalarında adına rastlanılan Çargâh makamı için musiki nazariyatı kitaplarında muhtelif tanımlara, besteli eserlerde çeşitli kullanımlara rastlamak mümkündür.⁴¹ Elbette sadece Çargâh için değil az ya da çok tüm makamlar için tarihi seyir içinde benzeri değişimler gerçekleşmiştir. İncelediğimiz yazmaların 1699’dan 1888’e uzanan geniş bir zaman diliminde istinsah edildiği düşünüldüğünde ismen aynı makamlara rastlansa da bunların her zaman için eşdeğer melodik düzenlere işaret etmeyebileceği hatırdta tutulmalıdır.

Oldukça zayıf bir ihtimal olarak yazmalardaki kayıtların makam adı için değil perde adlarına karşılık gelmek üzere konmuş olabileceğini de zikretmek gerekiyor. Bilindiği gibi çoğu makam adı gelenekte aynı zamanda bir sese (perdeye) karşılık olarak kullanılır. Yazmalarda net bir açıklama olmadığından meselâ “Hüseyni” yazıldığında bununla kastedilenin makam mı, makamın tüm unsurlarını ortaya koymayıp onu çağrıştıran bir parçası olarak çeşni mi, yoksa aynı adlı perde ekseninde bir nağmenin tatbik

³⁹ Ateş, *Vesiletü’n-necât: Mevlid*, 61-80.

⁴⁰ Cem Behar, *Orada Bir Musiki Var Uzakta...: XVI. Yüzyıl İstanbul’unda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 180.

⁴¹ Owen Wright, “Çargâh in Turkish Classical Music: History Versus Theory”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53/2 (1990), 224-244.

edilmesi mi belli değildir. Ancak yazmalardaki bu kayıtlar sadece perde adı olarak düşünüldüğünde nağmenin inşası açısından anlamlı bir yönlendirme sağlayamayacaktır. Dolayısıyla yazmalardaki kayıtların makama atfen yazılmış olduğunu düşünmeye devam edeceğiz.

19 makam kayıtlı yazmada geçen makamların toplam adedi kırkı bulur. Tablo 2’de her bir bahir/bölüm için makamların tüm yazmalarda toplamda kaç kez yazıldığı hesaplanmıştır. Hatırlanacak olursa TY 549, MS 289, MS 323 ve K 1059’da neredeyse tüm beyitlerde her iki mısra için birer makam yazılmıştı. Diğer yazmalardaki bazı beyitlerde de bunun örneği vardır. Hatta nadiren geçkileri netleştirmek adına beytin ortasına üçüncü bir makam adı yazılmıştır. Neticede tüm bu tek, ikili ya da üçlü makam kayıtları toplandığında yazmalara yansıdığı kadarıyla *Mevlid* icrasında tercih edilen makamlar Tablo 2’de görülebilir. Bir bölüm için en çok tercih edilen üç makam koyu renkle belirtilmiştir.

Tablo 2: Makam Kayıtlı 19 *Mevlid* Yazmasında Bölümlere Göre Tercih Edilen Makamlar

Bölümler	Tevhid (Allah adını)	Yazana Dua (Ey azizler)	Fıtrati'l-âlem (Evvel anduk)	Fıtrati ruh-ı Muhammed (çünkü Hak)	Nur (Hak Teâlâ için)	Na't (Lehü'n-nesebü)	Velâdet (Âmine Hatun)	Merhabâ (Yaradılmış cümle)	Fasıl (çünkü ol mahbûb-î)	Ashâb-ı Mekke (Mekke kavmi)	Mu'cizât (Fahr-i âlem)	Na't (Hâze'l-emân)	Mirâc (cel berü ey)	Fasıl (Ol gıce turmadı)	Refrefin belirmesi (Söylesürken Cebrâil)	Dua (Yâ ilâhi ol)	Vefat (Cel berü ashâb)	Toplam
Beyit adedi	16	7	10	15	11	7	31	18	26	12	20	9	56	16	61	18	58	391
Makamlar																		
Hüseyini	56	14		3	57	70	4	61	14	2	51	27	102	17	148	64	10	700
Pençgâh					1	1	106	38			2	31	133	3	5	35	4	359
Dügâh	64	31	1	8	50	24	2	17	8	24	18	5	32	3	41	18	2	348
Nevâ	8			5	1	1	56	1	3	1	35	1	46	5	49	4	11	227
Acem								3	2		31		30	2	55		5	128
Bûselik					2				3	1	33		20	2	34		8	103
Uzzâl	1	1			1				3	68	3		6	1	1		12	97
Rast					1	1	45	3					40				2	90
Irak								1				1	2		85			89
Eviç	2	1				1	12	8				4	15		17	5		65
Muhayyer	8	2			13	8	1				7	1	7		5	1	2	55
Sabâ	11	15			9			4		8	1							48
Nikriz					1		25						17					43
Kûçek	12	13		1	13				2									41
Çargâh		1			2		1	26					2			4		36
Segâh					1			1	2				23	3				30
Hicâz	6				1					7	1		1	1	1		3	21
Nişâbur							9	3				1	1		2	2		18
Gerdâniye					1	1	8						6					16

Mâhur					1	1	12						2					16
Nevrûz									1		1	1	1		5		4	13
Dilkeş															10			10
Şehnâz		1								7					2			10
Geveşt							4	1							1	1		7
Nişâburek							1					1	5				2	7
Nihavend											3				2			5
Hûzi	1				2								1					4
İsfahan								2					2					4
Karcıgâr							3											3
Zâvil							2						1					3
Gülizâr						2												2
Hisâr							2											2
Müberka													2					2
Necd-i Hüseyini						1					1							2
Uşşâk							1						1					2
Vech-i Hüseyini						1									1			2
Bayâti													1					1
Bestenigâr													1					1
Muhâlif-Hüseyini													1					1
Sünbüle															1			1
Toplam	169	79	1	17	157	112	294	169	38	118	187	73	501	37	465	134	65	2612
Yoğunluk	10,6	11,3	0,1	1,1	14,3	16,0	9,5	9,4	1,5	9,8	9,4	8,1	8,9	2,3	7,6	7,4	1,1	6,7

Yazmalarda tercih edilen makamları değerlendirmeye geçmeden önce tekrarı pahasına ifade etmekte yarar var ki makamlar zaman içinde değişerek ve dönüşerek yol almıştır. Her bir makam için bu süreci gerek nazariyat kitaplarındaki açıklamalardan gerekse ilgili makamdan bestelenen eserlerin analizinden anlamak mümkündür. Ancak bu analiz dahi kesin bir sonuca ulaştırmakta akim kalabilir. Çünkü makamların teorik açıklamalarını yapan nazari eserlerde bazen uygulamada karşılığı olmayan basmakalıp ifadeler tekrar edilegelmiştir. Örnek bir müzik eseri incelenerek makam özellikleri anlaşılmasına çalışıldığında ise o eserin notaya aktarılana kadar meşk zinciri içinde taşındığını ve dolayısıyla bu intikal esnasında değişimlere maruz kalabileceğini peşinen kabul etmek gerekir. Hülâsa, makamlarla ilgili yapılacak her değerlendirme için geleneğin doğasından gelen ve bir tür tazelenme imkânı sağlayan değişimler hesaba katılmalıdır.

İncelediğimiz 19 yazmada adına açık ara en çok rastlanılan makam Hüseyini (%26,8) bugün de *Mevlid* icralarında sık kullanılan ve dahası genel olarak Osmanlı/Türk müziğinde her zaman rağbet gören bir makamdır. Eğer *Mevlid* icrasında bir makamsal düzenleme ya da bazı rivayetlere göre beste kullanılmış ise bunun en erken 17. yüzyılda ortaya çıktığını düşünürsek dönemin diğer güfte ve nota derlemelerinde de Hüseyini makamının revaçta olduğu görülür. Ali Ufkî'nin 1650'li yıllarda hazırladığı nota derlemesi *Mecmûa-i Sâz ü Söz*'de, 1694'te vefat eden Hâfız Post'un güfte mecmuasında ve Dimitri Kantemir'in muhtemelen 1703-1710 seneleri

arasında tamamladığı *Kantemiroğlu Edvârı* olarak da bilinen *Kitâbu 'İlmi'l-Mûsikî 'alâ vechi'l-Hurûfât* isimli çalışmasında güftesi ya da notasına yer verilen eserler arasında ilk sırada Hüseyini makamı gelir.⁴²

Fakat listede ikinci ve üçüncü sıradaki Pençgâh ile Dügâh için aynı şey söylenemez. İkisi de kadim ve temel addedilen makamlardan olmakla beraber hiçbir zaman Hüseyini kadar “popüler” olamamıştır. 17. yüzyıla ait mezkûr üç derlemede Pençgâh ve Dügâh makamlarından esere ancak birkaç örnek bulunabilir. Üstelik bu iki makamın kaderi yukarıda altını çizdiğimiz makamların değişimi meselesinin tipik örneklerindedir. Kabaca açıklayacak olursak Pençgâhın ilk hâli (Pençgâh-ı asil diye de anılır) Uşşâk geçkili bir Rast makamı türevi iken zamanla değişerek (Pençgâh-ı zâid) İsfahan ile Rast makamının birleşimine evrilmiştir.⁴³ Benzer şekilde Dügâh makamı da evvelce bugün Uşşâk olarak bildiğimiz makamın özelliklerini haiz iken (Dügâh-ı kadim) muhtemelen 18. yüzyıl başlarında bambaşka bir yapıya kavuşmuştur. Dügâhın bu yeni şekli (Dügâh-ı cedid) artık Sabâ makamı ile dügâh perdesine taşınmış Segâh makamının birleşimidir (Sabâ ile Hicazın birleşimi olarak yorumlayanlar da vardır).⁴⁴

Bu özet, iki makamın -ki listedeki kırk makamın az ya da çok hepsi için yapılabilir- zamanla değişimine değinerek *Mevlid* yazmalarında ismen kayda geçmiş makamların hangi hâlinin icrada esas alındığını bir nebze açıklayabilmek içindi. Bahse konu yazmaların mürettepleri veya bunları kullanan icracılarının ismini kaydettikleri makamları ne şekilde uyguladıklarını kesinkes bilmenin imkânı yoktur. Fakat bazı tahminler ileri sürülebilir. Pençgâh makamının Pençgâh-ı asil diye anılan eski hâli esasen Rast makamından çok da farklı bir seyre sahip değildi. Eğer yazmaların özellikle eski tarihli olanlarında Rast yerine Pençgâhın çoğunlukta olduğunu görseydik belki makamın Pençgâh-ı asil şeklinin tercih edildiğini iddia edebilirdik. Fakat Rast makamı çoğu nüshada ittifakla Velâdet ve Mî'râc bahirlerinin ilk üç dört beytinde kullanılmıştır ve diğer kısımlarda neredeyse yok gibidir. Bu Rastlı başlangıcın (ilk üç dört beytin) hemen akabinde her iki bahirde de Pençgâh makamının yoğunlukla tercih edildiği pasajlar gelmiştir. Demek oluyor ki -eğer yapılan aynı şeyi sırf farklı makam isimleriyle yazmak değilse- burada Rast makamından Pençgâha bir geçki söz konusudur. Bu geçkinin anlamlı ve fark edilebilir olması için yazmalarda zikredilenin Pençgâhın yeni hâli (Pençgâh-ı zâid) olması pek muhtemeldir.

Peki yazmalarda geçen Dügâh hangisi olabilir? Bugünün Uşşâk makamından pek farkı olmayan kadim versiyonu mu, yoksa Sabâ ile dügâh perdesine taşınmış Segâhın -bazı görüşlere göre yerinde Hicazın- birleşiminden müteşekkil cedid versiyonu mu? Kesin cevap meçhul olsa da yine bir akıl yürütmeye yazmalarda kastedilenin ikincisi (Dügâh-ı cedid) olduğu tahmin edilebilir. Zira yakın dönem *Mevlid* icralarında sıklıkla kullanılmasına rağmen Sabâ makamı, makamların toplu sıralamasında oldukça geri kalmıştır (bk. Tablo 2; 40 makam arasından 12.). Ayrıca Sabâ kayıtlarının neredeyse tamamı Dügâh makamında kayıtlı beyitlerin ardından gelmektedir. Yine bazı beyitlerde kimi yazmalar Sabâ kimisi Dügâh tercih etmiştir. Dolayısıyla makam değişimi (geçki) açısından yazmalarda Dügâhın Sabâ makamına yakın olan cedid hâlinin kastedildiği söylenebilir.

En çok kayıt düşülmüş üç makamın çağrıştırdığı başka bir şey daha var: Günümüze ulaşan en eski Mevlevî âyinleri olan, bestekârı bilinmediğinden kaynaklarda beste-i kadim olarak anılan ve muhtemelen 17. yüzyılın ortalarında bestelenmiş⁴⁵ üç âyin Hüseyini, Pençgâh ve Dügâh makamlarındadır. Kendilerinden sonra bestelenen âyinler için birer prototip olacak bu âyinlerden Pençgâh ve Dügâh makamıyla anılanlar yukarıdaki ayırımı makamların eski hâllerinin hâkim olduğu eserlerdir. Yani beste-i kadim Pençgâh âyini aslında Rast, Dügâh âyini de Uşşâk makamına oldukça yakındır. Bu gerçeği hesaba kattığımızda *Mevlid* yazmalarında geçen Pençgâh ve Dügâh makamlarının karakteri için yukarıda yapılan çıkarımların sorgulamaya açık olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır.

Mevlid yazmalarında kayda geçmiş makamlarda dikkati çeken bir diğer mesele oldukça geniş bir makam yelpazesinin ortaya çıkışıdır. Tümü her bir yazmada geçmese de topluca bakıldığında 40 farklı makama ulaşan listede her dönem tercih edilen, çokça eser bestelenmiş ve bugünün *Mevlid* icralarında da kullanılan makamlar öne çıkmaktadır. Öte yandan yazmalarda kayda geçme sıklığı düşük olmakla beraber Geveşt, Nişâburek, Müberka, Necd-i Hüseyini ve Vech-i Hüseyini gibi az tanınan, nadiren kullanılan ve

⁴² Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire* (Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996), 234-236.

⁴³ Abdülbâkî Nâsır Dede, *Tedkik ü Tahkik*, çev. Yalçın Tura (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006), 44.

⁴⁴ Yakup Fikret Kutluğ, *Türk Musikisinde Makamlar: İnceleme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 372-380; Cem Behar, *Kan Dolaşımı, Ameliyat ve Musîkî Makamları: Kantemiroğlu (1673-1723) ve Edvâr'ın sıra dışı müzikal serüveni* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 128-132.

⁴⁵ Sadettin Heper bu üç beste-i kadim âyinin bestelenmesi için 15. yüzyılın ikinci yarısını işaret eder. Sadettin Heper, *Mevlevî Âyinleri* (Konya: Konya Turizm Derneği, 1974), 510; Ancak mezkûr âyinlerde kullanılan usûller ve nağme yapısının oluşumu için 17. yüzyıl ortaları daha makul bir tarih olarak görünüyor. Owen Wright, *Words Without Songs: A Musicological Study of an Early Ottoman Anthology and its Precursors* (London: School of Oriental and African Studies, 1992), 7.

repertuarda az sayıda örneği bulunan makamlara da rastlanılmaktadır. Şayet yazmalar birbirinden sürekli kopya edilerek çoğalan, icrada kullanılmak üzere değil koleksiyona katmak üzere üretilmiş statik eserler olsaydı bir ihtimal bu makamların da tevâtüren yazılan, tanınmasa ve kullanılmasa da kayda geçen isimler olduğunu düşünebilirdik.

Oysa bu az kullanılan makamlar zaten birkaç yazmada rastlanılan ve üzerinde ittifak oluşmayan noktalarladır. Mesela sadece Refref'in belirmesi bölümünde üç yazmada toplam on kez Dilkeş makamı yazılmıştır. Bunlarda Dilkeş'in yazılı olduğu beyitler için diğer yazmalarda Irak, Eviç ve Hüseyini makamları ağırlıktadır. Zaten zamanla değişip Dilkeşhâverân olarak anılacak Dilkeş de bu üç makamla benzer yapıdadır. Muhtemelen mecmua sahibinin musiki bilgisine ve zevkine göre şekillenen bir durumdu bu. Eğer inceliklerine vâkıfısa oldukça küçük farklarla birbirinden ayrışan makamları teşhis edebilir, icrasına yansıtabilir ve mecmuasına kaydedebilirdi. Mecmua sahibi diyelim Muhayyer makamını biliyorsa bunu yazabilir, yoksa aynı etkiyi uyandırmak namına *tiz* Hüseyini şeklinde ifade edebilirdi. Böylelikle bir nüshada *tiz* Uzzâl makamı kaydedilirken başka bir nüsha bunu Şehnâz makamı ile isimlendirebilirdi. Dolayısıyla herhangi bir beytin farklı yazmalarda hangi makam adıyla kaydedildiğini takip etmek aynı zamanda mecmua sahiplerinin musiki müktesebatı hakkında da fikir verecektir.

Peki sadece makamın adını yazmak anlamlı bir melodik yapı çağrışımı için yeterli midir? Buna bir cevap olarak, söz konusu yazmalardan çok sonraları kaleme aldığı kitapta *Mevlid*'in icrasını konu alan ve her beyitte dikkat edilecek yerleri, uygulanacak makamları kendi birikimi ışığında tek tek izah eden Ali Rıza Sağman'ın ifadeleri aktarılabilir:

"Bu müzik bahsini [uygulanacak nağmeleri kastediyor] yazı ile anlatmak o kadar zor ki, hemen hemen imkânsızdır... Biz burada ancak isim [makamın ismini] söylüyoruz. Bundan başka yaptığımız bir iş yoktur. Ağzımdan çıkan 'bal', bilenlere balın müsemması anlatır, bilmeyenlere de ismini öğretir."⁴⁶

Ancak görünen o ki bazı yazmalarda bir nebze daha netlik oluşturabilmek adına takviye sağlayacak çözümler geliştirilmiş, makam kayıtlarının önüne ya da ardına kısa ifadeler eklenerek melodinin hareketi tarif edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan en yaygın kullanılan makamın yanına *tiz* yazılarak (19 yazmada toplamda 263 kez; *tiz* Hüseyini, *tiz* Mâhur gibi) muhtemelen nağmenin ilgili makamın *tiz* bölgesinde yapılacağını belli etmek üzere konandır. A 7940 ve K 425'de ise aynı etki *bülend* [yüksek] kelimesi ile (11 kez) sağlanmış. *Karar* (36 kez) ve *teslim* (9 kez) ifadeleriyle de makamın seyrinin sonlanacağı -karar edeceği- belirtilmiş olmalıdır. Sık kullanılan bu tabirlerin yanı sıra nadiren şunlara rastlanır: iki makamı birleştirmek için *maa* [ile] (7 kez; Nevâ *maa* Pençgâh gibi), *yüzünde(n)* [yoluyla, üzerinden] (3 kez; Eviç *yüzünden* Hüseyini, Dügâh *yüzünde karar tiz* Hüseyini, Segâh *yüzünde karar* Hüseyini), *pes bâde tiz* [kalın sonra ince] (1 kez; Hüseyini *pes bâde tiz*), *tiz ender tiz* [tiz içinde tiz] (1 kez; *tiz ender tiz* Hüseyini).

Bu küçük ifadelerin yanı sıra bazı ilginç kullanımlar da vardır. Meselâ MS 289'un Mî'râc bahrinde üç kez *pehlevân* (iki kez yalnız *pehlevân*, bir kez *pehlevân* Irak şeklinde) ifadesi geçer,⁴⁷ ki bu bildiğimiz pehlivan kelimesinin eski dönem imlasıdır. Acaba bununla bugün kullanımda olan güçlü şekilde icra etmeyi ifade eden Batı müziği menşeli *forte* benzeri bir nüans mı kastediliyor? Öyleyse K 1059'da bir kez kullanılmış *latif* ifadesi⁴⁸ de *piyano* anlamında hafif ve yumuşak icrayı temsil ediyor olabilir.

1703 tarihli OR 985'te ise icrayı yönlendirebilecek farklı nüans işaretleri denenmiştir. Buna göre bazı kelimelerin üzerine çeşitli adette kısa çizgiler çekilerek ilgili yerin uzatılacağı işaretlenmiş, iki yere de mushaflarda durmak için uygun olan yeri belirtmek üzere kullanılan *kıf* yazılmıştır. Bunları ilk tespit eden Mermutlu işaretleri şöyle açıklıyor:

"Bursa [OR 985] nüshasının en önemli yanı sadece beyit kenarlarında makam işareti vermekle yetinilmeyip metin içinde bazı makam geçkilerinin ve uzatma yerlerinin belirtilmiş olmasıdır. Örneğin Nur bahrinin ilk mısraındaki 'Âdem'i' lafzının üç elif miktarı uzatıldığı (III) şeklinde, Mîraç bahrindeki 'Sevdiğin cân ile matlubun benem' mısraındaki 'Sevdiğin' lafzının beş elif miktarı uzatılacağı (IIII) işaretiyle belirtilmiştir. Ayrıca 'Ne murâdın var ise kılâm revâ' mısraında 'murâdın' lafzının, 'Yâ ilâhî Hazretinden hâcetim' mısraında 'Yâ ilâhî' lafzının önüne duraksama anlamında (kıf) işareti konmuş olduğu görülür. Mecmuada yer alan iki tevşihden ilkinin ayrıntılı olarak nüanse edildiği dikkatlerden kaçmaz."⁴⁹

Aslında tüm bu nüans işaretleri ve makam isimlerine eklenen küçük lafızların gösterdiği, söz konusu yazmalarda makam isimlerini yazmaktan öte bir takım yol göstericiler oluşturma çabasıdır. Mesela beyit kenarına Hüseyini yazılsa da bu makamın *tiz* bölgede mi, karara gidecek şekilde mi, farklı çeşnilerle mi işleneceği belirtilememektedir. Elbette notanın keskinliğine hiçbir zaman ulaşmasa da bu türden küçük müdahalelerle nağmeyi daha açık tarif hedeflenmiş olmalıdır. Diğer önemli nokta ise makamlara

⁴⁶ Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar* (İstanbul, 1951), 83.

⁴⁷ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (El Yazmaları Koleksiyonu, MS 289), 11a.

⁴⁸ Süleyman Çelebi, *Mevlid* (Belediye Yazmaları, K 1059), 30b.

⁴⁹ Mermutlu, "Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 169.

yapılan bu ekleme lafızların genelde mecmua sahiplerine ait şahsi tercihler olduğudur. Standartları oluşmuş bir yapıdan bahsedilemez.

4. İttifak mı, İhtilaf mı?

Çalışmada değerlendirilen 19 yazmanın kahir ekseriyetinde, beyitlerin çoğunda aynı makamın kayıtlı olduğu tespit edilmiş olsaydı, *Mevlid*'in tek elden çıkma bir bestesi ya da düzenlemesinin varlığından ve bunun uzunca bir dönem korunarak aktarıldığından bahsedilebilirdi. Ancak sözgelimi Nâyî Osman Dede'nin *Mi'râciyye*'sinin makam isimleriyle kayda geçtiği yazmalarda olduğu gibi yüksek bir tutarlılığa⁵⁰ makamlı *Mevlid* nüshalarında rastlanmamaktadır. Tıpkı *Mevlid* metninin zaman içinde ve yazmalar özelinde çeşitlenmesi durumu gibi icrayı yansıtabilecek birer veri olan makam kayıtlarında da hâkim olan yapı çeşitliliğidir. Fakat temel noktalarda yazmalar arasında azımsanmayacak bir uyumun varlığı göz ardı edilemez.

Birbirine en çok benzeyen iki yazma TY 549 ve MS 323 yaklaşık olarak aynı uzunlukta (sırasıyla 141 ve 143 beyit) ve her mısraa birer makam (beyitte iki makam) yazılması yönüyle benzer yapıdadır. Fakat bu yakın nüshalarda dahi makam kayıtlarının ancak dörtte üçü tam anlamıyla örtüşmektedir. İki yazma arasındaki farkların bir kısmı makama eklenen *tiz*, *karar*, vb. ilaveler, bazıları yakın makamların (Hüseyni yerine Muhayyer gibi) kaydedilmesi sebebiyle olsa da en az yarısında bambaşka makamların (Acem yerine Bûselik gibi) tercih edildiği görülür. 19 yazmanın her birini diğerleriyle mukayese ettiğimizde ise aradaki farklar daha belirgin hâle gelir. Bu yüzden makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarının birbirinden istinsah edilmiş olabilecekleri ihtimali elenmiş olur.

Yazmalara topluca bakıştan daha özele inerek her beyit için tercih edilen makamlara geçildiğinde yazmaların uyumundan söz edilebilir. Ancak yine de hiçbir beyitte yazmalarının on dokuzunun da aynı makamı kaydettiği olmamıştır. Çünkü bazı yazmalarda ilgili beyit ya metne hiç konmamış ya da kenarına makam kaydı düşülmemiştir. Bunun dışında bazı yazmalarda makam kaydı boş bırakılmış olsa da *Mevlid* metninin tamamı içinde en az yirmi beyit için tüm yazmaların aynı makamda ittifak ettiği söylenebilir. İlginç şekilde yüksek uyumun görüldüğü yerler genellikle bahir ya da alt bölümlerin ilk beyitleridir. Sırasıyla her biri bir bölümün başlangıç beytinin ilk mısraı olan aşağıdaki noktalarda yazmalarda kayıtlı makamlar ve kaç kez yazıldığını inceleyelim:

<i>Allah adın zikr idelüm evvelâ</i>	Dügâh (18 kez) ⁵¹
<i>Ey azizler işte başlaruz söze</i>	Dügâh (18)
<i>Hak Teâlâ çün yaratdı âdemi</i>	Dügâh (17), Hüseyni (1)
<i>Lehü'n-nesebü'l-âli fe-leyse ke-mislihî</i>	Hüseyni (18)
<i>Âmine Hatun Muhammed anesi</i>	Rast (14), Pençgâh (2)
<i>Yaradılmış cümle oldı şâdmân</i>	Pençgâh (15), Rast (1)
<i>Mekke kavmi uluları bî-hilâf</i>	Dügâh (14), Sabâ (1)
<i>Fahr-i âlem irdi çün kırk yaşına</i>	Hüseyni (10), Bûselik (2), Uzzâl (1)
<i>Hâze'l-emânu li-men yürüdü himâyeten</i>	Pençgâh (12), Hüseyni (1), Nişâbur (1), Nişâburek (1)
<i>Gel berü ey aşk odına yarıcı</i>	Rast (16), Acem (1)
<i>Söyleşürken Cebraîl ile kelâm</i>	Irak (17)
<i>Yâ ilâhî ol Muhammed hakkıçün</i>	Pençgâh (13), Nevâ (2), Geveşt (1)

Gerçekten de bölüm başlangıçlarında yakalanan bu müştereklik dikkat çekicidir. Devam eden beyitlerde çeşitlilik artsa bile bahirlerde/fasıllarda sanki ortak bir başlangıç noktasından başlayıp farklı geçki tercihleriyle dallara ayrılan, yer yer paralellik gösterip bazen ayrı düşen bir seyir hattı takip edilmiştir. Muhtemelen *Mevlid*'in her noktası belirlenmiş bugün anladığımız manada mukayyet bir bestesi olsaydı ve değişmeden intikal edebilseydi yazmalardaki uyumun daha yüksek olması beklenirdi. Her şeye rağmen çoğu beyit için hiç değilse yazmaların yarısında aynı ya da benzer makamların kayda geçmesi *Mevlid*'in icrasına ait bir ya da birkaç düzenlemenin -belki de bestenin- ortaya konmuş olabileceği ihtimalini canlı tutuyor.

Beste ya da uygulanacak makamlarla ilgili tertip, yapılan her ne ise bunun zaman içinde icracıların zevk, tercih ve birikimlerine, dönemin musiki gelişmelerine göre çeşitlendiği ve farklılaştığı açıktır. Böylesi değişimleri yazmalardaki makam

⁵⁰ Benlioğlu, "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları", 89.

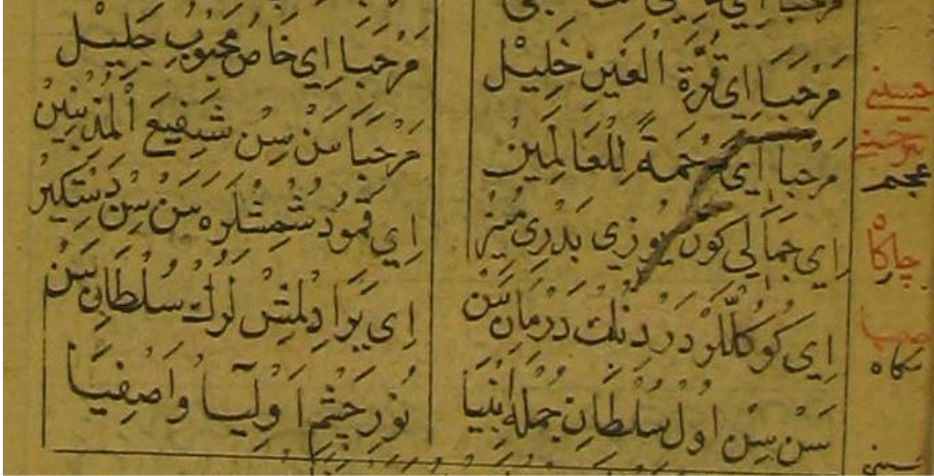
⁵¹ Makam kayıtları toplamı 19'u bulmuyorsa bazılarında ilgili beyit makam olmadan yazılmış ya da beyit yazmada hiç yer almamış demektir.

kayıtlarına yapılan müdahalelerden de anlamak mümkündür. Yazmalardaki makam kayıtları genelde aynı elden çıkmış ve kırmızıyla yazılmıştır. Nadiren, sonradan yapıldığı belli olan tashihler ve eklemelere rastlanır. Meselâ TY 742’de “*Ol vasiyyet kim direm her kim tuta*” mısraının yanına önceden Pençgâh yazılı olduğu hâlde bilâhare bunun üzeri çizilerek Sabâya çevrilmiştir (bk. Şekil 1). Zaten bu beyit bir ikisi istisna diğer yazmaların tümünde Sabâ makamı olarak kaydedilmiştir. K 564’te ise bu türden değişiklikler en az on yerde görülür. Şekil 2’de de görüleceği gibi başlangıçta kırmızı olan makam kayıtlarına sonradan siyah kalemle müdahale edilmiştir. Hatta ilk seferde Çargâh yazılmışken ortasında eksik kalan bir harf sonraki kalem tarafından tamamlanmıştır.

Şekil 1: TY 742 vr. 10b’de Makam Kaydının Değiştirilmesi

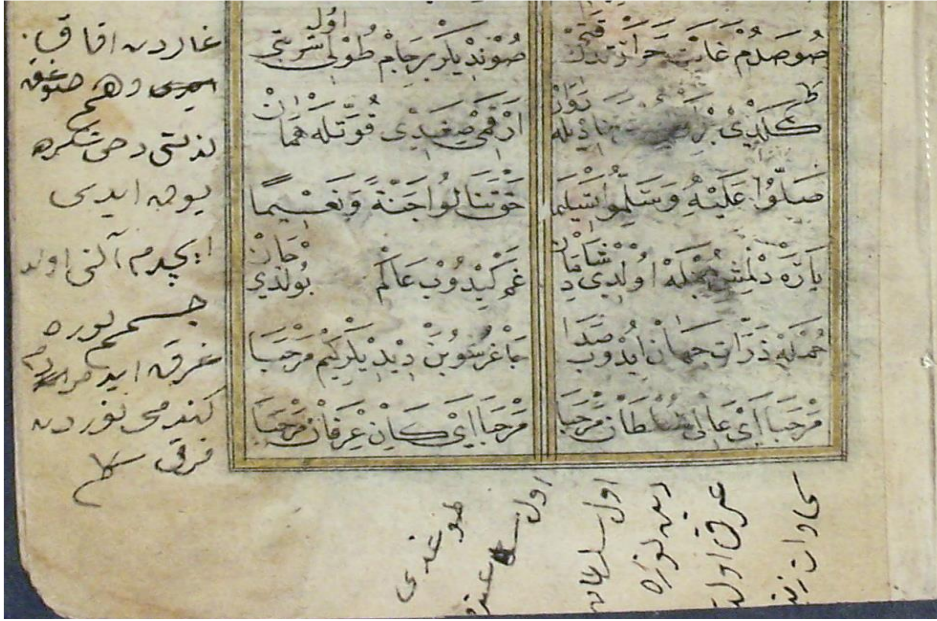


Şekil 2: K 564 vr. 14a’da Makam Kaydı Tashihleri



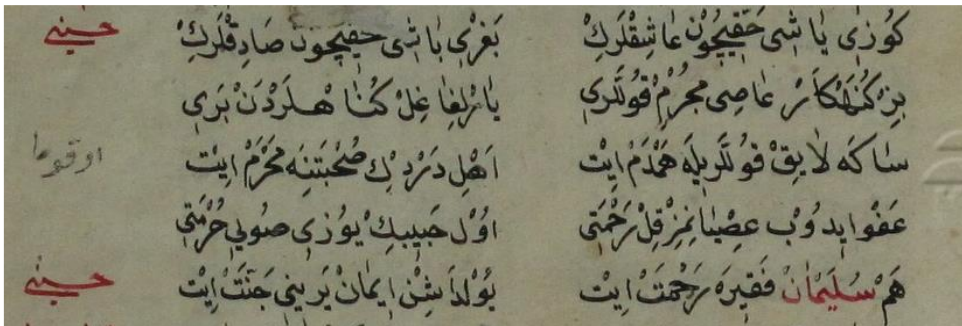
Makama müdahale olmaksızın sadece derkenara eksik görülen beyitlerden ilave edildiği de vakidir. Mesela OR 985’te vr. 3a’ya üç beyit sonradan ilave edilmiştir: “*Kardan ak idi vü hem soğuk idi*”, “*İçdüm anı oldı cismüm nûra gark*” ve “*Toğdı ol sâatde ol sultân-ı dîn*” mısralarıyla başlayan beyitler (bk. Şekil 3). 19 yazma arasında “*Kardan ak idi vü hem soğuk idi*” mısraıyla başlayan beyit sonradan eklenmiş olsa da sadece OR 985’te bulunur; bugünün *Mevlid* icralarında genelde okunan bu beyit bahse konu nüshalardan OR 985 hariç hiçbirinde yer almaz. Metnin değişimine ve çeşitlenmesine örnek verilebilecek pek çok misalden biri olarak bu durum, değişimin zaman içinde farklı yazmalar arasında gözlemlenebileceği gibi bizzat aynı nüshanın üzerinde yapılan müdahalelerle de ortaya çıktığını göstermektedir.

Şekil 3: OR 985 vr. 3a'da Derkenara İlave Edilen Üç Beyit



K 415'te ise tersine bir işlem uygulanmış, mevcut bir beytin yanına sonradan “okuma” ifadesi yazılmıştır (bk. Şekil 4). Bu uyarı *Mevlid*'in son kısmı olan Dua bölümünde esasen çoğu yazmada yazılı ve makam kayıtlı olan “*Sana lâyük kullar ile hemdem et*” diye başlayan beytin yanına eklenmiştir. Hülâsa, mecmua sahiplerinin tasarrufuyla ya da mecmua el değiştirdiğinde yeni kullanıcısının güncellemesiyle söz konusu değişiklikler ortaya çıkmış olmalıdır.

Şekil 4: K 415 vr. 7a'da Beytin Kenarına Eklenen “Okuma” İfadesi



Daha önce de ifade edildiği üzere çalışmada değerlendirilen 19 adet makam kayıtlı *Mevlid* yazmasında toplamda 40 adet makam ismine rastlanmaktadır. Ancak bu 40 makamın her biri her yazmada yer almamaktadır. Yazma nüshalar kendi içinde değerlendirilerek tek tek ele alındığında içerdikleri makam çeşitliliği şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

Tablo 3: Yazmalarda Kullanılan Toplam Makam Adedi

Yazmalar	Makam Çeşitliliği (Adedi)
H 1286	25
MS 323	24
TY 549	23
TO 9	22
A 219	20
YB 5657	20
HM 4470	19
TY 742	19
K 415	18
MS 289	18
MS 406	18
K 564	17
R 2471	16
K 1059	16
OR 985	15
A 2576	15
K 425	15
A 7940	12
MİF 67	12
Ortalama	18,1

Tüm yazmalarda toplamda 40 adet makam ismi zikredildiği tespit edilse de hiçbir nüshada tek başına bu çeşitlilik yer almamaktadır. Makam çeşitliliği açısından en yoğun olan H 1286'da 25 farklı makam ismi geçmekte iken en az yoğunluğa sahip iki yazmada (A 7940 ve MİF 67) sayı 12'ye kadar düşmüştür. Bu dağılımın doğrudan *Mevlid* icracılarının makam tercihi yelpazesine, dolaylı olarak da icracıların musiki bilgi ve maharetlerine işaret ettiği düşünülebilir. Ancak yine de ortalamaya bakıldığında (18,1) mevlidhanların hiç de azımsanmayacak sayıda makamı tanıdığı, bunları *Mevlid* icrasında kullanabildiği, icra esnasında peş peşe gelen ve genelde birkaç beyitte değişiklik gösteren seyir içinde makam geçkilerini takip edebildiklerini çıkarmak mümkündür.

Bahse konu 19 yazmanın tümünde de geçen 5 makam vardır: Acem, Dügâh, Hüseyini, Nevâ ve Pençgâh. Bunlar zaten toplamda en çok görülen makamlardı. Bunlar dışında kalan makamlara her bir yazmada rastlanmamaktadır. Daha net şekilde ifade etmek gerekirse;

Büselik, Çargâh, Irak, Nikriz ve Rast makamları 18 yazmada,

Eviç ve Uzzâl 16,

Sabâ 15,

Muhayyer 14,

Kûçek ve Segâh 13,
 Mâhur 10,
 Gerdâniye 7,
 Hicâz 6,
 Şehnâz ve Nevrûz 5,
 Nihavend 4,
 Dilkeş, İsfahan, Nişâbur ve Zâvil 3,
 Gûlîzâr, Karcıgâr, Hisâr, Müberka, Necd-i Hüseyini, Nişâburek, Uşşâk ve Vech-i Hüseyini 2,
 Bayâtî, Bestenigâr, Geveşt, Hûzî, Muhalif-Hüseyini ve Sünbüle makamları ise sadece 1 yazmada yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada derkenarına makam adları yazılı 19 adet *Mevlid* yazması tespit edilerek çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Şu var ki kayda geçen makamlar merkeze alınarak bazı çıkarımlara ulaşılsa da *Mevlid*'in yüzyıllar içinde muhtelif coğrafyalarda devam edegelen icra serüveni düşünüldüğünde ulaşılan sonuçlar sınırlı bir fikir yürütme olarak kalmaya mahkumdur. Net olarak söyleyebiliriz ki günümüze ulaşan yüzlerce yazma *Mevlid*'in arasında makam kaydı olanlar oldukça azınlıktadır. Dolayısıyla zaman içinde devam eden *Mevlid* icralarında her zaman için bu yazmalarda gördüğümüz makam terkininin takip edildiğini söylemek mümkün değildir. Kaldı ki yukarıda yapılan değerlendirmelerde de görüldüğü üzere makam kayıtlı *Mevlid*'lerde bazı benzerliklere rastlansa da tam anlamıyla bir örtüşme, üzerinde ittifak edilmiş bir yapı, kısacası bir standart bulunmamaktadır. Tespit edilecek yeni makamlı *Mevlid* yazmaları ve meselenin bu çalışmanın sınırları dışında kalan noktaları üzerinden yeni değerlendirmeleri ile konunun derinleştirilmesi mümkündür. Ancak hâlihazırda ortaya çıkan tabloda *Mevlid* icrasının yazmalara makam kaydı olarak yansıyan cihetiyle çeşitlilik gösterdiği ortadadır.

Çalışmada ele alınan yazmalardaki makam kayıtları neticede icracıya yol göstermek ve kullanacağı makamları hatırlatmak üzere yazılmıştır. Burada yerleşmiş bir standart olmadığı gibi şahsi kullanımda kendileri için etkili ve anlaşılabilir olan ne ise, mecmuaları hazırlayanlar bunu uygulamış olmalıdır. Ancak yine de sadece bir makamın adını yazmakla müziğin ya da nağmenin aksettirilmesi söz konusu olamaz. Bu meyanda makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarında esas olan zaten bir şekilde -beste ya da irticali olsun- yapacağı nağmeye çalışmış, aşinalığı olan ya da onu meşk etmiş birine hatırlatıcı olmasıdır.

Daha önce *Mevlid*'in makamlı yazmaları üzerine yapılan çalışmalar bu nüshaları besteli *Mevlid*'in birer delili olarak görme eğilimindedir. Her ne kadar burada yaptığımız değerlendirmeler doğrudan *Mevlid*'in besteli olma durumuna odaklanmasa da varılan sonuçların bu konuya da ışık tutması mümkündür. Buna göre makam kayıtlı *Mevlid* yazmalarına dayanarak *Mevlid*'in bestelenmiş olduğu sonucuna da bestelenmediği sonucuna da kesin olarak varılamaz. Yukarıda da gösterildiği üzere yazmaların hiçbirinde eserin bestekârından, besteli olduğundan, kaydedilen makamların bir besteyi yansıttığından bahis yoktur. Dahası bahse konu yazmalarda hem *Mevlid* metni hem de derkenarda kayıtlı makamlar açısından oldukça geniş bir çeşitlilik yer almaktadır.

Peki, bu yazmaların besteli *Mevlid*'i yansıttığı görüşü nasıl oluşmuştur? Daha önce ifade edildiği üzere *Mevlid*'in bestelenmiş olmasına ilişkin bilinen yegâne tarihi kayıt İsmâil Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ında geçen tek cümlelik veridir.⁵² Bu bilgi sadece Ubeyd adında bir musikişinasın *Mevlid*'i besteleyen Sekban'ın talebesi olduğunu ifade eder. Bunun dışında ne Sekban hakkında ne de -varsa- bu *Mevlid* bestesinin mahiyeti hakkında başka bilinen birincil bir referans yoktur. Esasen literatürde yapılan, Sekban'a ait olduğu rivayet edilen bu beste ile çeşitli *Mevlid* yazmalarında tam anlamıyla örtüşmese de benzerlik taşıyan makam kayıtlarını bir araya getirmek olmuştur. Anlaşılan o ki son yüzyıl içinde konuyu ele alan araştırmacılar, modern bir tutumla *Mevlid* icra geleneğinde bir düzen ve tutarlılık arayışı içinde olmuşlar, yüzyıllar içinde sürekli tedavülde kalmayı başarmış çok okunan/okutulan *Mevlid*'in musiki boyutunu sistematik bir yapı içinde tasavvur etmişlerdir. Çalışmada ulaşılan yeni sonuçlar ışığında bu yaklaşımın farklı boyutlarıyla tartışılması gerektiği açıktır.

⁵² Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'i, 750.

Kaynakça

- Abdülbâkî Nâsır Dede. *Tedkik ü Tahkik*. çev. Yalçın Tura. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006.
- Ateş, Ahmed. *Vesîletü'n-necât: Mevlid*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1954.
- Ateş, Erdoğan. "Mevlid İcrasında Farklı Bir Yöntem: Cumhuriyet Mevlid (Isparta Örneği)". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. ed. Bilal Kemikli - Osman Çetin. 499-505. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aymutlu, Ahmed. *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*. İstanbul: Berksoy Matbaası, 1958.
- Baykal, Kâzım. *Süleyman Çelebi ve Mevlid*. Bursa: Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu, 1999.
- Behar, Cem. *Kan Dolaşımı, Ameliyat ve Musikî Makamları: Kantemiroğlu (1673-1723) ve Edvâr'ının sıra dışı müzikal serüveni*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Behar, Cem. *Orada Bir Musiki Var Uzakta...: XVI. Yüzyıl İstanbulu'nda Osmanlı/Türk Musiki Geleneğinin Oluşumu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Benlioğlu, Selman. "Derkenarda Der-makâm: Bir İntikal Aracı Olarak Makam Kayıtlı Mi'râciyye Yazmaları". *İstem* 18/35 (2020), 73-95.
- Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtnâme ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi: Dinî Eserler*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1942.
- Ergur, Cumhuriyet Enes. "Prizren'de Halen Okunan Besteli Bir Mevlid". *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. ed. Bilal Kemikli - Osman Çetin. 506-519. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Feldman, Walter. *Music of the Ottoman Court: Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung, 1996.
- Heper, Sadettin. *Mevlevî Âyinleri*. Konya: Konya Turizm Derneği, 1974.
- Koca, Fatih. "Dinî Mûsikî Formu Olarak Mevlîd ve Dobruca Besteli Mevlîdi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (2019), 155-182.
- Kutluğ, Yakup Fikret. *Türk Musikisinde Makamlar: İnceleme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Mermetli, Bedri. "Besteli Mevlid Meselesi". *Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*. ed. Mustafa Kara - Bilal Kemikli. 412-434. Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2016.
- Mermetli, Bedri. "Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Journal of Turkish Studies* 42 (2014), 165-193.
- Özcan, Nuri. "Mevlid (Mûsiki)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/484-485. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Pekolcay, Necla. *Mevlid (Vesîletü'n-necât)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Sağman, Ali Rıza. *Mevlid Nasıl Okunur? Ve Mevlidhanlar*. İstanbul, 1951.
- Sezikli, Ubeydullah. "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 179-205.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdayi Koleksiyonu, 1286, 9b-18a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 219, 2b-10b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 2576, 69b-76a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, A 7940, 1b-8b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Yazmaları, 4470, 1b-7a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0415, 1b-7a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0425, 1b-26a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K 0564, 12b-18b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K 1059, 30b-33a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Öğüt Bölümü, 67, 29b-37b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Koç Üniversitesi Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MS 289, 7a-12a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Koç Üniversitesi Kütüphanesi, El Yazmaları Koleksiyonu, MS 323, 1b-7a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, R 2471, 38b-50b.

- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, TO 9, 3b-16b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 549, 1b-5b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5657, 1b-7b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlîd-i Şerîf*. Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, 985, 1b-7a.
- Süleyman Çelebi. *Mevlîd-i Şerîf*. Michigan: Michigan Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Yazmaları Koleksiyonu, Isl.Ms. 406, 1b-8b.
- Süleyman Çelebi. *Mevlîd-i Şerîf*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 742, 13b-18b.
- Timurtaş, Faruk. *Mevlid (Vesiletü'n-necât)*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Wright, Owen. "Çargâh in Turkish Classical Music: History Versus Theory". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53/2 (1990), 224-244.
- Wright, Owen. *Words Without Songs: A Musicological Study of an Early Ottoman Anthology and its Precursors*. London: School of Oriental and African Studies, 1992.

Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler

The Panegyric Poems of Jawharî Bestowed On Sulţān Bāyezid II

Türkan Alvan

Doç. Dr. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Letters

Department of Turkish Language and Literature

İstanbul, Türkiye

talvan@fsm.edu.tr orcid.org/0000-0002-9945-9393

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 17 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 213-234

Cite as/Atıf: Alvan, Türkan. "Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler [The Panegyric Poems of Jawharî Bestowed On Sulţān Bāyezid II]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 213-234.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1075326>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Türkan Alvan).

The Panegyric Poems of Jawharî Bestowed On Sulţān Byezd II

Abstract: The tradition of presenting eulogy to the sultan, which was common in Turkic-Islamic societies, is not only related to poets' desire to gain rank and gifts but also has strong religious foundations. Firstly because the Prophet Muhammad liked *Qaşıda al-Burda*, he gifted his mantle to the poet Ka'b b. Zuhayr (d. 24/645). Hereafter the sultans, regarded as the khalifa of Islam, always supported the poets to comply with the prophetic traditions (*sunna*). Thus the tradition of presenting eulogy to the sultan as showing devotion became widespread among poets. There are verses in the *Qur'an* that point to the political relations between the governor and the governed in the world order. Accordingly, the governors are responsible for ensuring justice and serving their people. Also, the obedience of the governed people to the governors is a religious obligation for peace and stability. The reign (*salţanat*) is of divine origin and obedience to the sultan is obedience to God and his Messenger. According to the widespread religious-sufistic view, the *salţanat* is divided into two parts: a. *Salţanat-ı zhir* (the real reign) is that the lawful sultan reigned. b. *Salţanat-ı btn* (spiritual reign) is that bestowed on the patron saint (quţb). The lawful sultan and the quţb are religious heirs of the Prophet Muhammad (s.a.s), the most perfect human. So, there is a spiritual connection between the quţb and the lawful sultan of each era and the quţb helps the sultan with the support of God. It should be noted that such statements are a reference to the political-spiritual union in the structure of the state. Ottoman sultans represented the caliphate model fermented with sufistic thought. In the Ottoman state tradition depending on the religious-sufistic sources quţb-sultan relationship was considered important. The desire of every sultan to establish an affiliation with the most famous Sufis is a result of this relationship. The Ottoman people also respected the sultans, whom they saw as the last guardians of the world order (*niţm al-lam*). This is not the imposition of the sultan on the public but is a natural formation reflecting the agreement between the sultan and his people. Thus the legitimacy of the Ottoman sultanate had been supported by Walyah and menkbnames since the establishment of the state. For example, Sulţān Byezd II was known as a saint (*wali*) in public with his legends. But the sultans were aware that exaggerated expressions such as quţb, mahdi in the odes were used to refer to the political-spiritual unity. With this awareness the Ottoman sultans always made an effort to protect the scholars and artists to show the power of their reign, to make their effects permanent and to gain the support of their people. Therefore, the entertainment assemblies of the sultans, most of whom were good poets, calligraphers and musicians since their princedom, had always been the most important art gatherings where especially poets and musicians exhibited their skills. Being an artist and an art-loving leader Byezd II generously patronized scholars, artists, and especially poets from all over the world during his princedom in Amasya and his reign (r. 886-918/1481-1512). While he was in Amasya, he was with poets Zeynep, Mihri, Necti Beg, Müeyyedzâde, Htemi, Tâcizâde Cafer etc. He was a professional calligrapher, poet and composer. His nickname 'Adli (lawful) was appropriate to his activities: During his reign, with the spread of justice and prosperity, the peace and stability of the society increased; there had been a great development in arts, especially literature and music. The official notebook includes registers of the gifts given to the poets during the reign of Sulţān Byezd II. There are not only famous poets such as Necti, Hmd, Revni, Firdevsi-rmi, Mihri, Zti, İdris-i Bitlisi, Őerifi, Mesih but also many unknown poets in the notebook such as Nhi, Keşfi, Őafyi, 'Azizi, Őabyi, M'ili, S'ili, Rhi, Őehdi, Kâtibî, Sa'y, Refik, Lli, NaŐibi, 'iyni, YarhiŐri, VaŐfi, MŐteri, ViŐli, Sinni, NiŐni, Őef'i, Zmiri, Ntik, Edibi, Hddi, BaŐiri. One of the poets mentioned in the book is poet Jawharî. In this article, the religious-sufistic background of poets' tradition of presenting odes is explained and the determinations are made about unknown poet Jawharî's life and his new poems' literary value, linguistic and stylistic features of the poems translated.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Eulogy, Poet, Jawharî, Byezd II.

Cevheri'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler

z: Türk-İslam toplumlarında eskiden ok yaygın olan padişaha kaside sunma geleneğinin sadece Şairlerin makam ve maddi ıkar kazanma isteğiyle ilgisi yoktur, bu geleneğin sağlam din temelleri vardır. Hz. Muhammed (s.a.s.) kendisine sunduğu *Kasdet'l-Bürde*'yi çok beğendiği için hrkasını sırtından çıkarıp Ka'b b. Züheyr'e (l. 24/645) hediye etmişti. Bundan sonra İslam dünyasının halifesi sayılan sultanlar, Hz. Peygamber'in sünnetine uymak için Şairleri hep desteklediler. Böylece Şairler arasında sultana bağlılıklarını gösteren Şiirler sunma geleneği yaygınlaştı. Öte yandan *Kur'an-ı Kerim*'de dünya düzenindeki yöneten-yönetilen arasındaki siyaset ilişkilerine işaret eden ayetler vardır. Bu ayetlere göre yöneticiler, adaleti sağlamak ve halkına hizmet etmekle sorumludurlar. Buna mukabil, huzur ve güven ortamını korumak için yönetilen halkın yöneticilerine itaat etmesi farzdır. Sultana da saltanatı veren Allah'tır, bu sebeple sultana itaat Allah'a itaattir. Yaygın din-tasavvufi görüşe göre saltanat ikiye ayrılır: Zhir saltanat: temsilcisi İslam halifesi olan dil sultandır. Bütün saltanatının temsilcisi ise kutubdur. İnsan-ı kmilin ekmeli olan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) velyetinin mirasçısı kutubdur, siyaseten mirasçısı ise dil sultandır. Dolayısıyla her devrin kutbu ile dil sultanı arasında manev iribat vardır ve kutub sultana Allah'ın desteğiyle yardım eder. Ancak özellikle belirtmelidir ki bu tür

ifadeler, devlet yapısındaki siyasî-manevî birliğe dâir sembolik atıflardır. Osmanlı padişahları tasavvuf düşüncesiyle mayalanmış bir hilafet modelini temsil ediyordu. Bu yüzden Osmanlı devlet geleneğinde dinî-tasavvufî kaynaklı kutub-sultan ilişkisi benimsenmiştir. Her Osmanlı padişahının devrindeki meşhur mutasavvıflarla yakın ilişkiler kurma çabası bu ilişkinin bir sonucudur. Halk adaletiyle nizâm-ı âlemin son hâmisî olarak gördükleri Osmanlı sultanlarına hürmet etmekteydi. Bu durum sultanların halka zorla dayattığı bir durum değildir, sultan ve re'ayâsı arasındaki mutabakatı yansıtan doğal bir oluşumdur. Osmanlı saltanatının meşruiyeti, devletin kuruluşundan itibaren velâyetnâmeler ve menâkıbnâmelerle desteklenmiştir. Nitekim halk arasında çok yaygın olan Sultan II. Bayezid-i Velî'nin evliyadan olduğuna dair menkıbeleri bu inancın bir örneğidir. Ancak Osmanlı padişahları şairlerin kendilerine sunduğu kasidelerdeki kutub, mehdî gibi abartılı ifadelerin aslında siyasî-manevî birliğe atfen kullanıldığının farkındaydılar. Bu bilinçle donanan Osmanlı padişahları saltanatının gücünü göstermek, etkilerini kalıcı kılmak ve halkın desteğini kazanmak adına âlim ve sanatkârları himaye etme gayretinde olmuştur. Bu yüzden şehzadeliklerinden itibaren çoğu iyi birer şair, hattat ve musikişinas olan Osmanlı padişahlarının eğlence meclisleri, daima sanatçıların özellikle şair ve musikişinasların hünerlerini sergilediği en önemli sanat mahfilleri olmuştur. Sultan II. Bayezid otuz bir yıllık saltanatında (salt. 886-918/1481-1512) ilim ve sanatı hakkıyla himaye eden sanatkâr bir padişah olarak tanındı. Sultan II. Bayezid Amasya'daki şehzadeyken de âlimlerin, sanatkarların ve özellikle şairlerin hâmisiydi. II. Bayezid'in Amasya'da bulunduğu sürede yanında Zeynep Hatun, Mihrî Hatun, Necâtî Beg, Müeyyedzâde, Hâtemî, Tâcizâde Cafer Çelebi gibi şairler yer alıyordu. Önemli bir hattat, bestekâr ve şair olan Sultan II. Bayezid *Adlî* mahlasını tesadüfen seçmemiştir. Onun saltanatında Osmanlı topraklarında adalet ve refahın yaygınlaşmasıyla toplumun huzuru ve istikrârı artmış; Türk-İslam sanatlarında, özellikle edebiyat ve musikîde büyük gelişmeler yaşanmıştır. Sultan II. Bayezid devrine ait atıyeleri gösteren bir *În'âmât Defteri*'nde, mahlasları ve meslekleriyle kaydedilen birçok şaire yer verilmiştir. Bu *În'âmât Defteri*'ne göre Nûhî, Alaaddin, Keşfî, Safâî, Azizî, Sabâyî, Mâ'ilî, Sâ'ilî, Rûhî, Şehdî, Kâtibî, Sa'yî, Refkî, Lâlî, Nasîbî, İyânî, Yarhisarî, Vasfî, Müşterî, Visâlî, Sinânî, Nişânî, Şeffî, H'ânî, Zamîrî, Nâtîkî, Ma'lî, Edîbî, Hadîdî, Basîrî gibi hayati ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız birçok şair yanında Necâtî, Hamdullah Hamdî, Revânî, Firdevsî-i Rûmî, Mihrî Hatun, Zâtî, İdris-i Bitlisî, Şerîfî, Mesîhî gibi meşhur şairler de Sultan II. Bayezid'in cömert ihsanlarına nâil olmuşlardır. *În'âmât Defteri*'nde adı geçen ama hayati ve edebî şahsiyetini hiç bilmediğimiz şairlerden biri de Cevherî'dir. Bu makalede öncelikle sultanların şairlere edebî hâmilik etmesi geleneğinin dinî tasavvufî gerekçeleri açıklanmıştır. Ardından Osmanlı Arşivi'ndeki şairin Sultan II. Bayezid'e sunduğu iki şiirinden ve bu devre ait bir *În'âmât Defteri*'nden hareketle Cevherî'nin meçhul hayati ve eserleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Daha sonra Cevherî'nin Osmanlı Arşivi'nde bulduğumuz iki şiirinin transkripsiyonlu metin neşri yapılarak bu şiirlerin edebî değeri, üslup özellikleri ve muhtevasına dair analizler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Edebiyatı, Methiye, Şair, Cevherî, II. Bayezid.

Giriş

Türk-İslam toplumlarında eskiden var olan sultanlara methiye sunma geleneğinin, makam ve câize kazanma peşinde koşan şairlerin rağbetiyle geliştiği kanaati yaygındır. Oysa bu geleneğin sağlam dinî temelleri vardır. Öncelikle Hz. Peygamber mühtedî şair Ka'b b. Zühre'nin (öl. 24/645) kendisine sunduğu *Kasidetü'l-Bürde*'yi çok beğenmiş, hatta duyulanarak sırtındaki hırkasını çıkarıp şaire giydirmişti. Daha sonra bu sünnete ittibâ için *emîrül-mü'minîn* vasfıyla İslam halifesi sayılan güçlü sultanların şiirleriyle sadakatini sunan yetenekli şairlere sarayda hil'at giydirmeleri âdeti yaygınlaştı. Dikkatli bir araştırmacı, özellikle Osmanlı devlet geleneğinde kurucu gücün meşruiyetini sağlamada dinî-tasavvufî geleneğin etkisini hemen fark eder. Bu perspektiften, edebî ve ilmî eserlerin yazılış sebebi (*sebeb-i telîf*) anlatılırken kâinat-insan, devlet-toplum, madde-ruh arasındaki dengeyi vahdet-kesret dairesinden izah etme eğilimi göze çarpar.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın isimleri arasında *es-Sultân* geçmez, mülkün asıl sahibi anlamında *el-Melik* vardır. İbn Arabî'ye göre bu yüzden edeben hükümdarlara *melik* yerine *sultan* denmesi daha uygundur.¹ *Sultân* lafzı ayetlerde kullara verilen hüccet, mûcize, yetki, mutlak güç ve üstünlük mânalarıyla otuzu aşkın yerde geçer. “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklere ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç (sultan) olmadıkça geçip gidemezsiniz.*”² ayetinde vurgulandığı üzere, *Allah iktidar sahibi yapmadıkça hiçbir şeyin gücü yoktur. Yani zillullâh-ı fi'l-arz olan sultana da saltanatı veren Allah'tır. “O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır.”*³ ayeti de bunu özetler şekilde, yeryüzü düzenindeki yöneten-yönetilen arasındaki siyaset ilişkilerine işaret eder. Buna göre yöneticiler

¹ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/251-252.

² *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), er-Rahmân 55/33.

³ el-En'âm 6/165.

adaleti sağlamak ve sorumlu olduklarına hizmet etmekle yükümlüdürler. Yönetilirken emniyeti sağlanan ve kendisine hizmet edilen halkın da “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de itaat edin.”⁴ ayeti gereği yöneticilere itaati farzdır.

Yine yaygın dinî-tasavvufî görüşe göre, insan-ı kâmilin en mükemmeli olan Hz. Muhammed (s.a.s.) nübüvvetiyle âlem-i şehâdetin, velayetiyle gaybın hazinelerinin mâliki ve hâmisidir. O’ndan sonra nübüvvet hilafete, yani zâhir ahkâmıla mukayyet olan sultana; velayet ise bâtının hükmü olmakla *medâr-ı âlem* olan kutba tevârüs etmiştir. Âlemde kutub, devlette sultan, ailede baba, tarikatta şeyh, bedende ruh gibi buldukları tasarruf alanlarının halifesi/çobanı mertebesindedir.⁵

Dinî-tasavvufî kaynaklı kutub-sultan ilişkisini Müslüman Türkler siyasette daima benimsemiştir. Buna göre her devrin kutbu ile sultanı arasında manevî irtibat vardır ve kutub âdil ve ahlaklı olan sultana Allah’ın desteğiyle yardım eder. Menkıbelerde, tarih kroniklerinde bunu destekleyen pek çok anekdot vardır. Bu yüzden Osmanlı döneminde yazılan bilim ve sanat eserlerin çoğunda sultanların kutbiyetle ilişkilendirilmesini doğru anlamak gerekir. Halil İnalçık, Osmanlı padişahlarının halk tarafından *kutub*, *kutbu’l-aktâb*, *velî* sıfatlarıyla anılmasının Safevî şahlarının *pîr* sıfatına karşılık üstünlük veya eşitlik sağlamak gibi siyasî bir amacı olduğunu söylemiştir. Ona göre özellikle Şah İsmail’in velîlik iddiasıyla ortaya çıkmasından sonra, Safevîlerle artan siyasî rekabet, Osmanlı sultanlarına kutbiyet atfedilmesinde etkili olmuştur. Osmanlı sultanları içinde ilk defa II. Bayezid hakkında velîlik vasfı, güçlü bir şekilde gündeme gelmiştir. Nitekim saray şairi Firdevsî-i Rûmî, 909/1503’te yazdığı *Kutb-nâme* adlı eserini, zamanın siyasî kutbu olarak gördüğü Sultan II. Bayezid-i Velî için yazdığını söylemiştir.⁶

Ancak bu durum sultanların halkına zorla dayatmasıyla değil, sultan ve re’ayâsı arasındaki mutabakatı yansıtan doğal bir oluşumdur.⁷ Nitekim İstanbul halkının dilden dile naklettiği Sultan Bayezid-i Velî’nin kerametlerle dolu menkıbelerinden Evliya Çelebi bahsetmiştir.⁸ Hattat Müstakimzâde Süleyman Efendi de padişahın yaptırdığı Beyazıt Câmii kitabesine vefat tarihini *Geçdi Sultân Bâyezîd Hân-ı Velî* (918/1512) şeklinde düşürmüştür.⁹ Kanunî Sultan Süleyman için de devrin şairleri *mehdî*, *velî* gibi sıfatlar kullanmışlardır. Sultan III. Murad için Kınalızâde Tezkiresi’nde *Egerçi zâhiren şâh-ı cihândur / Hâkîkatde velî kutb-ı zamândur*¹⁰ beyiti kullanılmıştır. Sultan II. Abdülhamid’e 1894’te bir Kâdirî tekkesini ihyâ ettirmesi vesilesiyle, şair Bahâyî’nin yazdığı methiyedeki *Sâye-i feyz-i Hudâ Hazret-i kutb-ı âlem / Ser-fîrâz-ı hulefâ şâh-ı diyânet-pîrâ / Ya’ni hâkân-ı cihân Hazret-i Sultân Hamîd*¹¹ mısraları, bu bakış açısının son döneme kadar sürdüğünü göstermektedir.

Hassaten belirtmek gerekir ki bu tür ifadeler, Osmanlı devlet yapısındaki siyasî-manevî birliğe atıftır. Yoksa padişahların dinî-tasavvufî anlamda kutbiyet, mehdilik iddiasında olduğunu düşünmek son derece yanlıştır. Osmanlı padişahları kendilerine sunulan eserlerde ve kasidelerdeki kutub, mehdî gibi abartılı övgü ifadelerinin siyasî-manevî birliğe atfen kullanıldığının farkındaydılar. Bu zihniyete göre Osmanlı iktidarının meşruiyeti, devletin kuruluşundan itibaren velâyetnâmeler ve menâkıbnâmelerle desteklenmiştir. Âşık Paşazâde’nin *Tevârih-i ‘Âl-i Osmân*’ı, Nev’îzâde ‘Atâyî’nin *Şakâyık Zeyli* gibi tarih, biyografi vb. konulu eserlerde de devletin kuruluşuna ve bekâsının manevî önemine dair menkıbeler çoktur. Bu menkıbelerdeki olayların ve kişilerin neleri temsil ettiğini anlamak, Osmanlı devlet yapısının ve siyasetinin doğru anlaşılmasında anahtar rolündedir. Mesela Âşık Paşazâde ve Tursun Fakih’a göre o devrin kutbu sayılan Edebalı’nın Osman Gâzi’nin kayın atası olması sebebiyle, ahîler ve abdallar Osmanlı sultanlarını Allah’ın teyidini kazanmış kutsal *velî* sıfatıyla benimsemişlerdir. *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrîr Defteri*’nde, Şeyh Edebalı’nın Bilecik’teki zaviyesine Osman Bey’in Kozağacı Köyü’nü vakfettiği yazılıdır. İnalçık, böylece menkıbelerin tümünün efsaneden ibaret olmadığını anlaşıldığını belirtmiştir.¹²

Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna şahitlik eden ve devletin önemini *Garibnâme* adlı eserinde birçok beyitte vurgulayan Âşık Paşa’ya (öl. 733/1332) göre saltanat ilâhî kaynaklıdır, halkı birleştirecek hükümdara ve onun ulu’l-emrine itaat, Allah ve Resûlü’ne itaattir. 14. yüzyılda Âhî-Mevlevî şeyhi Gülşehrî de *Mantıkü’t-Tayr* tercümesinin başında, Moğol saldırıları ve Selçuklu Devleti’nin çöküşüyle yaşanan kargaşaya atıfta bulunarak ancak güçlü bir sultan liderliğinde, bölgenin huzur ve refaha kavuşacağını

⁴ en-Nisâ 4/59.

⁵ bk. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 156-157, vd.

⁶ Halil İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 249-250.

⁷ Sultan II. Mahmud’un fes ve kıyafet dayatmasına tepki olarak halkın onu “gâvur padişah” diye anması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

⁸ Evliyâ Çelebi b. Dervîş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, nşr. Robert Dankoff vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 1/67, 162, 163.

⁹ Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü’l-Cevâmî*, nşr. Ahmet Nezih Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 53.

¹⁰ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkîretü’l-Şu’arâ*, nşr. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 1/23.

¹¹ Hüseyin Vassâf Bey, *Sefîne-i Evliyâ*, nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 1/129.

¹² Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslam ve Devlet* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006), 38-40.

söylemiştir.¹³ Osmanoğulları iktidar hırsıyla değil; Allah'ın adını yeryüzünde yüceltmek (*îlâ-yı kelimetullâh*) adına cihâd ettiklerine inandıkları için *devlet-i 'aliyye* olmuştur. Ulemadan Müneccimbaşî Ahmed Dede (öl. 1113/1702) bu düşünceyi destekleyen birçok tarihî anekdot aktarmıştır.¹⁴ Sâdâtтан ve Zeyniyye şeyhlerinden gelen bir aileden olan Eğirdirli Kadı Mehmed Şerîfî (öl. 1039/1630) de Sultan III. Murad'ı övmek için yazdığı *Dîvân*'da sultanın kutbiyet makâmıyla ilişkisinden bahsetmiştir.¹⁵

Siyaseten tasavvuf düşüncesiyle mayalanmış hilafet modelini temsil ettiğine inanan Osmanlı padişahları, kendilerinde Allah'ın adaletini tesis etme sorumluluğunu ve gücünü hep hissetmiş ve bu yüzden halife ünvanını kullanmakta sakınca görmemişlerdir. Bu sebeple özellikle Sultan II. Bayezid devrinden itibaren kaynaklarda ve resmî yazışmalarda *halife* ünvanına daha sık rastlanır. Öte yandan devletin başındaki halifenin zâlim olmasının bile bir hikmeti vardır. İbn Arabî'ye göre Allah bir kavme bir halife atayınca reâyâsının bütün akıllarını ve sırlarını o halifeye verir. Halife reâyânın toplamıdır (*mecmû'*) ve parça (*cüz'*) olarak bütünü (*küll*) temsil eder. Halife hükümlerini, akıl ve sırlarını topladığı reâyânın durumuna ihanet ederse mülkte fesat ortaya çıkar. Yine de halifeye itaat şarttır. Sadece Allah'ın şeriatıyla hükmetmezse halifeye isyan edilebilir, çünkü o zaman zaten halife değildir.¹⁶ Babâyîler İsyanı'nda rolü olduğu zannıyla öldürülen Baba İlyas'ın neslinden gelen Aşık Paşa, zâlim de olsa sultana itaatin de hikmeti olduğunu anlatmıştır.¹⁷

Görüldüğü gibi padişahlara methiye şiirleri sunma geleneğinin ardında kişisel çıkarlardan öte, saltanatın ilahî değer olarak algılanması yatmaktadır. Bu zihniyete sahip olan Osmanlı padişahları saltanatının gücünü göstermek, etkilerini kalıcı kılmak ve halkın desteğini kazanmak adına âlim ve sanatkârları daima himaye etmeye çalışmışlardır. Bu yüzden şehzadeliklerinden itibaren çoğu iyi birer şair, hattat ve musikişinas olan Osmanlı padişahlarının eğlence meclisleri, daima özellikle şair ve musikişinasların hünerlerini sergilediği en önemli sanat mahfilleri olmuştur. Özellikle 14. yüzyıl sonu ve 15. yüzyıl başında beyliklerden payitahta gelen şairler, artık Anadolu'daki tek siyasî güç olan Osmanlı Devleti himayesine girmeye başladılar. Bu süreçte dîvân şiirinin tekamülü ve gelişimi de başlamıştı. Dîvân sahibi ilk padişah olan Fatih Sultan Mehmed ile şehzadelerinin sayesinde 15. yüzyılın sonundan itibaren farklı tür ve şekillerde pek çok manzum ve mensur eserler vücuda getiren yüzlerce şair yetişmiştir. Gittikçe mükemmelleşen mürettep dîvânların sayısı artarken her konuda telif ve tercüme çok sayıda mesnevi, hamse vb. eserler yazıldı. Ömer b. Mezîd'in 868/1463-1464'te yazdığı *Mecmu'atü'n-Nezâ'ir* ile Eğirdirli Hacı Kemâl'in 918/1512'de yazdığı *Câmî'ü'n-Nezâ'ir* yüzlerce şairden derlenen nazirelerle bu gelişimin tanıklarındır.

16. yüzyıla girerken Sultan II. Bayezid otuz bir yıllık saltanatında (salt. 886-918/1481-1512) ilim ve sanatı hakkıyla himaye eden sanatkâr bir padişah olarak tanındı. Önemli bir hattat, bestekâr ve şair olan Sultan II. Bayezid *Adlî* mahlasını tesadüfen seçmemiştir. Onun saltanatında Osmanlı topraklarında adalet ve refahın yaygınlaşmasıyla toplumun huzuru ve istikrârı artmış; Türk-İslam sanatlarında, özellikle edebiyat ve mûsikîde büyük gelişme yaşanmıştır. Sultan II. Bayezid, heterodoks grupları etkileyip Anadolu'yu tehdit eden Rafizîlik için çok önemli tedbirler alırken Acem sanatçıları dışlamamıştır. Safevî topraklarından gelen Farsça eser yazan şairleri himaye etmiştir. 1503'te 86.000 akçelik bütçeden 30'u âlim kalanı şair ve mutasavvıfı maaşa bağlamıştır. Buhara'daki Nakşî şeyhlerine 5000 akçe, Nakşibendî şeyhi büyük âlim Molla Abdurrahman-ı Câmî'ye 1000 filori göndermiştir.¹⁸ Molla Câmî de *Silsiletü'z-Zehab* adlı eserinin üçüncü kısmını Sultan II. Bayezid adına telif etmiştir. II. Bayezid ile Molla Câmî arasında karşılıklı yazılmış mektuplarda Molla Câmî'nin II. Bayezid'in bir mektubuna mukabele ettiği mektupta kasideyle padişahı övmesi, ikisi arasındaki samimi bir ilişkinin göstergesidir.¹⁹

II. Bayezid Amasya'da şehzadelik devrinde de âlimlerin, sanatkârların ve özellikle şairlerin hâmisiydi. Mesela kendi hat hocası olan Halvetî-Zeynî mürşidi Şeyh Hamdullah'ı Amasya'dan İstanbul'a aldırması ve Türk hat sanatında hocasının ekolünü İstanbul'a taşımasıdır. Şehzade II. Bayezid'in şiir meclislerinde bulunan şairlerin çoğu müstakbel padişahın devlet erkânındandı. II. Bayezid'in Amasya'da bulunduğu sürede saray meclislerinde Zeynep Hatun, Mihrî Hatun, Necâtî Beg, Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi Hâtemî, Hâcî Beyzâde Tâceddîn İbrâhim Paşa (Tâcî Bey), Tâcizâde Cafer Çelebi, defterdar Cezerî Kasım Paşa Sâfî, nişancı Kutbî Paşa, Sinoplu Seyfî ve Âfitâbî gibi şairler yer alıyordu. Bunlar arasında Necâtî Beg'in ayrı bir yeri vardır. Yine Sultan II. Bayezid'in

¹³ Kemal Yavuz, *Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ı Gülşen-nâme* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts.), 3-4, 17, 49, 52, 57, 63.

¹⁴ Müneccimbaşî Ahmed b. Lutfullâh, *Câmî'ü'd-Düvel*, çev. Ahmed Ağırakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 54-57.

¹⁵ bk. Sadık Yazar, *Seyyid Şerîfî Mehmed Efendi Hayatı Dîvân'ı ve Hilyesi* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 121, 153, 201, 379, vd.

¹⁶ Muhyiddîn İbn Arâbî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/345-347.

¹⁷ Aşık Paşa, *Garîb-nâme*, nşr. Kemal Yavuz (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000), 506.

¹⁸ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 40.

¹⁹ Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/95.

himayesindeki şairlerden Mihrî Hatun, cülûstan sonra da yazdığı kasideleri sayesinde Sultan II. Bayezid'in ihsanlarına mazhar olmuş, itibar görmüş ve şehzadelerinin dîvân kâtibi olan duayen şair Necâtî Beg ile rekabet edecek seviyeye gelmiştir.

Ta'n mı taldursa cihân rüyını nâm u şöhretüñ

Dergeh-i 'aliñde bulmuşdur her insân saltanat

Mihrî Hatun

Bu arada sultanların şairleri himayesi hakkında yapılan çalışmalara kısaca değinmek de fayda var. Edebî hâmilik konusunda Halil İnalıcık'ın özellikle *Şair ve Patron* adlı eseri, methiye sunma geleneğini şair ve hâmi açısından sosyal ve siyasal anlamda değerlendiren en temel eser olarak yerli yabancı pek çok akademik çalışmaya yön vermiştir. Bu konuda yabancı dillerde yapılan akademik çalışmalar oldukça fazladır. Ancak sultanlara ve devlet adamlarına methiyeler sunma konusundaki Türkçe literatür, ağırlıklı olarak şiirlerin transliterasyonundan ve methiyelerin edebî değerinin incelenmesinden ibarettir; doktora tezleri ise çok azdır. Yine de son yıllarda methiyelerin zihniyeti ve tarihî değeri hakkında Türkçe akademik çalışmalar artmaya başlamıştır.²⁰

Konumuza dönersek Sultan II. Bayezid devrine ait câizeleri gösteren bir *İn'âmât Defteri'*nde, mahlasları ve meslekleriyle kaydedilen birçok şaire yer verilmiştir.²¹ Bu deftere göre Nûhî, Alaaddin, Keşfî, Safâyî, Azizî, Sabâyî, Mâ'ilî, Sâ'ilî, Rûhî, Şehdî, Kâtibî, Sa'yî, Refikî, Lâlî, Nasibî, İyânî, Yarhisarî, Vassî, Müşterî, Visâlî, Sa'dî Çelebi, Sinânî, Nişânî, Şeffî, H'ânî, Zamîrî, Nâtikî, Ma'lî, Edîbî, Hadîdî, Basîrî gibi hayatı ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız şairler dışında Hamdullah Hamdî, Revânî, Firdevsî-i Rûmî, Mihrî Hatun, Zâtî, İdris-i Bitlisî, Şerîfî, Mesîhî gibi meşhur şairler de Sultan II. Bayezid'in cömert ihsanlarına nâil olmuşlardır. Bu *İn'âmât Defteri'*nde bahsedilen şairlerden biri de Cevherî Mehmed Çelebi'dir.

Bu makalede öncelikle Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e sunduğu Osmanlı Arşivi'ndeki iki şiirinden ve bu devre ait bir *İn'âmât Defteri'*nden hareketle şairin edebî hâmilik geleneğindeki yeri, meçhul hayatı ve eserleri aydınlatılmaya çalışılacaktır. Daha sonra Cevherî'nin Osmanlı Arşivi'ndeki iki şiirinin edebî değeri, dil ve üslup özellikleri ve muhtevası bakımından analiz edilecektir.

1. Cevherî'nin Hayatı ve Eserleri

Sultan II. Bayezid devri şairi Cevherî hakkında kesin bilgimiz yoktur. Sehi Bey'in 945/1538'de yazdığı *Heşt Behişt*'te ve Latîfî'nin 953/1546'da yazdığı *Tezkire-i Şu'arâ'*da Cevherî mahlaslı bir şairden bahsedilmemiştir. Ancak diğer 16. yüzyıl tezkirelerinde geçen Cevherî mahlaslı şairleri mukayese ederek aradığımız şair hakkında bazı bilgiler elde etmek mümkündür:

1. 1. Munuk Ali Cevherî

Alanyalı olup 934/1527-1528'de doğmuştur. *Hısım Alî Çelebi* namıyla şöhret bulmuş, ancak daha sonra Mınık lakabı öne çıkarak *Mınık Alî Efendi* adıyla anılmaya başlanmıştır. Babası Uzun Bâlî b. Mehmed Efendi tayin olduğu Budin kadılığı vazifesine giderken Çorlu'da vefat etmiştir (öl. 977/1570). Babası gibi Şeyhülislam Kemal Paşazâde'nin (öl. 940/1534) talebesi olan Munuk Ali Cevherî yüksek tahsilini yaptıktan sonra Dimetoka, İstanbul ve Edirne'de çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, Sahn-ı Seman müderrisliğine kadar yükselmiştir. Önce Manisa Müftüsü olan Ali Cevherî sonra 992/1584'te Maraş kadısıyken vefat etmiştir.²² Mınık Ali'nin doğum tarihi, Sultan II. Bayezid devrinden sonra olduğu için bizi ilgilendiren Cevherî olması mümkün değildir.

²⁰ Bu konuda bk. Halil İnalıcık, *Şair ve Patron: Patrimonial Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003); Walter G. Andrews, "Speaking of Power: The 'Ottoman Kaside", *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, ed. Stefan Sperl-Christopher Shackle (Leiden: Brill, 1996), 1/281-300; Hatice Aynur vd. (ed.), *Kasideye Medhiye: Biçime İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013); Tuba İsen Durmuş, *II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmilik Geleneği* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Hilal Kazan, *Arşiv Belgeleri Çerçevesinde 15. ve 16. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Ayşe Dalyan, *Kasidelerde Zihniyet Değişimi* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Songül Çolak-Cennet Hilooğlu, "Osmanlı İktidar Anlayışı Çerçevesinde Şiir", *Bilig* 53 (Bahar 2010), 89-102; Rasih Erkul, "Edebî Dilekçe Olarak Kasideler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009), 753-762; Vurgun Eyyub-Elza Semedli, "13. Yüzyıla Kadar Türkçe Eserlerde Methiye Geleneği ve Şair-Hükümdar İlişkileri", *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları* 42 (Güz 2021), 95-104.

²¹ bk. İlhan Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C. 0.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri Transkripsiyon Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

²² Nev'îzâde 'Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fi Tekmîleti's-Şakâ'ik*, nşr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/842-844.

1. 2. Karaferyeli Cevherî

Asıl adı İbn-i Yemîn olan şair, Karaferye'de doğmuş ve Dimetoka kadısı iken vefat etmiştir. Ömür boyu Rumeli'de yaşadığını anlaşılan bu şairden birçok tezkire bahsetmiştir. İlk olarak şairi eskiden beri tanıdığı anlaşılan Âşık Çelebi, 976/1568'de yazdığı *Meşâ'irü-Şu'arâ*'da âlimlere feyz veren eserleri olduğunu söylediği Karaferyeli Cevherî hakkında şunları söylemiştir:

"Karaferye'dendür. Adı İbni Yemîn idi. Zemân-ı hüsnünde ya Yûsuf'a birâder yâhûd mihr-i sipih-i çârûmîn idi. Tarîk-i 'ilme sülûk idüp Pervîz Efendi'den olan mülâzımından ve şeb u rûz tekâmül-i hulk u hisâl ve tahsîl-i 'ilm ü kemâle kûşîş idüp ifâde-i 'ulûm ve ifâza-i fûhûma müdâvimindendir. Hüsn-i ahlâkı mekârim-i ahlâkdan bir kitâb ve marifetden 'avârifü'l-ma'ârif bir bâbdur. Hâlâ Üsküb'de 40 akçe ile müderris olup sayrefî-i lü'lü'-i manzûm-ı vîşâh-ı fevâzıl ve cevherî-i dürr-i mensûr-ı sıhâh-ı fezâ'ildir. İfâza-i 'avârif-i külliyye lâzım-ı zât-ı müte'addîl-âsarî ve ifâde-i ma'ârif-i celiyye, 'ârız-ı gayr-ı müfârk-ı cevheridür."²³

Kınalızâde Hasan Çelebi de 994/1586'da yazdığı şair tezkiresinde Dimetoka'da kadı ve hâkimken 990/1583'te vefat ettiğini söylediği Karaferyeli Cevherî'yle hac kafilesi kadısı iken dostluk kurmuştur. Cevherî'nin babası, Kınalızâde gibi Şam kadılığı yapmıştır. Kınalızâde, şairi hoş-sohbet, derviş-meşrep olarak tarif ettiği muamma ustası Cevherî'nin kıymetinin bilinmediğini söyleyerek beyitlerinden örnekler vermiştir:

"Karaferye dimekle meşhûr olan şehrden zuhûr itmişdür. Tahsîl-i celâ'ili fezâ'il ü kemâl itdükdün sonra tarîk-i pür-tevfik-i 'ilme ki mevsil-i sa'âdet ü ikbâldür sâlik oldukda Pervîz Efendi'nün âstân-ı felek-misâlinde hâdim olmağla hidmet-i müdârese-i 'ulûma müdâvim iken semt-i kazâyâ 'âzim olmuşdu. Dimetoka'da kâdî vü hâkim iken hudûd-ı tis'inde 'azm-i riyâz huld-ı berîn idüp ol gevher-i nâ-yâbun bâzâr-ı rûzgârda kadr u kıymeti bilinmedi ve elmâs-ı vücûdına râğbet olmamağla satılıp alınmadı diyü cevherî-i eyyâm sandûk-ı zemîne almış idi. Yâ meger mellâh-ı rûzgâr keştî-i hayâtını deryâ-yı memâta salmışdı. Hakkâ ki gevâhir-i kelimât-ı belâgat-mashûbî ki kân-ı fesâhatden meclûbdur. Cevheriyân-ı bâzâr-ı 'irfân miyânında makbûl u mergûb olup tîşe-i endîşe ile kân-ı dil ü cânından istihrâc itdüğü la'l-i âbdâr ve yâkût-ı seyyâl iklîl-i tâc-ı ashâb-ma'ârif ve kılâde-i gerden-i erbâb-ı kemâl olmuşdu. Hayli hôş-sohbet matrûhü't-tekkelif dervîş-meşreb hûb-sîret kimesneydi. Vâlid-i firdevs-mekân kâdî-i Şâm-ı şeref-'unvân iken mezbûr dahî kâfile-i hacc kâdîsı olup kâfile-i rihletleri menzil-i Şâm'a nâzil oldukda aramızda merkûmla kemâl-i mahabbet ü hullet hâsil olmuşdu."²⁴

Bağdatlı Ahdî 1002/1593'te yazdığı *Gülşen-i Şu'arâ* adlı tezkiresinde Bağdatlı Cevherî'den başka, bizzat tanıştığı anlaşılan müderris Cevherî Çelebi'den bahsetmiştir. Ahdî'nin doğum, ölüm tarihleri ve yerlerini vermediği, Farsça bilen ve muamma ilmine vâkıf bu şair Karaferyeli Cevherî olmalıdır. Akl-ı selîm ve zevk-i selîm erbabı arasında zarif ve latif bir şair olarak sevilen Cevherî Çelebi'nin *âb-dâr* şiirlerinin vezin değerini *tam 'ayâr* saf altın gibi takdir edilmiştir. Ancak mücevher şairliğinin kıymeti bilinmeyen Cevherî Çelebi meşhur olamamıştır.²⁵

1006/1597'de yazılan *Beyânî Tezkiresi*'nde sadece Karaferyeli Cevherî'nin Dimetoka'da kadı iken vefat ettiğinden bahsedilmiş; şairliğinden söz edilmeden sadece iki beyiti örnek verilmiştir.²⁶ 1007/1598'de yazılan *Künhü'l-Ahbâr*'da Kanunî Sultan Süleyman devri şairleri içinde zikredilen şair Cevherî hakkında "Karaferye'den peydâ olmuş, ba'de zamânin elli akçe ile Üsküb'de müderris olup 'ilm ü ma'rifetle iştihâr bulmuş bir mü'eddeb, ahlâkı mühezzeb âdem idi."²⁷ diyen Gelibolulu Âlî, tezkiresine Cevherî'nin bir gazeliyle Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatı ve Sultan II. Selim'in cülûsuna yazdığı tarih kıtasını koymuştur.

Riyâzî Mehmed 1018/1609'da yazdığı *Riyâzî-Şu'arâ*'da 15. yüzyıldan 16. yüzyıla kadarki şairler arasında yer verdiği Cevherî'nin hayatı hakkında "Karaferyeli İbn Yemîn Çelebi'dür. Pervîz Efendi merhûmdan mülâzım olup kâdî olmuş idi. ...999'da Dimetoka'da kâdî iken fevt olmuşdur. Târîh-i Sâ'î: *Didiler itdi Cevherî seferi 999*" demiştir. Riyâzî ayrıca *belâgat pazarının cevheri* diye övdüğü Cevherî'nin bir gazeli ve cevabı *Mecdî* ismini veren muammasını tezkiresine koymuştur.²⁸ Kâfzâde Fâ'izî 1030/1621'de bitirdiği *Zübdetü'l-Eş'âr*'da benzer şekilde Cevherî'den kısaca bahsetmiştir. 18. yüzyıl şairi Çaylak Tefvik de *Kâfile-i Şu'arâ*'da Karaferyeli Cevherî hakkında diğer tezkirelerdeki bilgileri derleyip vermiştir.²⁹

Şair tezkirelerine göre Karaferyeli Cevherî'nin hayatı şöyle özetlenebilir: Asıl adı İbn-i Yemîn'dir, doğum tarihi meçhuldür, medrese eğitimi için Karaferye'den ayrılmış, İstanbul'a gelmiştir. Zira çağdaşı Âşık Çelebi ve Kınalızâde Hasan Çelebi tezkirelerinde Cevherî'nin medrese eğitimini tamamlayıp Pervîz Efendi'den mülâzım olduğu yazılıdır. Cevherî'nin hocası Pervîz Efendi,

²³ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü-Şu'arâ*, nşr. Filiz Kılıç (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 219-220.

²⁴ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü-Şu'arâ*, 274-275.

²⁵ Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, nşr. Süleyman Solmaz (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005), 249.

²⁶ Beyânî Mustafa b. Cârullah, *Tezkiretü-Şu'arâ* nşr. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 63-64.

²⁷ Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1994), 205-206.

²⁸ Riyâzî Mehmed, *Riyâzî-Şu'arâ*, nşr. Namık Açıkgöz (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 110-111.

²⁹ Mehmed Tefvik, *Kâfile-i Şu'arâ*, nşr. Fatma S. Kutlar Oğuz vd. (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 177-178.

Şeyhülislam Kemal Paşazâde'nin mülazımı olmuş, 939/1532'de Kavala'da Frenk İbrahim Paşa Medresesi'nde müderrisken İstanbul'da Mahmud Paşa Medresesi'ne tayin olmuştur. Sonra 943-944/1536-1537 arasında Edirne Dârülhadis'i müderrisi olan Pervîz Efendi, 945-954/1539-1548 arasında Sahn-ı semân müderrisliği yapmıştır. Daha sonra Edirne, Bağdat, Şam, Halep, Mısır, İstanbul kadısı olmuştur. Anadolu ve Rumeli Kazaskerliğine kadar yükselen Pervîz Efendi Mekke kadısı olduktan sonra 987/1579'da Mekke'de vefat etmiştir.³⁰

Karaferyeli Cevherî mülâzemetinden sonra çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık yapmış, en son Dimetoka kadısı iken vefat etmiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi Cevherî'nin vefat tarihini sehven 990/1582-1583 olarak vermiştir. Ancak *Riyâzü'ş-Şu'arâ* ve *Zübdetü'l-Eş'âr*'da verilen şair ve nakkaş Sâî'nin, *Didiler itdi Cevherî seferi* 999 mısralı tarihine göre Karaferyeli Cevherî, 999/1590-1591 arasında vefat etmiştir. Tezkirelerde hoş sohbet, derviş meşrep bir şair olarak tarif edilen Karaferyeli Cevherî'nin şiirlerinin çok beğenildiği, Farsçayı iyi bildiği; muamma ustası olduğu, ancak hak ettiği şöhreti bulamadığı söylenmiştir. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da ve *Kühü'l-Ahbâr*'da Karaferyeli Cevherî'nin Kanunî Sultan Süleyman'ın vefatı ve II. Selim Han'ın cülûsuna yazdığı bir tarih şiiri vardır.

Neticede araştırdığımız Sultan II. Bayezid'e şiirler sunan Cevherî'nin 16. yüzyıl tezkirelerinde yer alan Karaferyeli İbn-i Yemîn Cevherî olması imkansızdır. Zira medresede ortalama 26 yaşında mülazım bulunduğu düşünülürse şair Cevherî'nin ya Kavala'daki İbrahim Paşa Medresesi'nde ya da İstanbul'daki Mahmud Paşa Medresesi'nde Pervîz Efendi'nin mülazımı olması muhtemeldir. Bu hesaba göre Karaferyeli Cevherî II. Bayezid devrinde henüz çocuktur ve padişaha kaside sunması mümkün değildir. Âşık Çelebi de 976/1568'de yazdığı *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da Karaferyeli Cevherî'den yetişkin bir müderris olarak söz etmiştir.

1. 3. Semerkantlı Cevherî

Ali Şîr Nevâî'nin *Mecâlisü'n-Nefâ'is* isimli tezkiresini 1521'de Fahrî-i Heratî *Letâif-nâme* adıyla tercüme ederken Hakîm Şah Muhammed-i Kazvinî de Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine Farsçaya tercüme etmişlerdir. Kazvinî'nin tercümesinin sekizinci tabakasının ikinci ravzasında, Yavuz Sultan Selim'in meclisinde bulunan ve devrinde yetişen Türk şairler arasında Cevherî mahlaslı bir şairden söz edilmiştir. Hem Heratî hem Kazvinî'ye göre aslen Semerkantlı olan bu Cevherî, Semerkant'ta medfundur. Farsça ve aruzu çok bilen Semerkantlı Cevherî'nin *Siyer-i Nebî* adlı eseri vardır. Kazvinî tercümesinde Semerkantlı Cevherî'nin birçok şiir türünde yetkin bir şair olduğunu söylemiş ve şairin Farsça iki beyitine yer vermiştir.³¹ Ağırlıklı Farsça şiir söylediği anlaşılan Semerkantlı Cevherî'nin Osmanlı padişahları ile ilişkisi olduğuna dair bilgimiz yoktur.

1. 4. Halvetî Şeyh Serhoş Bâlî Cevherî

Aslen Tireli olan Bâlî Çelebi'dir. İlahi cezbeye tutulduğu için *Serhoş Bâlî* lakabıyla meşhurdur. Amasyalı olan babası, Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmet'in hocasıydı. Bâlî Çelebi, Sultan Süleyman'ın hocası Hayreddin Efendi'den mülazım olarak 25 akçeyle Kepenekçi Medresesi'ne müderris olarak atanmış, bir müddet sonra resmi görevlerinden ayrılarak Halvetî Şeyh Ramazan Efendi'ye intisap etmiştir. Mürşidi Şeyh Ramazan Efendi 963/1555'te vefat edince yerine Ali Paşa Zaviye'sine postnişin olmuş ve 980/1572-1573'te İstanbul'da ölene kadar halkı irşad ile meşgul olmuştur. Gençliğinde beşerî aşka düşen Serhoş Bâlî, tezkirelerdeki şiirlerine bakılırsa ilahî aşkı mecazlarla saklayan bir mutasavvıf şairdir. Önceleri *Vâlihâ* mahlasını kullanmış, sonra *Cevherî* mahlasını seçmiştir.³² Dîvân tertip etmediğinden ve mecmualarda oldukça az sayıdaki şiirlerinde genellikle Cevherî Bâlî olarak kayıtlı olduğundan bu şairin konumuz olan Cevherî olmadığını söyleyebiliriz.

1. 5. Bağdatlı Seyyid Cevherî

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen Bağdatlı Cevherî genç yaşta vefat etmiştir. Bağdatlı Ahdî (öl. 1002/1593-1594) yakından tanıdığı selvi boylu, zarif, çok güzel bir genç olan Seyyid Cevherî'nin genç yaşta vefatına çok üzüldüğünü anlatmış ve *körpe inci gibi* şiirlerinden sadece Farsça bir beyit paylaşmıştır.³³

Araştırdığımız Cevherî'nin kimliği konusundaki belirsizliği, 909-933/1503-1527 arasında yazılan yukarıda bahsettiğimiz *İn'âmât Defteri* kaldırabilir. Sultan II. Bayezid'in saltanatının son yedi yılını ve Yavuz Sultan Selim'in (öl. 926/1520) sekiz yıllık devrini ve Kanunî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yedi yılını kapsayan bu *İn'âmât Defteri*'nde şair Cevherî hakkında bazı bilgiler vardır.

³⁰ Nev'îzâde 'Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fi Tekmîleti'ş-Şakâ'ik*, 1/285,313-314; 783-788; Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 135-136.

³¹ Ahmet Kartal, "Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-Nefâ'is isimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Bahar 2000), 21-65.

³² Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkîretü'ş-Şu'arâ*, 271-274; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*, 218-219; Mehmed Tevfik, *Kâfile-i Şu'arâ*, 178-180.

³³ Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, 256.

Cevherî mahlaslı şairin asıl adı Mehmed Çelebi'dir. Sultan II. Bayezid 24 Kasım 1504/16 Cemaziyelâhir 910 tarihinde kendisine kaside sunan Mehmed Çelebi Cevherî'yi benekli Bursa kumaşından bir elbise ve 3.000 akçeyle ödüllendirmiştir. İki ay sonra 21 Ocak 1505/15 Şaban 910'da Sarâyî, Şehdî, Rûhî, Mâ'ilî, Revânî, Sâ'ilî gibi birçok şairi tek tek ödüllendiren padişah Cevherî'ye de 3000 akçe vermiştir. Bu şairlerle Cevherî'nin aynı meclislerde bulunduğu düşünülebilir:

“İn'âm be-Mehmed Çelebi Cevherî ki kasîde âverd fi 16 minhu (Cemaziyelâhir 910):

Nakdiye: 3.000 Câme: Benek-i Bursa sevb...”

“İn'âm be-mezkûrîn fi 15 minhu (Şa 'bân 910):

Duhter-i kûçek-i Hamza Beg, Sarâyî: 2000.

Şehdî şâ'ir ki mersiyye-i Mehmed Beg güft, 1500.

Rûhî, şâ'ir: Nakdiye, 2000. Câme-i münakkaş-ı Burusa, sevb.

Mâ'ilî, şâ'ir: 2000.

Revânî, şâ'ir: 2000.

Mehmed Çelebi Cevherî: 3000.

Sâ'ilî, şâ'ir: Câme-i mirâhorî an kemhâ-i kırmızı, sevb.

Seyyid Bedreddîn, veled-i Hâce-i köhne hullide mülkühu: Nakdiye, 3000. Cübbe an murabba' bâ-çuka, sevb.

Veled-i Nişâncı Paşa ki târîh güft: Nakdiye, 3000. Cübbe an murabba', mislûhu.

Ömer Beg, kâtib-i tevkîfî ki mersiye güft: Nakdiye: 3000. Câme-i münakkaş-ı Burusa, sevb.”³⁴

İn'âmât Defteri'ne göre Cevherî'nin mesleği hakkında fikir edinmek mümkündür: “Mehmed Çelebi Cevherî, za'îm” ifadesinden şairin zeamet sahibi asker olduğu söylenebilir. Veya defterde birçok yerde geçen *Hazine-i âmire defterdârı Mehmed Çelebi* belki de aynı defterdeki Cevherî'dir. Defterde ayrıca hazine katipleri içinde mukâta'acı Mehmed Çelebi'ye, 1500 akçe verildiği söylenmiştir. Neticede Cevherî'nin mesleği hazine-i âmire defterdarı, mukâta'acı veya zâ'imdir. Genel itibarıyla Cevherî'nin görevi Harameyn vakıflarından toplanan gelir ve mahsulleri yerine ulaştırmaktır.

Defterde bizzat padişah tarafından Cevherî'ye verilen vazifelerden de bahsedilmiştir: Şöyle ki 29 Kasım 1508/5 Şaban 914 tarihli kayıta Mekke ve Medine'nin salihlerine ve fukarasına gönderilmek üzere vakıflardan toplanan mahsul, evvelce 24 Aralık 1505/27 Receb 911'te gönderildiğinde Arap yarımadasındaki denizde geminin alabora olması yüzünden telef olmuştur. Padişah zararın hazineye karşılanıp Mekke ve Medine'ye gönderilmesine karar vermiştir. Bunun için yine Mehmed Çelebi Cevherî'ye bu parayı ve Medine vakıflarından toplanan 10.000 akçeyi sahiplerine ulaştırması vazifesi verilmiştir. 21 Kasım 1508/27 Receb 914 tarihli kayıta ise Medine'ye mahsul/erzak götüreceği olan Mehmed Çelebi Cevherî'ye 7000 akçe verilmiştir. Bir ay sonra 6 Aralık 1508/12 Şaban 914 tarihli kayda göre Cevherî Mekke'ye II. Bayezid adına Mekke'ye ve Medine emirine çeşitli renklerde kıymetli kumaşlardan kaftanlar götürmüştür. Mehmed Çelebi Cevherî ayrıca 10 Aralık 1508/16 Şaban 914'te Kudüs evkafından ve Medine vakıflarından toplanan bir yıllık mahsul ve erzakı yerlerine Mekke ve Medine fukarasına, salih kişilere ulaştırmakla görevlendirilmiş, kendisine altın, para verilmiştir:

“İn'âm be-mezkûrîn, fi 27 minhu (27 Receb sene 914): ... Mehmed Cevherî ki bâ-mahsûl-ı Medîne-i Şerîfe hâhed reft, 7000.”

“İrsâliye be-sülehâ-i ve fukarâ-i Mekke ve Medîne-i şerîfe ma'a mahsûl-ı evkâf-ı mezkûrîn ki piş-ezîn der-vakt-i firistâden fi 27 Receb sene 911 der-diyâr-ı Arab der deryâ-i arak şode ve fermûde şod ki bâz an Hızâne-i âmire edâ şod be-nakl-i Mehmed Beg el-ma'rûf Cevherî fi 5 minhu: (5 Şa 'bân 914) Hasene-i eşrefiye, 27963 sikke...”

“İn'âm be-mezkûrîn, fi 5 minhu: Mehmed Çelebi el-ma'rûf be-Cevherî ki-be-hıdmet-i irsâliye-i evkâf-ı Medîne-i şerîfe hâhed firist, 10.000.”

“İrsâliye be-mezkûrîn be-nakl-i Mehmed Çelebi Cevherî za'îm, fi 12 Şa 'bân sene 914: Be-cihet-i Sultân, Mekke-i mu'âzzama: Kadîfe-i müzehheb-i Burusa: Çatma, 2. Benek, 1. Kadîfe-i alaca, 1. Murabba' 4. Çuka-i sıkarlât: Kırmızı, kafdân. Mor kad. Be-cihet-i Mîr-i Medîne-i şerîfe: Kadîfe-i müzehheb-i Burusa: Çatma, 1. Benek, 1. Kadîfe-i alaca, 1. Murabba' 1. Çuka-i sıkarlât: Kırmızı kad. Mor kad.

³⁴ İsmail Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihi'nin Arşiv Kaynakları: II. Bâyezîd Devrine Ait bir İn'âmât Defteri”, *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11 (1981), 309-310; Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C. 0.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri*, 283, 301, 302.

“İrsâliye be-ahâli-i ve sülehâ ve fukarâ-i Medîne ve Mekke-i şerîfeteyn şerrefeha'llâhu an evkâf-ı hodşân an vâcib-i sene 913 ma'a mahsûl-i evkâf-ı Kudüs-i mübârek be-nakl-i Mehmed Beg el-ma'rûf be-Cevherî, za'im fi 16 Şa'bân sene 914: Nakdiye, 81. Hasene-i eşrefiye, 13167 sikke.”

“Cemâ'at-i kâtibân-ı hîzâne: ...Mehmed Çelebi, mukâta'aî, 1500”³⁵

Sultan II. Bayezid'e methiyeler sunan Mehmed Çelebi Cevherî, Bağdatlı Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'da bahsettiği genç yaşta ölen Bağdatlı Cevherî de olabilir. Zira, Sultan II. Bayezid'in saltanatının son yedi yılından Kanunî'nin saltanatının ilk yedi yılına dek gelen bu *İn'âmât Defteri*'nde Mehmed Çelebi Cevherî'den en son 1508 yılında bahsedilmiştir. Yani Mehmed Çelebi Cevherî Sultan II. Bayezid'in otuz bir yıllık saltanatının (886-918/1481-1512) sonunu görmeden genç yaşta vefat etmiş bir şair olmalıdır.

2. Cevherî'nin Eserleri ve Edebî Şahsiyeti

Sultan II. Bayezid'e methiyeler sunan Cevherî'nin hayatı gibi eserleri hakkında da kesin bilgimiz yoktur. Elimizde divânı olmadığı için Cevherî'nin edebî şahsiyeti hakkında kesin hüküm verilemez. Ancak *Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ* adlı mevlidini Sultan II. Bayezid'e sunan Cevherî mahlaslı bir şair vardır. Yukarıda bahsedilen *İn'âmât Defteri*'nde Cevherî'nin yetişmiş şair olarak en az 1508'e kadar hayatta olduğu düşünülürse 895/1489-1490 arasında yazılan *Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ* çok büyük ihtimalle Mehmed Çelebi Cevherî'nin eseridir.

Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ'nın bilinen tek yazma nüshası Ankara Milli Kütüphane'de Yazmalar Koleksiyonu'nda 4979 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. İstinsah ve fevâid kaydı olmayan eserin Osmanlı Arşivi'ndeki şiirlere yakın hatla yazılması, müellif hattı olduğunu akla getirmektedir. Mevlid kandilinde dinlediği mevlidden etkilenecek eserini yazdığını söyleyen şair Cevherî, kışın başladığı eserini, altı ay sonra bitirmiştir (Safer-Receb 895/Aralık-Haziran 1490).

Mesnevi nazım şekliyle yazılan *Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ* 1547 beyittir. Hezec bahrinde *mefâ'ilün/ mefâ'ilün/fe'ülün* vezninin oldukça başarılı kullanıldığı eserde imâleler dışında vezin kusuruna pek rastlanmaz. Halk için sade ve akıcı bir dille yazılan eserde Eski Anadolu Türkçesi'nde kullanılan *eslemek, sımak, döşek, çarânu, kırnak, çigin* gibi kelimeler kullanılmıştır. Eserin hemen her bölümünde bazen bölüm içinde bazen bölüm sonlarında tekrar ettiği beyitler, Cevherî'nin *Mevlid*'ini sıra dışı kılmıştır. Eserde Süleyman Çelebi'ninkini andıran beyitlerin az oluşu yanında, fasîh ve îcâz değeri yüksek beyitler eserin edebî değerini artırmıştır.

Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ'nın *girizgâh* bölümünde kâinatın yaratılış sebebi olan nûr-ı Muhammedî ile vahdet-kesret ilişkisi kısaca ilk 15 beyitte anlatılmıştır. *Der Tevhîd-i Hazret-i Hakık* bölümü ise de tevhid münacat karışık yazılmıştır. Önce Cenâb-ı Hak'ı metheden şair acziyetini belirtip günahlarına tevbe ederek Cenab-ı Hak'ın dergâhından ayrı düşmemeyi niyaz eder. Sonraki birkaç beyitte Na't'a girizgâh yapar. *Der Na't-ı Seyyidi'l-Mürselîn* bölümünde Allah'ın sevgilisi, kâinatın yaratılış sebebi Hz. Muhammed (s.a.s.) övülmüştür. Hz. Peygamber'in nefsiyle daima mücadele ettiğini hatırlatan şair, O'na layık olmayı ister ve şefaata umar. Bu bölümde Hulefâ-i Râşidîn de methedilmiştir. *Münâcât* bölümünde dokuz beyit ile Allah'a yakarıştaki bulunan şair, O'nun rızasına uygun olması ümidiyle esere başlar. *Der Vahdâniyyet-i Hudâ* bölümünde on bir beyitte dua ve niyazda bulunan şair Allah'tan onu layıkıyla övebilmesi için kendisine sonsuz cömertliğiyle rehber olmasını ister. Bu bölümde günahkâr kulların Allah'ın rahmetinden ümidi kesmemesi öğütlenir. *Mañlâ'-ı Dâstân* bölümünde on bir beyitte dünyanın fâniliği, aldatıcılığı hakkında öğütler verilmiştir. *Şıfat-ı Medh, Medh-i Sultân-ı Bâyezîd, Âğâz-ı Dâstân* adlı üç bölümde Sultan II. Bayezid'in övgüsü yapılmıştır. *Sebeb-i Nazm-ı Kitâb*'da eserin yazılış sebebi açıklayan Cevherî, Süleyman Çelebi'nin kurgusuna benzer seyirde eserine devam etmiştir. Eserdeki *Evşâf-ı Âdem-i Şafıyy, Münâcât-ı Âdem, Sefer-i 'Abdullâh, Vefât-ı 'Abdullâh* bölümlerinde Cevherî, Hz. Âdem'in yaratışından başlayan ve diğer peygamberlere geçen nûr-ı Muhammedî'nin Hz. Abdullah'a, ondan da Hz. Âmine'ye naklini anlatır. Hz. Peygamber'in doğumu, mucizeleri, mi'racından bahseden eser *Evşâf-ı Mevlûd, Der Zuhûr-ı Nebî, Mu'cizat-ı Resûl, Münâcât, Şıfat-ı 'Arûs, Medh-i Resûl, Evşâf-ı Mî'râc, Mağâm-ı Üns, Mu'cizat-ı Resûl, Kaşîde* başlıklarıyla devam ettikten sonra *Pendnâme* ve *Hâtîme-i Kitâb* bölümleriyle sona ermektedir.

Cevherî'nin *Mevlid*'inde yer alan Sultan II. Bayezid'in övgüsünü yaptığı uzun methiye dikkat çekicidir. Eserdeki *Mağâmum gülşeni cânâna yigken / Ne şuç itdüm ki yirüm oldı diken* beyitine göre bir sebepten dolayı gözden düştüğü anlaşılan Cevherî, yeniden padişahın ihsanına nâil olmak niyetiyle eserini Sultan II. Bayezid'e sunmuştur. Cevherî'nin *Mevlid*'inde parlak tasvirlerle övülen Sultan II. Bayezid adaletiyle zamanın Süleyman'ıdır. Onun saltanatında Anadolu'da zulüm, keder sona ermiş, dünya cennet bahçeleri gibi süslenmiştir. Eserin şu beyitlerinde Cevherî, Sultan II. Bayezid'in *zillullâh-ı fi'l-'arz*, yani Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu söyleyerek saltanatın ilahî kaynaklı olduğunu vurgulamıştır:

³⁵ Gök, *Atatürk Kitaplığı M.C. 0.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri*, 350, 862, 867-868, 871, 873, 1003.

Şehâ sensin bugün 'âlemde sultân / Cihân mihrine nûr u zıll-ı Subhân

Tapuñdur 'âlemüñ şâhib-kırânı / Muṭî' olmaz ise her kim kır anı

Cevherî

Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ'nın telif sebebi kısmında şair camide mevlid okuma geleneğinden bahsetmiştir. 14 Rebiülevvel'de bir camide mevlid dinleyen Cevherî çok etkilenir ve nefsinin arzuları peşinde ömrünü boşa geçirdiğini düşünüp bütün şiirlerini yakar, bir mevlid yazmaya niyetlenir. Bu bilgiyi dikkate alırsak Mehmed Çelebi Cevherî şiirlerini, belki de dîvânını gerçekten yakmıştır, bu yüzden elimizde şiirleri yoktur. Mevlidlerde bu tür bilgiye nadir rastlanmadığı için Cevherî'nin Mevlid'i orijinallik arz etmektedir:

Meger şehrinde İstambul'uñ ol şeb / Yiñi Câmi'de şem' olmuşdı kevkeb

Rebi'ülevvel'üñ On Dördü idi / Kamer tomarı mihri dürdü idi

Halâyık câmi'e cem' olmuş idi / Şanasın anda ay şem' olmuş idi

Kemîne daḡı ol meclisde idüm / Velî hayretde key dem-beste idüm

Oķındı anda Mevlûd-ı Muḡammed / Şefî-i yevm-i mahşer ya'ni Aḡmed

Şu resme eyledi göñlüme te'sîr / Ki bulmadum oturup ṭuracaķ yir

Hemân anda irişdi bana hâlet / Ne hâlet şöyle kim virdi ḡacâlet

Günâhum yâd idüp yandum yakıldum / Revân mecmû'ısına tevbe kıldum

Cihân sevdaları çıķdı gözümde / Kurıdı yaşlarum nâr-ı süzümden

Ṭaḡıtdum zülfi dilber gibi raḡtı / Aḡardaydum diyü bu kara baḡtı

Var idi vezn-i nazma i'tibârum / Velî yoḡdı anuñla iftiḡârum

İrişdümiş idüm nazmı kemâle / Kemâlüm iriser bildüm zevâle

Ḳamu evrâķ-ı nazmı oda yakdum / Hidâyet bâḡına şu gibi aḡdum

Cemî-i şaḡnı gördüm pür gül olmuş / Dil ü cân murḡı anda bülbül olmuş

Diledüm ben de dikem anda güller / K'anuñla şâd ḡamḡin göñüller

Çün iḡrâķ eyledüm evrâķ-ı nazmı / Revân itdüm ilâhiyyâta 'azmi

Beni mahv itmedin bu çarḡ-ı ḡaddâr / Diledüm ki koyam 'âlemde âsâr³⁶

Cevherî

Öte yandan Sultan II. Bayezid'e methiyeler sunan Mehmed Çelebi Cevherî'nin şiirleri tezkirelerde ve mecmualarda daḡınık ve diḡer Cevherî mahlaslı şairlerle karışmış haldedir. Câmî'ü'n-Nezâ'ir'de Cevherî mahlaslı bir şairin Memi Çelebi redifli bir gazeli vardır. Eğirdirli Hacı Kemâl Câmî'ü'n-Nezâ'ir'i 918/1512'de yazdığı için bu şiir Mehmed Çelebi Cevherî'ye ait olabilir.³⁷ Bir mecmuada³⁸ ise Cevherî Efendi'ye ait otuz beş beyitli bir kaside ile mahlassız üç uzun kıta vardır. Hangi padişaha sunulduğu belirtilmediği için bu kasidenin hangi Cevherî'ye ait olduğu belli değildir. Sadeddin Nuzhet Ergun bu kasidenin Karaferyeli Cevherî'ye ait olduğunu belirtmiştir.³⁹ Ancak bu kasidedeki *Cemşid'le Cem devri añulmaz unuduldu / Devr ideli bezmüñde bugün cām-ı ḡabâ'ib* şeklindeki yirminci beyit, Cem Sultan'la çatışması olan Sultan II. Bayezid'i anımsattığı için belki de kasideyi Mehmed Çelebi Cevherî yazmıştır.

3. Cevherî'nin Sultan II. Bayezid Methiyeleri

Osmanlı Arşivi'nde Cevherî mahlasıyla Sultan II. Bayezid için yazılmış bir kaside⁴⁰ ile bir tercî-i bend⁴¹ bulunmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ne girdiğine göre muhtemelen, Cevherî bu şiirleri sarayda kendini göstermek veya nezaketini sunmak

³⁶ Parlakpınar, "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bilinmeyen Bir Mevlit: Cevherî'nin Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ'sı", *Turkish Studies-Language and Literature* 15/3 (2020), 1457-1458.

³⁷ Yasemin Ertek Morkoç, *Eğirdirli Hacı Kemal'in Câmî'ü'n-Nezâ'ir'i* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 2052.

³⁸ *Mecmu'a-i Müntehabât-ı Kasâ'id ve Eş'âr* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Mecmua, 4962), 117b-119a.

³⁹ Sadeddin Nuzhet Ergun, *Türk Şairleri* (İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936), 3/1045-1046.

⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e]*, No. 844/7, Gömlek No. 363, 7. bk. Şekil 1

⁴¹ BOA, TS.MA.e, No. 844/2, Gömlek No. 363, 2. bk. Şekil 2

için irticalen kendi hattıyla yazıp Sultan II. Bayezid'e sunmuştur. Celî tâlik ile yazılan bu iki methiyede bazı kelimelerin hatalı yazılması bunu desteklemektedir. Osmanlı Arşivi'ndeki bu iki methiyenin padişaha ne zaman sunulduğu bilgisi yoktur. Ancak Sultan II. Bayezid devrine ait atıyyeleri gösteren *În'âmât Defteri*'nde, 910 ve 911'de Cevherî'nin padişaha sunduğu iki methiye sebebiyle cömertçe ödüllendirildiğini belirtmiştik. Bu ödüller şaire incelediğimiz iki methiye için verilmiş olabilir; olmasa bile bu kayıtlardan Cevherî'nin Sultan II. Bayezid devrinde yaşadığı, padişahın yakınında bir şair olduğu ve birçok defa padişaha methiyeler sunduğu düşünülebilir. Nitekim *În'âmât Defteri*'nden Mehmed Çelebi Cevherî'nin Haremeyn vakıfları gelirlerini yerine teslim eden bir memur olduğu tespit edilmiştir.

3.1. Şekil ve Üslup Özellikleriyle Methiyelerin Edebî Değeri

Osmanlı Arşivi'nden çıkan Cevherî'nin ilk şiiri, on dokuz beyitten ibaret küçük bir kasidedir. (bk. Şekil 1). Teşbîb sayabileceğimiz ilk beyitten sonra doğrudan Sultan II. Bayezid methiyesiyle başlayan kasidede tegazzül, şairin kendi sanatını övdüğü fahriye bölümleri yoktur. Padişaha dua bölümüyle sona eren kasidede Cevherî, herhangi bir maddi talepte veya şikâyetle bulunmamıştır. Remel bahrinde *fâ'ilâtün-fâ'ilâtün-fâ'ilâtün-fâ'ilün* vezniyle yazılan kasidenin vezin kusurları azdır. Açık, anlaşılır üslupla yazılan kasidede *âfitâb /âb/müstecâb* örneklerinde görüldüğü gibi mürdef kafiye kullanılmıştır.

Kasidede sık sık güneş, ay, yıldızlar, yıldırım, ağaçlar, çiçekler gibi tabiat unsurları teşbih, kapalı istiare ve mübalağa sanatlarıyla padişahın hizmetkârı olarak kişileştirilmiştir. Güneş ve ay her gün devrederken padişahın devletinin devrinin uzun sürmesi için dua ederler. Güneşe parlaklık veren padişahın kılıcının yıldırım yalımıdır. Ay ışığı padişahın atının nalındaki parlaklık sayesinde parlar. Burçlar feleğindeki yıldızlar padişahın askeri olarak ordusuna kayıtlıdır. Yeryüzündeki genç, yaşlı ins ü cin ve bütün canlılar Sultan II. Bayezid'in bezm meclisinde ikram sofrasından beslenirler. Padişahın rezm meclisindeki ziyafet sofralarında ise kâfirlerin kanı şarap, eti de kebab olarak ikram edilir. Cevherî her iki methiyede de benzer tasvirlerle, *zıllullâh* olan Sultan II. Bayezid'in saltanatının eşyanın tabiatına uygun ve âdil şekilde sürdüğünü vurgulamak istemiştir.

Osmanlı Arşivi'nden çıkan Cevherî'nin ikinci şiiri tercî-i bend nazım şekliyle yazılmıştır. (bk. Şekil 2). Muzârî bahrinde *mef'ûlü-fâ'ilâtü-mefâ'ilü-fâ'ilün* vezni kullanılmıştır. Her biri beş beyitten oluşan yedi bendli bu tercî-i bendin kafiye örgüsü ise mesnevi gibi *aa-aa-aa-aa/yy; bb-bb-bb-bb/yy* şeklindedir. Tercî-i bendin her beyitinde *cihân/büstân/sâyebân/mekân* örneklerindeki gibi yine mürdef kafiye kullanılması şiiri âhenk-i selâsetini artırmıştır. Her bendin sonundaki *Kılsa 'aceb mi 'âleme ger hükmini revân / Hünkâr-ı kâm-kâr cihân-dâr-ı kâmrân* beyiti mükerrerdir. Şiirde fesahat açısından kelimeler yerli yerindedir, ciddi bir kusura rastlanmaz. Akıcı, selîs bir dille yazılan bu tercî-i bend içinde, belâğatin bedî' ilmine dahil olan hüsn-i ta'lîl, telmih, mübalağa, tevriye, tenasüp gibi sanatlar başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Şiirde Firdevsî'nin *Şehnâme*'sindeki Kahraman, Hüsrev gibi karakterlere telmihler yapılırken Sâdî-i Şirazî'nin *Gülîstân* adlı eseri tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Bu methiyede Cevherî, bahar-hazan arasında güzel bir bahçe metaforu içinde güle benzettiği Sultan II. Bayezid'in övgüsünü yapmıştır. Bahçenin bahar tasviri içinde güzellikleriyle övülmesi, padişahın saltanatının getirdiği güzellikleri ve refahı sembolize eder. Şiirde ülkeyi refah, barış ve adalete kavuşturan gülün temsil ettiği Sultan II. Bayezid'e sık sık saltanatının bekası için dua içeren beyitler vardır. Şiirde sonbahara yapılan göndermeler ise dünya saltanatının faniliğinin sembolüdür. Bu şiirde de teşbih ve kapalı istiarelerle yapılan kişileştirmelerde bahçedeki bütün çiçekler, ağaçlar hizmetkârdır. Süsen çiçeği elinde kılıcıyla kahraman bir askerdir. Gül süsenin savaştaki şiddetli hâllerini görünce korkudan benzi sararan zağferan çiçeğini elma ve narla tedavi eden saray hekimidir. Şimşek elindeki kargısıyla gösteriler yaparken padişahın pehlivanı olmayı diler. Bülbül ise bir *şehnâme-gû* olarak padişahın zaferlerini, halka sağladığı bereketi güzel sesiyle destan gibi anlatır. Felek padişahın sarayını süsleyen döner merdivendir. Güneş padişahın sarayına altın eşik olmuş, gümüş yayıyla padişaha sevgisi uğruna Ay'ı eşliğinde kurban etmiştir. Felek ise padişahın donanmasında bir köle olmayı diler. Cevherî tercî-i bendini Sultan II. Bayezid'in uzun ömürlü ve devletinin pâyidâr olması dua ile bitirmiştir.

Sade bir dille yazılan methiyelerde Türkçe, Farsça ve Arapça tamlamaların üçüne de rastlanır, yani şair vezin icabı gerekeni tercih etmiştir. Mesela aynı mısradaki *ceşüñ defteri* gibi Türkçe belirtili ad tamlaması ile *ahter-i eflāk* (b.10); *Meclis-i meydân-ı rezmünde ziyâfet tîgüñe* (b.13) gibi Farsça izafeti yan yana kullanmıştır. Şiirlerde müstensih/müelliften kaynaklanan bazı yazım hataları vardır. Mesela vezin icabı *Şâhunuñ* olması gereken yerde *Şehünüñ* yazılması (b.2); *hün-ı* (kanı) yazılması gereken yerde *h'ân-ı* (sofrası) yazılması (b.13); *feth-i bâb tamlamasını* sehven *feth ü bâb* şeklinde yazılması bunun örnekleridir. Methiyelerde Türkçe kal- ve kıl-fiillerinin aynı imla ile yazılması ve tamlamalarda izafetin iyelik eki gibi belirtilmesi de verilebilecek dil ve üslup örneklerindedir. Ayrıca fesâhat kurallarına riayet edilerek yazılan her iki methiyede, aliterasyonlar ve asonanslar ile benzer seslerin tekrar edilmesi sayesinde beyitlere selâset hâkim olmuştur. Son olarak methiyelere şekil, üslup ve muhteva olarak baktığımızda Cevherî'nin yetkin bir şair olduğu söylenebilir.

Sonuç

Padişahlara kaside sunma geleneğinin sadece şairlerin makam ve maddi çıkar kazanmasıyla ilgisi yoktur, bu geleneğin sağlam dinî temelleri vardır. Türk-İslam siyaset geleneğinde padişahlar Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak benimsenmiştir. Tasavvuf düşüncesiyle mayalanmış hilafet modelini temsil eden Osmanlı padişahları adaletiyle nizâm-ı âlemin son hâmisidir. Bu sebeple halkın nazarında *velî* mertebesinde görülerek manevî değer atfedilen padişahlara hürmet edilmiştir. Kasideler, mesneviler gibi edebî ve tarihî, dinî-tasavvufî eserlerde bunun birçok örneği vardır.

Sultan II. Bayezid Amasya'daki şehzadelğinde ve otuz bir yıllık saltanatında (salt. 886-918/1481-1512) ilim ve sanatı cömertçe himaye eden önemli sanatkâr bir padişaktır. Halk arasında *Velî* olarak meşhur olan Sultan II. Bayezid hakkında menkıbeler söylenmiş, kasideler yazılmıştır. Sultan II. Bayezid devrine ait bir *İn'âmât Defteri*'nde, mahlasları ve meslekleriyle kaydedilen şairlere verilen hediyeler padişahın şairlere verdiği önemin göstergesidir. Bu defterde meçhul birçok şair vardır. *İn'âmât Defteri*'nde bahsedilen meçhul şairlerden biri de Mehmed Çelebi Cevherî'dir.

Bu devrin tezkirelerinde yaptığımız araştırma sonucu diğer Cevherî mahlaslı şairlerin her biri, tarih verilerine göre incelenmiş ve *İn'âmât Defteri*'nde bahsedilen Cevherî'nin bunlarla alakası olmadığı anlaşılmıştır. Zira *İn'âmât Defteri*'ne göre, Sultan II. Bayezid'e methiyeler sunan Mehmed Çelebi Cevherî Haremeyn vakıfları gelirlerini yerine teslim eden bir memurdur. Bu şairin Bağdatlı Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'da bahsettiği genç yaşta ölen Bağdatlı Cevherî olup olmadığı bilinmemektedir. Öte yandan Osmanlı Arşivi'nde bulduğumuz Sultan II. Bayezid'e sunulan bir kaside ve bir tercî-i bendin sahibi Cevherî mahlaslı şairin *İn'âmât Defteri*'dekiyle aynı şair olduğu tespit edilmiştir.

Sultan II. Bayezid devri şairi Mehmed Çelebi Cevherî'nin dîvânı olmadığı için edebî şahsiyeti hakkında da kesin hüküm vermek mümkün değildir. Zira mecmualarda Cevherî mahlaslı birçok şair olduğundan Cevherî Mehmed Çelebi'nin şiirlerini tespit etmek çok zordur. Ancak -meçhul diye tanıtılan- Cevherî mahlaslı bir şairin yazıp Sultan II. Bayezid'e sunduğu *Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ* adlı eser, kanaatimizce -aksi ispat edilmedikçe- Cevherî Mehmed Çelebi'nin eseridir. Bu eserde şairin şiirlerini yaktığından bahsetmesi, neden dîvânı olmadığını açıklar görünmektedir.

Osmanlı Arşivi'ndeki Sultan II. Bayezid'e sunulan bir kaside ve bir tercî-i bendi gerek Cevherî'nin hayatına katkısı gerekse edebî değeri bakımından önemli bir yere sahiptir. Fasîh ve belîğ bir üslupla yazılan bu iki methiyede Cevherî, benzer tasvirlerle *zıllullâh* olan Sultan II. Bayezid'in saltanatını eşyanın tabiatına uygun ve âdil şekilde sürdürdüğünü edebî tasvirlerle anlatmıştır. Her iki şiirin edebî değeri ile vezin, kafiye gibi âhenk unsurları bakımından kusuru pek az olduğu için bu şiirlere bakarak Cevherî'nin başarılı bir şair olduğu söylenebilir.

4. BOA'daki Transkripsiyonlu Metinler

(Kaside)

Fâ'îlâtün/Fâ'îlâtün/Fâ'îlâtün/Fâ'îlün

Dem-be-dem kim devr ider mihr ile mâh u âfitâb

Dâyimâ kim kıyım olur nâr u bād u hâk u âb

Şâhunuñ⁴² eyyâm-ı devr-i devletine rûz u şeb

Cümlesi tesbîh idüp okur du'â-yı müstecâb

Kim îlâhî ol şehenshâhuñ vücûd-ı pâkini

Devletiyle müstedâm it haqq-ı âyâtü'l-Kitâb

Zât-ı pâkidür cihân bâğın ma'mûr eyleyen

Lâ-cerem bünyâd-ı kaşrı çokdan olurdu harâb

⁴² Metinde *Şehünüñ* yazılıdır. Vezin icabı *Şâhunuñ* şeklinde okundu.

Nice vařf idem anuñ zāt-ı Őerîfini 'aceb
Ne ĥaber vire ya ĥöd deryā-yı a'zamdan ĥabāb

Yine anuñ luşfına tařdıķ idüp zıkr iderem
İşid imdi kimdür ol řāhenřeh-i 'ālî-cenāb

Ĥüsrev-i řāĥib-kırān şeh Bāyezid-i kāmran
Keşf ideğör nür-ı mihrin māh-tāb ola muĥāb

Biñde biri bilürem olmaya řānına sezā
Günde biñ kez řerĥ idem vaşfında ger řad fařl-ı bāb

Pādîřāĥā kim diyiser řānuña lāyık ũenā
Kim meğer řapuña zıllullāĥ ile kılām ĥiřāb

Ravza-i cennāt kařruñ ĥülřeninden bir niřān
Aĥter-i eflāk ceřřüñ defterinden bir ĥisāb

Berķ-i řemřirüñden irür Ĥüsrevā miĥre ziyā
şeh-süvārā na'l-ı raĥřuñdan bulur fer māh-tāb

Bezm-i 'ıyduñ ĥ'ānına iy Ĥātım-i rüy-ı zemīn
şoydı ins ü cinn ü vaĥř u şayr u hem pīr ü řebāb

Meclis-i meydān-ı rezmüñde ziyāfet tiĐüñe
Ĥün-ı⁴³ a'dādur řarāb u sine-i kāfir kebāb

Bir seĥer vird-i du'ā-yı devlete meşşül idüm
İşidürem ĥaybdan āmīn iderdi řeyĥ ü řāb

İrüreydi kim Ĥudāyā ol řehüñ maķřüdını
Ĥāřıl idüp luřfuñı kıl dāyimā hem fetĥ-i bāb⁴⁴

Dōsti dāyimā cihān büstānı iĥre řād ola
Düřmeninüñ yiridür yiri olursa ger türāb

Nitekim māh-ı felek mihr ile devrān eyleye
Bu ĥalāyık kıla ĥabrāda su'al u hem cevāb

⁴³ Metinde sehven ĥ'rān-ı yazılmıştır. Doğru imlāsiyla ĥün-ı şeklinde okundu.

⁴⁴ Metinde sehven fetĥ ü bāb şeklinde yazılmış. Doğru imlāsiyla fetĥ-i bāb şeklinde okundu.

Dem-be-dem ṭāḳ-ı semāda naḳş ola seyyāreler
Bār-gāh-ı ‘āleme gün nitekim ola ṭınāb

Tā ebed milk-i cihāna şehriyār ol Hüsrevā
Cevherī’nün zıkrı bu vallāhu a‘lem bi’ş-şavāb

(Tercî-i Bend)

Mef‘ülü/Fā‘ilātü/Mefā‘ilü/Fā‘ilün
Hüve’l-Feyyāz

1.

Minnet Hudā’ya kim yine tezyîn olup cihān
Cennet-misāl her ṭarafı oldu büstān

Şahñ-ı çemende ṭutdı yine serv-i sāyebān
Ya‘nī şüküfe şāhına hāzır kıla mekān

Höş gör şehā bahārı ki nā-gāh irür hazān
Gülşende bülbülüñ bu idi kılduğı fiğān

Virmez murād kimseye devrān her zamān
Çün oldu gül şüküfeye milk-i çemende hān

Ḳılsa ‘aceb mi ‘āleme ger hükmini revān
Hünkār-ı kām-kār cihān-dār-ı kāmran

2.

Gevher-nişār kıldı zemīne çün āsumān
‘Ālemd e gül nihān iken oldu yine ‘yān

Ebr-i bahār ‘ālemi çün kıldı gül-sitān
Gülzār içinde bād-ı şabā oldu bāğbān

Kim ğoncenüñ vücūdına hār itmeye zebān
Gülşenden irdi çünki yine büy-ı dōstān

Nergis gibi kör olsa n’ola çeşm-i düşmenān
Def-i ğam it ki irdi yine devr-i şād-mān

Ḳılsa ‘aceb mi ‘āleme ger hükmini revān
Hünkār-ı kām-kār cihān-dār-ı kāmran

3.

Gülden belürdi çünkü çemende yine nişân
Bülbül vücûdın itdi Gülistân'a tercemân

Âgâz kıldı derd ile gülşende dâstân
‘Arz ide goncenüñ neden oldu dehâni kıan

Bu remzi bülbüle meger itmiş şabâ beyân
Şunar çemende lâle aña cām-ı erğuvân

Nüş eyleyince kıana döner lebleri hemân
Bülbül diler ki vire añun cur‘asına cân

Qılsa ‘aceb mi ‘âleme ger hükmini revân
Hünkâr-ı kām-kâr cihân-dâr-ı kāmırân

4.

Zeyn itdi güller ile zemîni yine zamân
Bülbüller itdi bu dem için cāni der-miyân

Her micmer-i şecerde yanardı hışa‘l-bân⁴⁵
Gökden dilerdi kim dökile yire ahterân

Kim deste-i gül olmuş idi yirde bî-kerân
Od urdı hürmeni göge berq ile kehkeşân

Ra‘d elde dāyimā budur oynatduğı sinân
Kim pāyitaht-ı şehde diler k’ola pehlevân

Qılsa ‘aceb mi ‘âleme ger hükmini revân
Hünkâr-ı kām-kâr cihân-dâr-ı kāmırân

5.

Cân gülşeninden irdi nesim-i şabâ revân
Bu çerh-i köhne pîri yine kıldı nev-cevân

Oldı zamâne düzeğ iken gülşen-i cinân
Şüsen çemende tîğ ile olmuşdı Qahramân

Oğ çekdi hāra nevkle diler k’eyleye kırân
Ol havfla oldu nesterenüñ beñzi za‘ferân

⁴⁵ حصی البان : (Ar.) biberiye

Virdi devā için aña gül sīb ü nārdan
Gül hizmetinde oldığı ‘arz itdi ḥānumān

Ƙılsa ‘aceb mi ‘āleme ger ḥükmini revān
Ḥünkār-ı kām-kār cihān-dār-ı kāmṛān

6.

Yine Ḥıṭā’dan irdi gülistāna kārḃān
Gül müşteri metā’-ı bahār oldı rāygān

Ƙalmaz behā bahāra beḳā eyleme gümān
Bir şāhuñ ümmetiyle bulupdur cihān emān

Kim dergehine oldı güneş altun āsitān
Ƙurbān-ı mihr eyledi māhı gümiş kemān

Ƙaşrına çerḫ döne döne oldı nerdübān
Diler felek daḫı ola fülkine pāryān

Ƙılsa ‘aceb mi ‘āleme ger ḥükmini revān
Ḥünkār-ı kām-kār cihān-dār-ı kāmṛān

7.

Milk-i cihāna şāh olalı Bāyezīd Ḥān
Def’ itdi zulmi ‘adli ile ol şeh-i zamān

Kim devletinde Ƙalmadı ‘ālemde nā-tüvān
Bu **Cevheri**’ye Ƙıldı der-i devletini kān

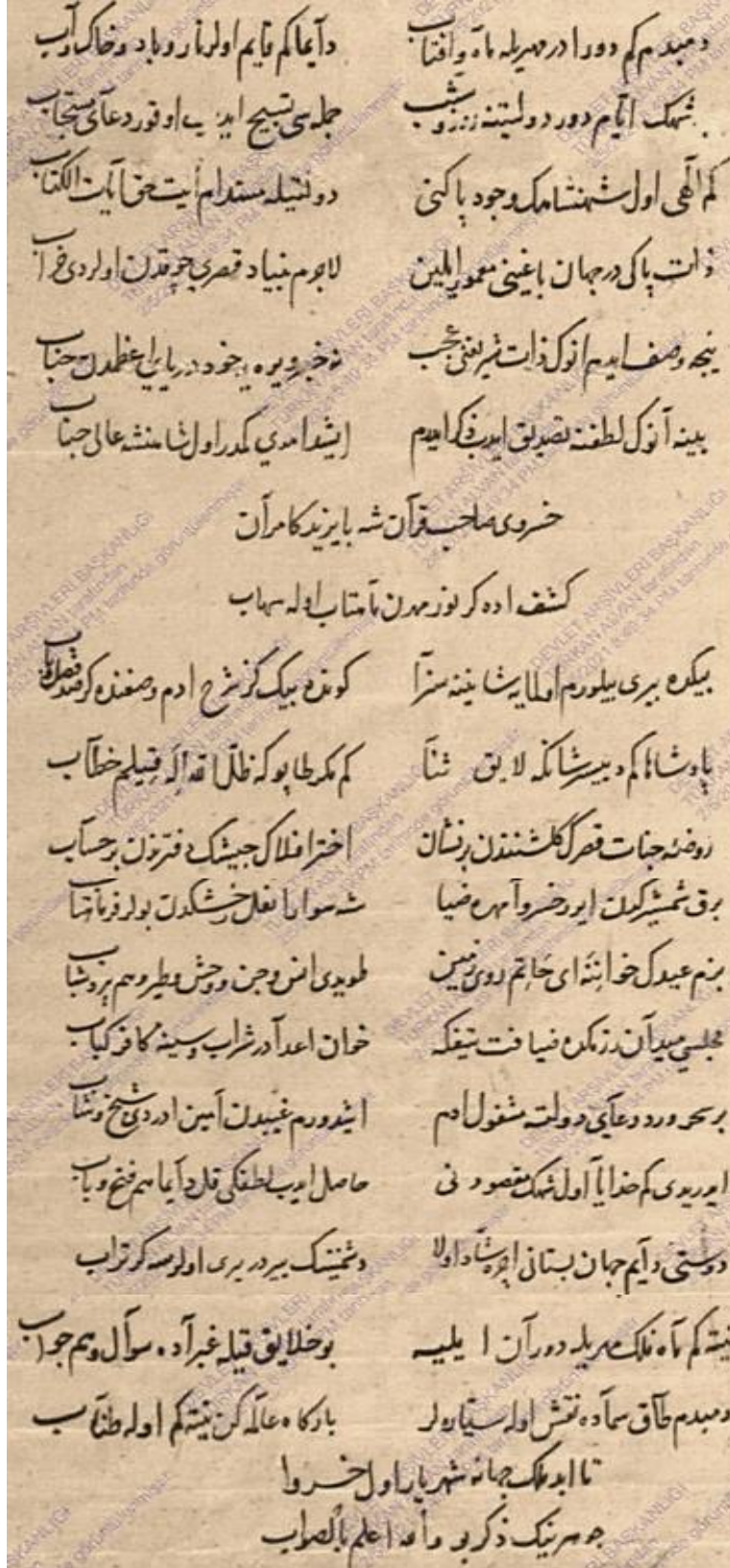
Ƙılsun ziyāde devlet ü ‘ömrini Müste‘ān
Vaşfinda olsa cümle-i cismüm eger zebān

Şerḫ olmayaydı ḥaşre degin yummasam dehān
Sürsin cihānda devlet ile ‘ömr-i cāvidān

Ƙılsa ‘aceb mi ‘āleme ger ḥükmini revān
Ḥünkār-ı kām-kār cihān-dār-ı kāmṛān

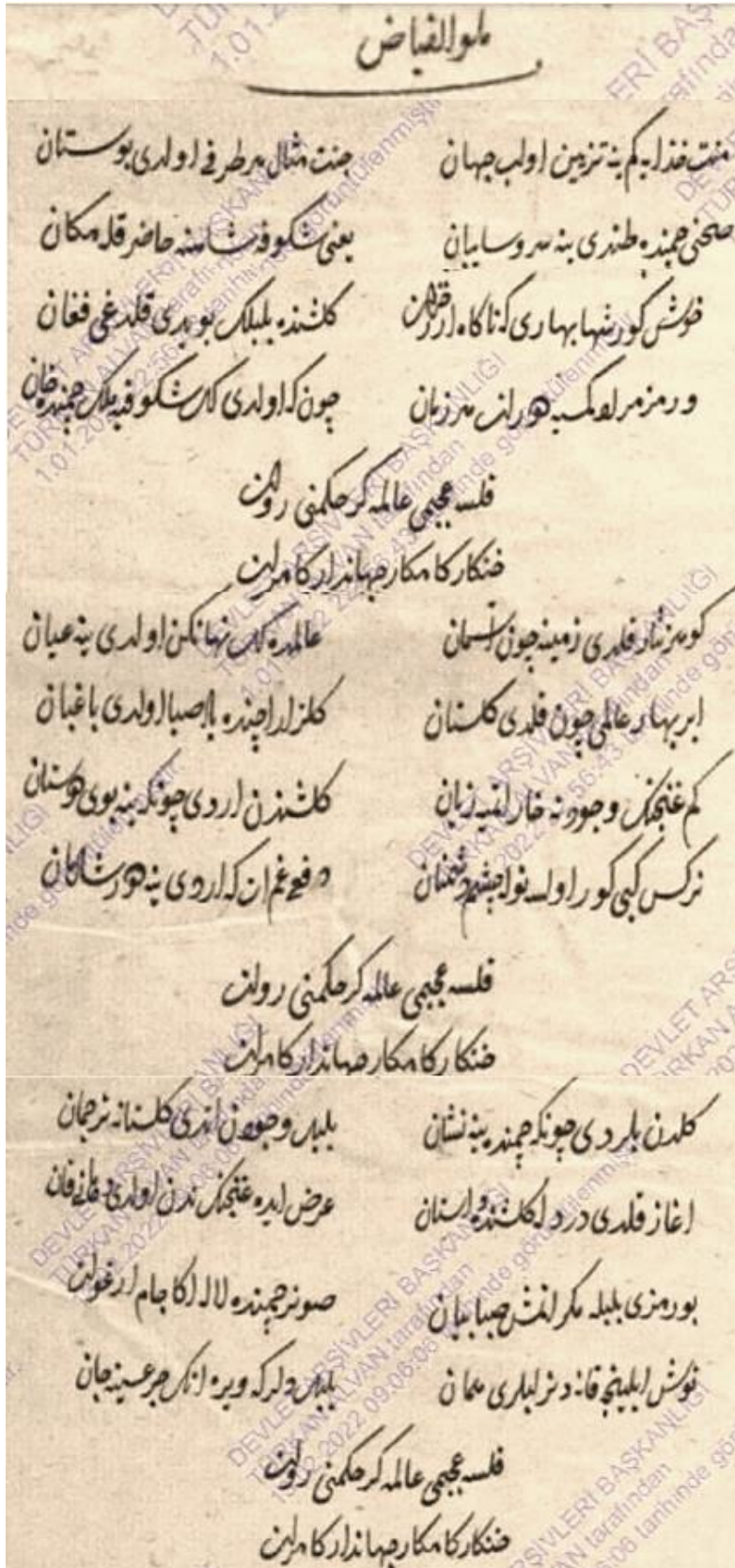
Āmīn yā Müste‘ān!

Şekil 1: Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Kaside



Kaynak: BOA, TS.MA.e, No. 844/7, 363, 7.

Şekil 2: Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Tercî-i Bend



زین اندی کتلر بله زینتی بی نمان
 بلبلر اندی بودو چون جانیه در میان
 هر چه ری شجره و بنزدی حصا بلان
 کوکدن دلرد کم هوکله بیره افشالین
 کم و سنبله کاس اولمشدی برده بکله ن
 اوهلوردی خرمغنی کوکله بر قیلکه کلسان
 رعد لاله دایما بود او نیندی نمان
 کم پای نخ شهبه دکر کز اوله پهلون
 فلسه عجبی عالمه کر حکمتی رولین
 خنکار کار مکار جهاندار کار مین
 جان کشتدن اردوی بیچ صبار لون
 بو جبرخه کهنه پیری بی فدی زو طون
 اولدی زماه هوزکن کشتی جنان
 صون چمنه نیغلا اولمشدی قهرمان
 لونی جلدی خار انوکله دکر بلدی قیلین
 لول ضوقلا اولدی نمنزیک بکاز غفلین
 و روی هولچن اکر سب و نارون
 کل خدمتنده اولدی عرض اندی غلمان
 فلسه عجبی عالمه کر حکمتی رولین
 خنکار کار مکار جهاندار کار مین
 بیله خطان اردوی کلستانه کار بان
 لکر مشتری مناع بهار اولدر ایچان
 قلنز بهار بهار به فالیه کمان
 برش کدر انبیلد بولدر جهان لمان
 کم در کهنه اولدی کیش انون نمان
 فرانه مهر لیدی ماسی کیش کمان
 قصرینه جبرخه حوز اولدی نروبان
 و بار قلدر فی اوله قللیند بار بان
 فلسه عجبی عالمه کر حکمتی رولین
 خنکار کار مکار جهاندار کار مین
 ملار جهانده شاه اولدی بایزید خان
 و فتح اندی ظلی عدلیه اولمشدی نمان
 کم هولننده قلدری علمده ناولون
 بو جوهره بی قلدری دره لنتی کان
 فلسن زیاره هولن و عمر منجی نمان
 وصفنده اولمشه جملی جسم کزبان
 شرح اولمیدر مشرکین بو جسم نمان
 سورن جهانده هولنده عمر جاقون
 فلسه عجبی عالمه کر حکمتی رولین
 خنکار کار مکار جهاندار کار مین
 آمین استغان

Kaynak: BOA, TSMA, No. 844/2, 363, 2.

Kaynakça

- Ahdî. *Gülşen-i Şu'arâ*. nşr. Süleyman Solmaz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Andrews, Walter G. "Speaking of Power: The 'Ottoman Kaside'". *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. ed. Stefan Sperl-Christopher Shackle. 1/281-300. Leiden: Brill, 1996.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü-Şu'arâ*. nşr. Filiz Kılıç. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>
- Âşık Paşa. *Garîb-nâme*. nşr. Kemal Yavuz. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2000. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10669,garib-namepdf.pdf?0>
- Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin. *Hadîkatü'l-Cevâmî*. nşr. Ahmet Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Aynur, Hatice vd. (ed.). *Kasideye Medhiye: Biçime İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Beyânî, Mustafa b. Cârullah. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakları [TS.MA.e.]*. No. 844/2, Gömlek No. 363/2; No. 844/7, Gömlek No. 363/7. <https://www.devletarsivleri.gov.tr>
- Çolak, Songül-Hilooğlu, Cennet. "Osmanlı İktidar Anlayışı Çerçevesinde Şiir". *Bilig* 53 (Bahar 2010), 89-102.
- Durmuş, İsen Tuba. *II. Selim Dönemi Sonuna Kadar Osmanlı Edebî Hâmilik Geleneği*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şairleri*. 3 Cilt. İstanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.
- Erkul, Rasih. "Edebî Dilekçe Olarak Kasideler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009), 753-762.
- Erünsal, İsmail. "Türk Edebiyatı Tarihi'nin Arşiv Kaynakları: II. Bâyezid devrine Ait bir İn'âmât Defteri". *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11. (1981), 304-342.
- Evliyâ Çelebi b. Dervîş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. nşr. Robert Dankoff vd. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Eyyub, Vurgun – Semedli, Elza. "13. Yüzyıla Kadar Türkçe Eserlerde Methiye Geleneği ve Şair-Hükümdar İlişkileri". *Türkbilig Türkoloji Araştırmaları* 42 (Güz 2021), 95-104.
- Gök, İlhan. *Atatürk Kitaplığı M.C. 0.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'âmât Defteri Transkripsiyon Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Hüseyin Vassâf Bey. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslam ve Devlet*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil. *Şair ve Patron: Patrimonial Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2003.
- İnalcık, Halil. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.
- İsen, Mustafa. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.
- Kafzâde Fâ'izî. *Zübdetü'l-Eş'âr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1877.
- Kartal, Ahmet. "Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-Nefâis İsimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Bahar 2000), 21-65.
- Kazan, Hilal. *Arşiv Belgeleri Çerçevesinde 15. ve 16. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Mecmu'a-i Müntehebât-ı Kasâ'id ve Eş'âr*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Mecmua, 4962, 117b-119a. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&kutuphane=Nuruosmaniye%20Yazma%20Eser%20K%C3%BCt%C3%BCphanesi&arsiv_no=4962
- Mehmed Tevfik. *Kâfile-i Şu'arâ*. nşr. Fatma S.Kutlar Oğuz vd. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56163,mehmed-tevfik-kafile-i-su39arapdf.pdf?0>

- Morkoç, Yasemin Ertek. *Eğirdirli Hacı Kemal'in Câmi'ü'n-Nezâ'ir'i*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Muhyiddîn İbn Arâbî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullâh. *Câmi'ü'd-Düvel*. çev. Ahmed Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Nev'îzâde 'Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmîleti's-Şakâ'ik Nev'îzâde 'Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. nşr. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ömer. "Câmî, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Parlakpınar, Murat. "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Bilinmeyen Bir Mevlit: Cevherî'nin Mevlûd-ı Sultânü'l-Enbiyâ'sı". *Turkish Studies-Language* 15/3, (2020), 1449-1507.
- Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzü's-Şu'arâ*. nşr. Namık Açıkgöz. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0>
- Yavuz, Kemal. *Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ı Gülşen-nâme*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10686,metinpdf.pdf?0>
- Yazar, Sadık. *Seyyid Şerîfi Mehmed Efendi Hayatı Dîvân'ı ve Hilyesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru
-Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi-

*A Pantheistic Conception of God in Early Renaissance
-The Relationship Between God and Universe in Nicholas of Cusa-*

Fatih Topaloğlu

Doç. Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Trabzon University, Faculty of Theology

Department of Philosophy of Religion

Trabzon, Türkiye

topaloglu@trabzon.edu.tr orcid.org/0000-0002-0725-1588

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 03 January/03 Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June / Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 235-250

Cite as/Atıf: Topaloğlu, Fatih. "Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru -Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi- [A Pantheistic Conception of God in Early Renaissance -The Relationship Between God and Universe in Nicholas of Cusa-]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 235-250.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052666>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Fatih Topaloğlu).

A Pantheistic Conception of God in Early Renaissance

-The Relationship Between God and Universe in Nicholas of Cusa-

Abstract: This study is focused on the understanding of being, which would be considered original for Nicholas of Cusa's age, who is one of the important characters of the 15th century's philosophy, and on the concept of God comprising pantheistic themes. This concept harboring the fundamental effects of the Platonic philosophy tradition is reflected in the works of Cusa, which he created during his academic life and under Papa's protectorate, and affected the religious comprehension of his age. Considering his philosophic and theological ideas, Cusa played an important role in the differentiation of the scientific and philosophic approach, which was under the dominance of the Scholastic view. His conception of God can be considered as an effort to consider God, man and the universe from a shared perspective. In this perspective, there are three elements, which are conceived in divine unity. These three elements can be expressed as follows: God, as an absolute being and the active part in this relationship; the universe, as the place and space of the divine appearance, and Jesus, who makes the relationship between God-universe and man possible with his personality, which is the only one of its kind. The dialectical method, which gave the characteristics to the thoughts of Cusa, reveals itself clearly in his views about the *Maximum (el Máximo)* and *Minimum (el Mínimo)* concepts, which he used for the definition of God. These concepts, which are used to serve as an infrastructure for all intellectual efforts realized about God, are handled in a kind of unity in the sense of potential and formal comprehension of Maximum and Minimum. Cusa was for a middle way based on an absolving approach attributed to God for the explanation of his relationship with the universe. That is, Cusa, who views these attributes as necessary in terms of the reality of religious life, always gives a sense of the sensitivity of knowing the attributes as a limited activity that can only take place on the basis of created things. If affirmative names are to be attributed to God, they must be made in terms of His relationship to creatures. In Cusa's cosmology, the universe is understood as containing an infinite multitude of infinitely different motions, each revolving at its center and bound both by its relation to a common cause and by its participation in the universal order. Thus, Cusa based its cosmology on a metaphysical doctrine instead of physics and in this way adopted not a world-centered but a God-centered view of the universe. In this system, God is accepted as an essence penetrating the universe and virtually dispersing into it, and therefore, it is emphasized that there is no relationship of superiority between the elements comprising the universe because they get their origin and existence from a divine essence. On the other hand, the question of how everything can be understood as a manifestation of a single infinite Form, despite the existence of different levels of possibility, finds the answer in the fact that infinite Form can only be achieved finitely. In this respect, although the universe is limitless in one sense and infinite in its unique kind, it can be defined as neither finite nor infinite. Consequently, the universe is both finite and infinite, as it enters the field of being about the infinity of God, and thus to His infinity, which encapsulates the whole possibility of existence and does not hold this possibility in itself. In this way, each created one compromises a finite infinity or created divinity in respect of its existing status. In Cusa's philosophy, Jesus Christ has a very critical function in respect of the foundation of the system in a correct way. The ontological connection between God, who is the Absolute Maximum, and the universe, which is the Contracted Maximum is established through him. Spontaneously, the structure composed of the opposites, which are compromised by the Absolute Maximum and revealed in the universe, comes to the front as a principle of harmony and equality. Such a conceptualization of the being brings with it the idea of a need for a being, which compromises the past and the last without being tied to temporal processes and provides the order and stability of the universe that is not suitable for unity and simplicity by its nature. So, Jesus takes his place in this system as the medium of the relationship between God and the realm. In this article, we attempted to evaluate the ideas of Nicholas Cusa on the God-universe relationship based on the literature, which he created through his almost 25-year-long academic carrier, with a descriptive approach. The main objective of this study is our conviction that the comparisons made between different views developed in belief circles, which have to face particularly this problem about the God-realm relation, which is one of the main topics of the theological thought system, may reveal meaningful outcomes about the nature of the religious thought and belief. Here we will attempt to trace this effect through the thought of Cusa, which brings a new interpretation to the philosophical tradition to which it adheres, with philosophical and mystical implications.

Keywords: Philosophy of Religion, Nicholas of Cusa, God, Universe, Unity, Equality.

Erken Rönesans Döneminde Panteistik Temalı Bir Tanrı Tasavvuru

-Nicholas of Cusa'da Tanrı-Âlem İlişkisi-

Öz: Bu çalışma, 15. yy. felsefesinin önemli isimlerinden Nicholas of Cusa'nın yaşadığı dönem açısından orijinal sayılabilecek varlık anlayışını ve panteistik temaları haiz Tanrı tasavvurunu konu edinmektedir. Eklemlendiği Platoncu felsefe geleneğinin derin etkilerini barındıran bu tasavvur, Cusa'nın gerek akademik gerekse de Papalık bünyesinde gerçekleştirdiği çalışmalarına yansımış

ve döneminin dinî anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Cusa, felsefi ve teolojik görüşleri itibarıyla, Skolastik düşüncenin tahakkümü altındaki bilim ve felsefe anlayışlarının farklılaşmasında etkili olmuştur. Onun Tanrı tasavvuru, Tanrı, insan ve âlemi ortak bir perspektifte ele alma çabası, olarak ifade edilebilir. Bu perspektifte hepsi Tanrısal birlik içerisinde tasavvur edilen üç unsur bulunmaktadır. Bunlar; mutlak varlık olarak bu ilişkide etkin taraf olan Tanrı; Tanrısal tezahürün alanı ve mekânı olarak edilgen taraf olan âlem ve sahip olduğu nevi şahsına münhasır şahsiyeti ile Tanrı-âlem ve insan ilişkisini mümkün kılan İsa, şeklinde ifade edilebilir. Cusa düşüncesine karakteristiğini veren diyalektik yöntem, onun Tanrı'yı tanımlamak üzere kullanmış olduğu *Maksimum (el Máximo)* ve *Minimum (el Mínimo)* kavramları hakkındaki görüşlerinde net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tanrı hakkında gerçekleştirilecek bütün idraki çabalara altyapı sağlamak üzere kullanılan bu kavramlar, Maksimumun Minimumu potansiyel ve formel olarak kapsaması anlamında bir tür birliktelik içerisinde ele alınır. Cusa, Tanrı'nın âlemle ilişkisini açıklamak üzere ona atfedilen sıfatlandırmalar konusunda tenzihî bir yaklaşım temelinde orta bir yol bulma taraftarıdır. Şöyle ki, bu sıfatları dinî hayatın gerçekliği açısından gerekli gören Cusa, sıfatlandırmaların ancak yaratılanlardan hareketle yapılabilecek ve bu açıdan sınırlı bir faaliyet olarak bilinmesi konusundaki hassasiyetini her zaman hissettirmektedir. Tanrı'ya eğer olumlayıcı isimler atfedilecekse, bu adlandırmalar, onun yaratılanlarla ilişkisi açısından yapılmalıdır. Cusa kozmolojisinde âlem, her biri kendi merkezinde daireler çizen ve hem ortak bir sebebe yönelik ilişkileri hem de evrensel düzene katılmaları sayesinde birbirine bağlanan sonsuz ölçüde farklı hareketlerin sonsuz sayıda çoğalmasını içeren bir şekilde tasavvur edilmiştir. Cusa, böylece kozmolojisinin temelini fizik yerine metafizik bir öğretiye dayandırmak suretiyle dünya merkezli değil, Tanrı merkezli bir âlem görüşünü benimsemiş olmaktadır. Bu sistemde Tanrı, âleme nüfuz eden ve ona adeta dağılan bir töz olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla Tanrısal bir tözden kaynağını ve varlığını almalarından ötürü âlemi oluşturan unsurlar arasında bir üstünlük ilişkisinin bulunmadığı vurgulanmış olmaktadır. Diğer yandan farklı imkân seviyelerine sahip olmakla birlikte her şeyin tek bir sonsuz Form'un tezahürü olarak nasıl anlaşılacağı meselesi, sonsuz formun yalnızca sonlu bir şekilde elde edilebileceği şeklinde yanıt bulmaktadır. Bu açıdan âlem, bir anlamda sınırsız ve nevi şahsına münhasır bir şekilde sonsuz olmakla birlikte, ne mutlak sonlu ne de sonsuz olarak tanımlanabilir. Bundan dolayı âlem, Tanrı'nın sonsuzluğuna ve dolayısıyla da bütün varlık ihtimalini kapsayan sınırsızlığına referansla varlık sahasına çıktığı ve bu imkânı kendinde fiili olarak tutmadığı için hem sonlu hem sonsuzdur. Böylece her bir yaratılan var olduğu hal itibarıyla sonlu bir sonsuzluk ya da yaratılmış bir tanrısalılık ihtiva eder. Cusa felsefesinde İsa Mesih, sistemin doğru bir şekilde kurulması açısından çok kritik bir işleve sahiptir. Mutlak Maksimum olan Tanrı'yla Kapsanmış Maksimum olan âlem arasındaki ontolojik bağ, onun üzerinden kurulmakta, o aynı zamanda Mutlak Maksimum'un kapsadığı ve âlemde açığa çıkardığı zıtlardan müteşekkil yapının da bir anlamda bir uyum ve eşitlik ilkesi olarak göze çarpmaktadır. Böyle bir varlık tasavvuru, beraberinde, tabiatı itibarıyla birliğe ve basitliğe uygun olmayan âlemin düzen ve istikrarını sağlayacak, zamansal süreçlere tâbi olmaksızın evveli ve ahiri kapsayan bir varlığa ihtiyaç fikrini getirmektedir. İşte İsa, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin vasatı olarak bu sistemde yerini almaktadır. Bu makalede Nicholas of Cusa'nın Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini yaklaşık yirmi beş yıl süren akademik kariyeri içerisinde ortaya koyduğu literatür üzerinden deskriptif bir yaklaşımla değerlendirmeye çalıştık. Bu çalışmanın temel amacı, teolojik düşüncenin temel meselelerinden birisi olan Tanrı-âlem ilişkisi hakkında özellikle bu meseleyle yüzleşmek zorunda olan inanç çevrelerinde geliştirilen farklı görüşler arasında yapılacak karşılaştırmaların, dinî düşünce ve inancın doğası hakkında anlamlı sonuçlar ortaya çıkarabileceği konusundaki kanaatimizdir. Bu etki burada gerek felsefi gerekse mistik içerimleri ile eklemlendiği felsefi geleneğe yeni bir yorum getiren Cusa düşüncesi üzerinden takip edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Nicholas of Cusa, Tanrı, Âlem, Birlik, Eşitlik.

Giriş

Bir filozofun Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşüne dair bir araştırma, öncelikle onun âleme atfettiği ontolojik statü meselesine odaklanmalıdır. Çünkü âlemin Tanrısal sıfatlar açısından durumu ile ilgili tartışma ve sıfatlara yüklenen anlamlar, bu mesele hakkında tercih edilen kanaat doğrultusunda belirginleşecektir. Bu açıdan konunun oldukça tartışmalı felsefi problemlere neden olabilecek bir potansiyelinin bulunduğu belirtilmelidir. Âlemin ontolojik gerçekliğinin kabul edilmesi durumunda farklı modalitelerde iki varlık türü arasındaki ilişkinin mahiyeti; bunun reddi ise monistik anlayışın beraberinde getireceği, özgürlük başta olmak üzere birçok başka problemi ortaya çıkaracaktır.¹ Nitekim gerek Platoncu gerek Aristotelesçi gerekse de Yeni Platoncu temelde oluşturulmuş olan teolojik geleneklerin metafizik sistemlerinin karşı karşıya kaldığı temel sorun, bu ilişkinin hangi yol ve

¹ David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism A Process Philosophy of Religion* (Cornell University Press, 2001), 142; Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-î Vücûd* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1990), 3.

enstümanla/rla kurulması gerektiğidir ve bu konuda geliştirilmiş olan düşünceler, bu gelenekler arasında ayırıcı bir vasıf olarak temayüz etmiştir.

Nicholas of Cusa, metafizik sistematüğini geliştirirken, felsefi olarak eklemlediği Platoncu düşünce geleneği² ile dini inanış olarak kendini ait hissettiği Katolikliğin teolojik inanç sisteminin kabullerini bir arada ele almak suretiyle bir tasavvur geliştirmeye çalışmıştır.³ Genel itibariyle Cusa düşüncesini karakterize eden nitelikler; zıtların birliği fikri, bu fikrin imkânını düşünsel olarak ortaya koyacağı düşünüşü diyalektik bir metot ve bu metottan hareketle görece bir bütünlükten ziyade mutlak bir birliğin temasını mümkün kılacak idraki bir irtifadır. Çünkü analitik bir akıl yürütmenin sınırlarını ve dolayısıyla doğrulama ya da yanlışlama iddiasını içeren bir felsefi kabul ve onun getireceği teolojik dili aşmanın tek yolu budur. Bu açıdan Cusa, zihni, niceliksel olandan arındıracak bu nitelikteki bir çaba ile saf idrakin yol açacağı bir görünüm elde edilebileceği konusunda iyimser bir yaklaşım göstermiştir. Ona göre, bu tecrübi halin gerek şartı, Tanrı konusunda kesinlik iddiasından uzaklaşarak idraki yükselmeyi sağlayabilecek zihinsel bir arınmadır. Cusa, bu hâli, ancak belli bir zihinsel eğitim sürecinden sonra elde edilebilecek kutsal bir bilgisizlik olarak adlandırmaktadır.

Cusa düşüncesine karakteristiğini veren diyalektik yöntemin arka planında, onun bu düşüncenin her bir aşamasında gerçekleştirmeye çalıştığı bir uyum fikri yatmaktadır. Bu karakter, Tanrı'yı tanımlamak üzere kullanmış olduğu *Maksimum (el Máximo)* ve *Minimum (el Mínimo)*⁴ kavramlarında net bir şekilde ortaya çıkar. Tanrı hakkında gerçekleştirilecek bütün idraki çabalara altyapı sağlamak üzere kullanılan bu kavramlar, Maksimumun Minimumu potansiyel ve formel olarak kapsaması anlamında bir tür birliktelik içerisinde ele alınır. Bu kavramlar aynı zamanda zihnimizin Maksimuma dair gerçekleştirdiği bilişsel faaliyetlerin yine zihnimizin Maksimum dışındaki varlıklara yönelik yürüttüğü duyusal, rasyonel ve tahayyül temelli faaliyetlerden kognitif içerik olarak farklılaşması açısından epistemik bir ayırımı vurgulayacak bir bağlamda kullanılır. Ona göre bu ayırım gerek mantıksal akıl yürütmenin gerekse de dilsel kullanımın sınırlarının gösterilmesi açısından gereklidir. Cusa üzerine önemli çalışmalarıyla tanınan Ernst Cassirer'in (öl. 1945) de altını çizdiği gibi o, Tanrı'yı ifade etmek üzere kullandığı *Maksimum* kavramını, bir kıyas ifadesi olarak değil, tam tersine "niceliksel ve kademesel olan her prosedürün eksiksiz antitezi"⁵ olarak kullanmıştır. Bu açıdan Maksimum, niteliksel ve temel olana işaret etmektedir. Nicelikle ilgili hiçbir prosedür ve kademeli olarak ilerleyen hiçbir hareket, bu orijinal varlık ilkesini ampirik olandan ayıran boşluğu dolduramaz. Bu hareket her ne kadar ampirik dünyada süresiz olarak ilerleyebilir olsa da, bu ilerleyiş Mutlak Maksimum kavramının doğal içeriminde bulunan sonsuzu kapsamaz.

Bu durum Cusa metafiziği açısından hayati düzeyde önemli iki faaliyetin gündeme getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Maksimumun âlem üzerindeki faaliyetlerini diyalektik bir çerçevede ifade eden bu kavramlar, *kapsama (complicatio)* ve *ortaya çıkarma (explicatio)*'dur. Bilindiği gibi Din Felsefesi açısından bu iki kavramdan ilki panteistik, diğeri ise pan-enteistik bir Tanrı tasavvurunu imlemektedir. Cusa, bu kavramlardan ilkinin Mutlak Maksimum olarak tanımladığı Tanrı'ya, diğeri ise, Mutlak Maksimumun tezahür alanı olarak kendini ifşa ettiği âleme işaret etmek üzere kullanır. Böylece Cusacı bakış açısından Mutlak Maksimum olan Tanrı, varlıktaki birlik; âlem ise varlıktaki bütünlük ilkesi olarak değerlendirilmektedir.

Nicholas of Cusa felsefesine dair Batı'da geniş bir literatür ortaya çıkmış olmasına karşın ülkemizde bu konuda yapılmış olan çalışmaların oldukça yetersiz kaldığı söylenebilir. Kağan Kahveci tarafından Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Fransızca olarak hazırlanmış olan *La Conception De L'infinite D'aristote À Nicolas De Cues* adlı bir Yüksek Lisans tezi dışında henüz herhangi bir lisansüstü tez hazırlanmış değildir. Yine Cusa'nın felsefi görüşleri hakkında müstakil bir eser de basılmamıştır. Burada bahsedebileceğimiz en kapsamlı eser, Yalçın Koç tarafından kaleme alınan *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*⁶ adlı çalışmadır. Bu çalışma, Cusa'nın eserleri arasında özel bir yere sahip olan *De Docta Ignorantia*'nın eleştirel bir

² Nicholas of Cusa, *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1987), 1108.

³ Cusa'nın eserlerinde atıfta bulunduğu geniş bir literatür listesi için bkz. Dermot Moran, "Nicholas of Cusa and Modern Philosophy", *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins (Cambridge University Press, 2007), 174.

⁴ Bu çalışmada bu kavramlar herhangi bir çeviri ya da yoruma tabi tutulmadan Cusa tarafından kullanıldıkları gibi, Maksimum ve Minimum olarak kullanılacaklardır. Bu tercihimizin nedeni, bu kavramların Türkçe'ye çevrilmesi sırasında oluşabilecek anlam kayıpları konusundaki kaygımızdır.

⁵ Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan (Bursa: Verka Yay., 2018), 35.

⁶ Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2009).

şerhi olarak değerlendirilebilir. Yazar bu çalışmasında, Cusa'nın felsefesini inşa ederken etkin bir şekilde kullandığı matematiksel yöntemi incelemiştir. Cusa'nın felsefi görüşleri hakkındaki Türkçe makalelerden en dikkat çeken, Aslan Topakkaya tarafından yazılmış olan "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji"⁷ adlı çalışmadır. Bu çalışma özellikle Almanca literatürün göz önüne serilmesi açısından önemli bir çalışma olarak görünmektedir.

Bu makalede Nicholas of Cusa'nın Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini yaklaşık yirmi beş yıl süren akademik kariyeri içerisinde ortaya koyduğu literatür üzerinden deskriptif bir yaklaşımla değerlendirmeye çalıştık. Bu kadar uzun bir süre içerisinde eser telif etmiş bir filozofun görüşlerinde zaman içerisinde farklılıkların oluşması gayet doğaldır. Nitekim Cusa'nın yazmış olduğu bazı eserlerinde panteistik eğilimin, bazılarında ise Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığı arasındaki farklılığın çok daha net bir şekilde vurgulandığı bir yaklaşımın bulunduğu görünmektedir. Bu durum, Cusa'nın konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesinde bütüncül bir yaklaşımın göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir.

Şimdi Cusa felsefesinin ontolojik temellerini oluşturan üç unsur olan Tanrı, âlem ve İsa'yı birbirleriyle ilişkileri ve Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele almaya başlayabiliriz.

1. Tanrı-Âlem İlişkisinin Etkin Tarafı Olarak Mutlak Maksimum

Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia*'da Tanrı'yı, *Maksimum* ya da *Mutlak Maksimum* olarak tanımlar. Bu ifadeleri, kendinden daha büyüğünün olmadığı varlık ve bütün mevcudatın varlığının kendi varlığına bağlı olduğu ve her şeyin nihai nedeni olan varlık şeklinde açıklar.⁸ Cusa, bu eserde Maksimum kavramını, mükemmel olan anlamında kullanır ve kemâlin de yalnızca bir olana uygun olduğunu belirtir. Bu birlik, bütün bağ ve ilişkilerden bağımsız olduğundan, aynı zamanda zıddı olmayan anlamına gelir. Nitekim Maksimum, her şeyin kendisinde bulunduğu mutlak bir olduğundan dolayı, mükemmeldir.

Cusa, şeylerin mükemmel bilgisinin yalnızca varlığın eşitlik ilkesi olan Tanrı için mümkün olabileceğini ifade etmektedir. İnsan ise varlığı mutlak anlamda ölçecek yetkinlikten mahrum olduğundan, ona dair eksiksiz bir tanımlamada bulunamaz. Bunun en bariz tezahür alanlarından biri, şeyleri tanımlamak üzere kullanılan ifadelerdir ve bu ifadeler zıtlıklar içerir. Cusa'ya göre, akli idrakin şeylerle ilgili olarak yapabileceği adlandırma olsa olsa *daha büyük* ya da *daha küçük* tarzında değerlendirmeler içerebilir. Bunun anlamı, onun şeylere dair göreceli ve yetkinlikten uzak tanımlamalarının, varlığın eşitlik ilkesi olan Mutlak Maksimuma ulaşmadaki yetersizliğidir. Ya da başka bir anlatımla ne Sonsuz Maksimum ne de Sonsuz Minimum şeylerde akli idrake verilir. Dolayısıyla çalışma ilkesi temelde şeylerdeki artma ya da eksilmeye tabi akli idrakin, sonsuzdaki eşitliği de basitliği de kavraması mümkün değildir.⁹

Tanrı'nın âlemdeki mutlak eşitlik ilkesi olması meselesini Cusa şöyle açıklar:

Şeyler; büyüklük, oran, zıtlık, hareket vb. açılardan belli kriterlere tabi olarak ölçülebilir olmak durumundadır. Oysa Tanrı bütün bunların ötesinde olmak üzere kendisinde farklılaşmanın ve kendisinden başkasının var olmadığı varlık olduğu için ölçülemez, kıyaslanamaz ve dolayısıyla da isimlendirilemez olandır. Nitekim isimlendirme, ötekilerden farklılaşmayı tespit sonucunda gerçekleştirilen bir faaliyettir. Tanrı'ysa bizatihi ölçünün kendisidir.¹⁰

Cusa, bu konuda döneminin astronomi bilgisinden hareketle şöyle bir örnek verir:

Cebir ilmi, gök cisimlerinin hareketlerinin Güneşin hareketlerine göre ölçülebileceğini varsayar. Oysa hiçbir iki nokta ya da cisim arasında zaman, konum, durum açısından kesin olarak belirlenmiş bir eşitlik olmadığından, böyle bir ölçümün sonuçları kesinlikten uzak olmak durumundadır. Benzer bir durum geometri için de geçerlidir.

Dolayısıyla Cusa'ya göre, hiçbir iki geometrik şekil arasında tam bir eşitlik mümkün değildir. Her ne kadar belli şekillerin dengi olanı tanımlama konusunda birtakım kurallar gerçeğe yakın bir şekilde konulmuş olsa da, fiiliyatta bunlar arasında mutlak bir

⁷ Arslan Topakkaya, "Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji", *Bilimname* 2005/3 (01 Eylül 2005).

⁸ Nicholas of Cusa, *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 89.

⁹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 130.

¹⁰ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 128.

eşitlikten bahsetmek mümkün değildir.¹¹ Bütün bunlardan hareketle Cusa, duyuşal alanda bu türden bir eşitliği tecrübe etmenin mümkün olmadığını, ruhumuzun derinliklerinde bulunan eşitlik arzusunun ancak onu Maksimuma doğru yükseltmekle gerçekleşebileceğini ifade eder. Ona göre Tanrı, bütün ışıkları kendine çeken sonsuz bir ışık gibi bütün akılları kendinde kapsadığından dolayı, kendi eşitlik mührünü onlara vurur ve böylece duyuşal olandan bağımsızlaşan ruh, şeyler arasındaki nihai uyuma büyük bir vecdle şahitlik eder. İdraki ve akli ruhlarımızın bir faaliyeti olarak ortaya çıkan bu düşünsel derinlik hali aynı zamanda ebedi bir mutluluğu da beraberinde getirecektir. Öyle anlaşılıyor ki Cusa, nefsi Maksimuma yönelerek şeyler arasındaki birliği idrak etmesini, netice itibarıyla akli aşan bir faaliyete dayandırmaktadır. Dolayısıyla ruhsal mutluluk da böyle bir tecrübenin yaşanmasına bağlı olabilecektir.¹²

O halde denilebilir ki, zıtlıklar, Mutlak Maksimumda değil, kıyas kabul eden varlıklar alanında mümkündür. Bu görüşüyle Cusa, Tanrı dışındaki varlıklara ontolojik bir statü atfettiği izlenimini vermekte ve bu şekilde Platoncu varlık tasavvurunun temelini oluşturan *varlık-varlık olmayan* (*ov - µε ov*) ayırımını hatırlatmaktadır. Ancak Mutlak Maksimum'un bütün zıtlıkların üstünde ve onların birliğini ifade ettiği şeklindeki açıklaması ve bu açıklamadan yola çıkarak onun bütün olumlama ve olumsuzlamaların ötesinde, mutlak ve fiili olarak var olduğundan, tasavvur edilen her şeyi kapsadığı şeklindeki görüşü, meselenin ele alınışında panteistik bir yaklaşımın da bulunduğunu ima etmektedir. Özellikle, Maksimumun zıttı olmadığından, Minimumun da zıttı olmadığı ve dolayısıyla onu da kapsadığı; mutlak olduğundan, fiili olarak hiçbir mümkününe bağlı olmadığı, buna karşın her şeyin onda olduğu gibi ifadeler, bu kanaatimizi desteleyecek mahiyettedir.¹³

Cusa açısından, Tanrı'nın Mutlak Maksimum olması aynı zamanda Mutlak Minimumluğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, yokluğu tasavvur edilemez olandır. Mutlak Maksimum olmak, sınırsızlığı, bizzat kendinin her şeyin sınırı olmasını ve sınırlandırılmazlığı içermektedir ve bu açıdan fiili olarak bütün mümkün varlıklar ondadır.¹⁴ Peki, insani idrakte apriori bulunmayan bu bilgi ve yetkinlik, hangi yol ve yöntemle/rle elde edilmektedir ki, ondan hareketle Mutlak Maksimuma yönelik bu değerlendirmelerin yapılması mümkün olabilmektedir? Cusa'ya göre, idrakimizi Maksimumu temaşa yetkinliğine ulaştırabilecek yöntem, matematikten elde edilebilir. Çünkü azlık ya da çokluğa tabi olmayan hiçbir şey isimlendirilemez ve aklın hareketi, isimleri büyüklük ya da küçüklüğü kabul eden belli oransallıklardaki şeylere atfederek gerçekleşir.¹⁵ Var olan her şey, mümkün olabilecek en iyi şekilde var olduğu için, bu çoğulluk, sayıların sağladığı ayırım, düzen, oran ve uyum gibi değerler olmaksızın mükemmel olamaz. Sayı, kendinde sonsuz olsaydı, bu durumda Maksimum ve Minimumun onda fiili olarak bir araya gelmesi gerekecekti ki, bu durumda, âlemin ontolojik gerçekliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktı. Çünkü varlık olarak en büyük sonsuz sayı ile en küçük sonsuz sayı aynı şeydir. Sayısal olarak ilerleyerek kendinden daha büyüğü olmayan bir sayıya yani maksimuma ulaşmak mümkün değildir. Zira sayısal ilerleme fiili olarak sonludur ve en yüksek sayının varlığı potansiyel olarak daha üstündekine bağlıdır. Aynı durum sayının azaltılarak minimal seviyeye ulaşma çabasında da geçerlidir. Oysa birlik daha büyüğünü kabul edenden ve dolayısıyla *Basit Maksimum* ve *Basit Minimum*, sayıdan farklıdır. Mutlak birlik, zıttı olmayan ancak zıtların hepsini kendinde barındıran olduğundan, kendinde minimum olarak bütün sayıların başlangıcı ve maksimum olarak da bütün sayıların sonudur. İşte Cusa'ya göre, isimlendirilemez Tanrı için en uygun tanımlama *Mutlak Birliktir* ki, bunun anlamı Tanrı'nın birliğinin, azlıktan, çokluktan ve çoğalmadan münezzeh bir şekilde fiili olarak mümkün olan her şey olduğudur.¹⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın birliği sayısal bir değer olmanın ötesinde bir anlam ifade eder ve Tanrı'nın çoğaltılması, yukarıda ifade edilen hususlar açısından sadece Tanrı'nın değil âlemin de reddi anlamına gelmektedir.¹⁷ Tek ve basit olanın temel vasfını böylece sonsuzluk olarak belirleyen Cusa, onun dışındaki

11 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 128.

12 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 129.

13 Bu konuda Paul Tillich'in dikkat çektiği bir husus önem arz etmektedir. Ona göre, mistik ve panteistik varlık anlayışlarının, birliğin hakikati olarak ifade edebileceğimiz temel vurgusu, haddi zatında insan zihnindeki ortak bir kaynaktan beslenmektedir. Dolayısıyla bu iki görüş, teolojik yansımalarındaki farklılıklara karşın ortaya çıkışları açısından aynı noktadan hareket ederler. Tillich, bu açıdan, Spinoza'yı Nicholas of Cusa'nın ve Batı mistik geleneğinin mirasçısı olarak görür. Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Simon&Schuster, 1967), 341.

14 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 92.

15 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 92.

16 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 93.

17 Cusa, *De Docta Ignorantia*, 94.

her şeyin bir başlangıç ve sona sahip olması açısından sınırlı olduğunu ve dolayısıyla da varlığını Maksimumdan aldığını söyler. Maksimum Varlık aynı zamanda *Mutlak Varlıktır* ve o olmadan diğer varlıkların var olması düşünülemez. Bu açıdan Mutlak Varlık, *Mutlak Hakikattir*.¹⁸ Burada dikkat edilirse Cusa, matematiği Tanrı'ya değil âleme dair bilginin temellendirilmesinde bir araç olarak kullanmakta böylece sayılar, bize Tanrı'nın mahiyeti konusunda değil, âlemin yapısı ve düzeni hakkında bilgi vermesi açısından önemli görülmektedir. Bu bilginin sağlayacağı varlığa yönelik bütüncül bir görüş ise son tahlilde Tanrı konusunda bilinmezliğin idrakine imkân sağlayabilecektir.

Cusa, Mutlak Maksimum olarak tanımladığı Tanrı'yla diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi, Mutlak Maksimumu açıklarken kullandığı bazı kavramlar çerçevesinde ele almaktadır. Bunlar; *ötekilik*, *değişkenlik*, *eşitlik* gibi kavramlardır. Buna göre, Tanrı, *bir* olduğundan, aynı zamanda *ötekisi olmayandır*. Bütün ötekilikleri önceleyen şeyse ezelliliktir. Birlikten (örneğin sayısal anlamda birlerin birleşmesinden) gelen ötekilik, değişkenlikle aynı şeydir ve dolayısıyla ezellilik, değişkenliği de öncelemektedir. Aynı şekilde eşit olmama da eşitlikten meydana gelir. Eşit olmama durumundaki daha büyük ya da küçük gibi varlık tanımlamaları çözümlenince, geriye eşitlik kalır ki, o da aynı zamanda basitlik anlamına gelir.¹⁹ Yine eşit olmama durumu tabiatı itibarıyla beraberinde ötekiliği de getirir. Çünkü eşitsizliğin olduğu yerde zorunlu olarak bir şey, bir de o şeyden başka bir şey bulunur. Diğer yandan iki nedenden biri tabiatı itibarıyla diğerine önsel ise, birincinin etkisi de ikincinin etkisine önseldir. Birlik de ya bağıntı ya da bağıntının nedenidir ve bu, birbiriyle bağlantılı iki şey, birleşik şeyler olduğundan. Örneğin iki sayısı hem ayrı hem de ayrıklığın nedenidir. Çünkü iki, birincinin ilk ayırım noktasıdır. Eğer birlik bağıntının nedeni ve iki sayısı ayırımın nedeni ise tabiatı itibarıyla o düalete ve böylece de bağıntı tabiatı itibarıyla ayırma önsel olacaktır. Ancak ayırım ve ötekilik, tabiatı itibarıyla birlikten meydana gelir ve böylece de bağıntı ötekiliğe önsel olduğundan, birlik gibi ezeldir. Böylece Cusa'ya göre, birlik Tanrı'yı; eşitlik, İsa'yı; bağıntı ise Kutsal Ruh'u ifade etmek üzere ezeli bir birliktelik içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Cusa, hakikat olarak nitelendirdiği bu durumun, çıkarımsal aklın ve söylemsel teolojinin sınırlarını aştığını ve onun anlaşılmasının ancak bir tür Tanrısal tecrübe ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, bu açıklama, ezeli olanın birden fazla olmasının mümkün olmaması şeklindeki temel ilkeyle çelişmemektedir.²⁰

Şimdi, Cusa'nın kendi ifadelerinden yola çıkarak bu konu üzerinde durmaya çalışalım.

Maksimum, kendilerine maddi eklentilerin iliştiği, duyularla, muhayyile ile ya da akılla ulaşılan küre, daire, üçgen gibi bütün ayrık suretlerin o kadar ötesindedir ki, o, her şeyin bir; doğrunun üçgen, daire ve küre; birliğin üçlük, üçlüğün de birlik; arazın cevher; bedenın nefis ve hareketin sükûn olduğu en basit ve en soyut anlayıştır.²¹

Cusa'ya göre bu birliği anlamak; anlayan, anlaşılan ve anlama aktivitesinden bağımsız değildir. Çünkü anlaşılandan Mutlak Maksimuma ulaşmak ve anlamaya konu olan en büyük şey olduğunu söylemek için, onun anlaşılabilir en büyük şey olduğunu ve bunun da en büyük anlama aktivitesini gerektirdiğini kabul etmek gerekir. Nitekim bunlar olmadan en mükemmel birlik fikri tesis edilemez. Böyle bir birlik fikri, basitlik, ayırım ve bağıntının birlikteliği olarak üçleme anlamına gelir. Burada *birliğin basitliği*, hiçbir şey tarafından bölünemeyen, başlangıcı olmayan bir ebediliği; *birliğin ayırımı*, sabit bir ebedilikten olduğunu ve son olarak da *bağıntı* ise bu ikisi arasındaki ilişkiyi ifade eder. Cusa'ya göre, Mutlak Maksimumu kavramak için yapılması gereken, şeylerdeki farklılık ve çeşitliliklerin ve matematiksel kavrayışların ötesine geçebilecek bir idraki derinliğe ulaşmaktır. Çünkü onun varlık anlayışında doğru aynı zamanda yüzey; daire ise aynı zamanda küredir. Bütün eksik varlıklar sonsuz çizginin; küre, eğikliği; düzlük, birleşikliği; basitlik, farklılığı; aynılık, ötekiliğin birliği olduğu gibi bunlar Maksimumda en mükemmeldirler. Bu anlayışa göre, Maksimumda bütün, parçadan büyük değildir. Tanrı, dolayısıyla âlemin en basit tözüdür. O, böylece âlemde mevcut bulunan sonlu zaman, hareket vb.nin içinde olduğu gibi aynı zamanda onların ölçütü olması hasebiyle maksimum anlamda sükündür. O, bütün varlığın varlığıdır ve bütün sonlu hareketler, varlığın fiililiğinin formu ve hareketin sükûnu olan varlığa, dolayısıyla da Tanrı'ya doğrudur. Ne var ki onlar, sonlu olduğundan ve aralarında göreceli farklılıklar bulunduğundan bu gayeye eşit şekilde iştirak edemezler.²² Bu durumun idraki sadece ontolojik düzeyde bir varlık soruşturması içerisinde gerçekleşmez. Aynı şekilde onun dile

¹⁸ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 94.

¹⁹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 94.

²⁰ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 96.

²¹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 99.

²² Cusa, *De Docta Ignorantia*, 120.

yansıması da bu çerçevede ortaya çıkar. Şöyle ki, dildeki zıtlıklar ve çelişkiler de, Mutlak Maksimumun onları önceleme nedeniyle, onun tabi olduğu şeyler değildir. Oysa bu durum insani düşünce itibarıyla fikriyat çerçevesinde bu şekilde seyredilemez.²³ Cusa, zihnin işaretten hakikate doğru yol aldığı bu düşüncenin inşasında dilin sınırlılıklarının farkında olarak paradoksal bir dil kullanımını ve kelimelerin metaforik yorumlanma imkanlarından azami ölçüde faydalanmayı önemli görmektedir.²⁴

Cusa, varlıktaki bu birlik fikrini, *De Visionei Dei* (Tanrısal Rüyet) adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

Senin, her şeyi kapsayan sonsuzluk olduğunu görebiliyorum. Senden başka hiçbir şey yok. Sende var olan her şey, senden başkası değil. Sende olmayan ötekinin varlığının kendinde olmadığını ve olamayacağını sen öğrettin bana. Ne de sende var olmayan öteki, her ne kadar bir yaratılan olarak öteki olsa da, biri öteki kılmaz. Gökyüzü yer değildir; göğün, gök; yerin de yer olduğu doğru olduğundan. Peki, ben, hem seni hem de senden gayrı var olan ötekini arasam nerede bulurum onu? O, var olmamışsa şayet, yer nasıl olur da gökten başka bir yaratılan olur ki? Bu, ötekilik olmaksızın kavranamaz.²⁵

Cusa bu şekilde akli idrak açısından ötekinin varlığını kabulün gerektiğini ifade etse de, Tanrısal lütufla ancak, bunun anlaşılabilirliğini belirtir. Bunun anlamı, Mutlak Maksimumdan başkasının varlık diye değil ancak *yok olmayan* şeklinde anlaşılabilir, olduğudur. İşte Cusa bu bilincin zihinde oluşturacağı, "Peki, yok olamayanın varlık ilkesi nedir?" sorusunun cevabının ancak Mutlak Maksimumla verilebileceğini ifade eder. Bizatihi kendi varlık ilkesine sahip olmayan öteki, varlık da olmayan olarak, hiçliğin dışında bir varlık kategorisine sahiptir. Bu açıdan her ikisi de kendinde varlık olmayan ne yer, göktür ne de gök, yerdur.²⁶

Cusa, Tanrı'nın âlemle ilişkisini açıklamak üzere ona atfedilen sıfatlandırmalar konusunda da tenzihi bir yaklaşım temelinde bir orta bir yol bulma taraftarıdır. Şöyle ki, bu sıfatları dinî hayatın gerçekliği açısından gerekli gören Cusa, sıfatlandırmaların ancak yaratılanlardan hareketle yapılabilecek ve bu açıdan sınırlı bir faaliyet olarak bilinmesi konusundaki hassasiyetini her zaman hissettirmektedir. Bu kavrayışın doğal sonucu, Maksimuma en uygun ismin *bir* olduğunu anlamaktır. Oysa *doğruluk, erdem, ahlâkîlik, öz, araz* vb. nitelikler, zıtlıklar barındırdığından, Tanrı'yı bu şekilde adlandırmak uygun değildir. Tanrı'ya eğer olumlayıcı isimler atfedilecekse, bu adlandırma, onun yaratılanlarla ilişkisi açısından yapılmalıdır. Nitekim olumlayıcı isimler Tanrı'nın sınırsız gücüne ancak yaratılanlarla ilişkisi açısından atfedilebilir. Örneğin Tanrı, kendisinden daha yüce bir güç olmayan varlık olarak *yaratandır*. Bu anlamda *Yaratıcı* ismi, Tanrı'ya diğer varlıklarla ilişkisi açısından atfedilebilir gibi görünse de, bu faaliyeti ifade etmek üzere kullanılan dil, Mutlak Birlik ilkesi olan Tanrı'ya önsel olmadığından, onu kapsayamaz.

Diğer yandan Cusa'da, yaratma faaliyeti Tanrı'ya atfen kullanılan *Ötekisi Olmayana*, varlık bakımından bir tür iştirak olarak anlaşılmalıdır. Ya da başka bir anlatımla Mutlak Maksimum, varlığından her şeyin pay almasını sağlayandır. Şeylerin ne ise olmalarını sağlayan şey, Bir'den aldıkları paya göre belirlenmektedir. Bu açıdan Bir, her şeyde ve her şey, Bir şeyde ortaya çıkar. Bu durumda ortaya konulması gereken varlık araştırmasının temel kabulü, birliğin ötekilikte mevcut bulunduğu ki, şeylerdeki farklılık bu yöntemle onların mahiyetlerine yönelik bir soruşturmaya odaklanmak durumundadır. Nitekim şartlı varlıkların ötekiliklerinde görünen, Mutlak Birliğin modalitelerinden başkası değildir.²⁷ Bu iştirakin mahiyet ve yoğunluğu, standart ve belirlenmiş bir şekilde gerçekleşmeyebileceği gibi o, Ötekisi Olmayanda tözsel bir farklılaşmaya neden de olmaz. Öyle olsaydı zaten *Ötekisi Olmayan* var olamazdı. Diğer yandan Ötekisi Olmayan her ne kadar bizatihi tanımlanabilir olmasa da, her şeyi tanımlar. Bundan dolayı şeylerin bütün tözü, yalnızca Ötekisi Olmayanındır. Dolayısıyla Ötekisi Olmayanın varlığı, şeylerin tözünün varlığının devamının garantisidir. O, bizzat kendisi bir töz olmamasına rağmen bütün tözleri önceler. Tözün farklı cisimlerde görünmesi, onun maddenin tabi olduğu şeylere tabi olmasına neden olur. İşte tözün başkasından bağımsız olarak görünmesi, ancak her şeye önsel ve bu anlamda Tanrısal olandan, yaratma suretiyle meydana gelmiş olmasındadır.²⁸

Yaratılanlardan elde ettiğimiz ve Tanrı'ya metaforik olarak atfettiğimiz bütün sıfatlar, ebedi ve bihakkın olarak Tanrı'nın en yüce mükemmelliği ve sonsuz isimlerinde içerilmiş olarak bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, aynı durum teslisi açıklamak üzere

²³ Yalçın Koç, *Theographa'nın Esasları*, 310.

²⁴ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 100.

²⁵ Nicholas of Cusa, *De Visionei Dei*, *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde, çev. H. Lawrence Bond (Mahwah : Paulist Press, 1997), 261.

²⁶ Cusa, *De Visionei Dei*, 261.

²⁷ Nicholas of Cusa, *De Coniecturis*, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000), 198.

²⁸ Cusa, *De Li Non Aliud*, 1127.

kullanılan şahıslar için de geçerlidir. Yani aslında onların dile getiriliş biçimleri de diğer sıfatlar gibidir ve Tanrı'nın birliği bağlamında değerlendirilmektedir. Daha açık bir anlatımla Tanrı, şeyleri öyle bir şekilde kapsamaktadır ki, onları fiili olarak yaratmamış olsa dahi, bu şeylerin dengi olan bir veçhesi daima bulunmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki, Platoncu âlem anlayışının etkisiyle geliştirilen bu varlık sistematiği içerisinde, Tanrı'nın âleme bakan bir yüzü bulunmaktadır ve Cusa onu *Oğul* olarak adlandırır. Oğul, varlık içerisinde mündemiç, kuvve halindeki şeylerin gerçekleşme ilkesi ve bu anlamda varlığın adeta kuvveden fiile geçirilmesindeki etkin unsur ve bu açıdan Varlığın âlemdeki gölgesi, temsili ve bir anlamda dengidir. Bu sistematik içerisinde Kutsal Ruh ise Baba ile Oğul arasındaki bağıntıyı sağlayan şahıs olarak ikame edilmektedir. Sonuç olarak Cusa, yukarıda sınırları çizilen çerçevede dile getirilen ifadelerin, yaratılanlar bağlamında olumlu teoloji çerçevesinde kullanıldığını belirtmekte, gerçekte bunların aslının Tanrısal bilginin gizli en büyük sırlarına uzandığını ve her bir ismin Tanrı'ya ancak bir açıdan işaret ettiğini ifade etmektedir.²⁹

Cusa'nın Tanrı'nın âlemlerle ilişkisine dair geliştirdiği tasavvurun önemli unsurlarından birisi de, Tanrı'ya atfen kullandığı *Evvel* tanımlamasıdır. Ona göre, âlemdeki zıtlıkları kapsayarak kendinde birleştiren bir kudret bulunmalıdır.³⁰ Cusa, burada *Evveli* zamansal bir öncelik olarak değil, kendisini herhangi bir açıdan önceleme yetkinliğinde bir başka gücün bulunmaması açısından önemsemektedir. Çünkü Cusa'ya göre, evvel olan aynı zamanda Kadir-i Mutlak olandır. Nitekim O, varlığı öncelediği gibi yokluğu da önceler. Oysa kudrete bizatihi sahip olmayanların hiçbirisi ne var olma ne de bilinebilme yetisine sahip olabilir. Bundan dolayı var olan ve bilinen her şey, Kadir-i Mutlak'da içerilmiştir. O, aynı zamanda kendinde var olma yetkinliğine sahip olmayan eşitliğin de varlık nedenidir. O, işte bu gücünü eşitlikte tezahür ettirir. Bu güç, yaratma ile ortaya çıkan zıtlıkları kendi mutlak kudretinde birleştirir. Dolayısıyla Kadir-i Mutlak hem birleştirir hem kapsar hem de meydana çıkarır. Kadir-i Mutlakın bu faaliyetleri yapması, âlemdeki mutlak eşitlik unsuru olmasıyla mümkün olur. Bundan dolayı da var olan her şey, *Evvel*'in benzeridir. Bütün bilişsel güçlerin objesinin yalnızca bu eşitlik içerisinde ortaya çıktığını ifade eden Cusa'ya göre, algısal, tahayyüli ve akli bilginin objesi bundan başkası değildir. Bu açıdan kognitif güç, kendini tabiatı itibarıyla bilir ve dolayısıyla da onun objesidir ve onunla kuvveden fiile geçer.

Cusa, bu durumu şu şekilde dile getirir:

Dikkatli bir şekilde baktığında, her şeyde kudreti ve onun yansımalarını görebilirsin. Bu kudret, her şeyde her şeyin olduğu bir şeydir ve her şey, ona kendi tarzında iştirak eder. Bu anlamda varlığı, iyiliği ve hakikati kudret gibi aynı şekilde düşünebilirsin. Musa'nın söylediği gibi, Tanrı şeyleri yarattı ve insana şekil verdi. O, bunların hepsinin üstünde olan yaratıcı ve düzenleyici güçtür. Musa, her şeyin varlık bulmasını, Tanrı'nın kudretine olan iştiraki ile açıklamaya çalışır. O, bu durumu Tanrı'nın her şeyi 'güzel' görmesinin kendisine iştirak edilebilecek bir şekilde Tanrı'nın güzelliğin kaynağı olması ile açıklar.³¹

Cusa, son dönem eserlerinde Tanrı'yı tanımlamak üzere kullandığı *İnşa Edici Temel* ifadesinin anlamının, akletme yoluyla yaratılmış olan şeyler üzerinde düşünüldüğünde daha net bir şekilde ortaya çıkacağını belirtmektedir. Ona göre, bu Temel her şeyde kendini ifşa eder. Bundan dolayı hiçbir şey, bu düşünme faaliyeti dışında yaratılmamıştır. Buna rağmen bu temeli aklen kavramak mümkün değildir.³² Eğer bu yapılabilsen, onu gerçekleştirenin, yaratılmış bu âlemin bir parçası, bu durumda onu kapsayan aklın da âlemin Yaratıcı Prensipleri veya bizatihi yaratıcısı olması gerekirdi.³³

Bütün bunlardan hareketle, Cusa, her şeyin zorunlu olarak Kadir-i Mutlak bir iradeye boyun eğdiğini ve bu iradenin başka hiçbir aracıya ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir. Mutlak kudret söz konusu olduğunda irade ile o iradeyi icra eden aynıdır, çünkü mürid, irade ile ifade edilen şeyi külli olarak kapsam suretiyle bizatihi onun kendisi olmuş olur. Dolayısıyla da bir sanat eserini düşündüğümüzde o, sanatçıdır aslında. Bu sanatın özünde; hiçbir şeyin kendisine karşı koyamayacağı bir kudret, bu kudretin taalluk edeceği şeyleri bütüncül ilmiyle kapsayan bir akıl ve bu ikisini birleştiren bir iradenin bulunması gerekir.³⁴ Cusa, kudret, akıl ve

²⁹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 122-123.

³⁰ Nicholas of Cusa, *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 1401.

³¹ Cusa, *Compendium*, 1403.

³² Cusa, *De Li Non Aliud*, 1123.

³³ Cusa, *De Li Non Aliud*, 1123.

³⁴ Nicholas of Cusa, *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996), 581.

irade şeklinde ifade ettiği bu üç niteliği âlemin varlığı, düzeni ve hareketinin kaynağı olarak görmekte ve bunun teslisle uyumlu olduğunu belirtmektedir.

2. Tanrı-Âlem İlişkinin Edilgen Tarafı Olarak Âlem

Cusa, Platon düşüncesiyle temellendirdiği ontolojisinde âlem fikrine büyük önem atfetmektedir. Çünkü ona göre, âlemin varlığının mahiyeti üzerinde düşünülmeden ve bu mahiyetin kavranılamazlığı anlaşılmadan, Tanrı'ya dair sağlam bir idrake ulaşmak mümkün değildir.³⁵

Bilindiği gibi, Platoncu diyalektiğin öngördüğü âlem tasarımı varlık ile yokluk arasında sıkışıp kalmış olan âlemin varlık statüsü *doksa* (δοξα) olarak belirlenmiş, âlemin düzeni bir bakıma idealara atfedilmişti.³⁶ Bu tasarımı Hıristiyan teolojisine uygulamaya çalışan Cusa, öncelikle zorunlu olanla yokluk arasında bir varlık alanının inşasının imkânı meselesine yönelmiştir. Genel olarak âlem anlayışını, Anaksagoras'a atfen kullandığı "her bir şey, her bir şeydedir" sözüyle açıklayan³⁷ Cusa, bu açıdan âlemin maksimum olarak şeyleri öncelediğini belirtmektedir. Şöyle ki, Cusa metafiziğinde Mutlak Maksimum olarak kabul edilen Tanrı, âlemde tezahür etmiştir. Âlemin maksimum olmasının nedeni, varlığını bir ve sonsuz olan Tanrı'dan almasıdır.³⁸ Âlem, bu açıdan maksimum olmakla birlikte Mutlak Maksimumun kendini açtığı bir alan olarak insan düşüncesine konu olabilecek bir bağlamda ortaya konulmuştur. Birliği temsil eden Mutlak Maksimum olarak Tanrı, bütünlüğü temsil eden Kapsanmış Maksimum olarak Âlemin varlık nedenidir. Böylece bir, hem çokta tezahür etmekte hem de onu aşmaktadır.³⁹ Cusa'ya göre, Tanrı'nın var olan her şeyi kapsaması, onun yaratması şeklinde anlaşılacaksa, onun ezeliği karşısında yaratmanın bu ezelikten bağımsız olarak anlaşılması mümkün değildir. Cusa, âlemin ontolojik statüsünün ne/hem varlık ne/hem de yokluk ya da ne/hem bir ne/hem de çok olarak anlaşılmaya müsait olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Cusa, âlemin Kapsanmış Maksimum olmasının şu şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmektedir:

Tanrı, sonsuz olduğu için ve bundan dolayı da dünyayı sonsuz olarak yaratmış olmasına rağmen, imkân zorunlu olarak kapsanmıştır ve hiçbir şekilde mutlak ya da sonsuz değildir. Onun varlığı mümkün olmasından dolayı dünya fiili olarak sonsuz olduğundan mevcut halinden daha büyük veya farklı olamaz. İmkân fiil, fiili ise maksimum fiil kapsar.⁴¹ ... Böylece âlem rasyonel ve zorunlu bir kapsanmışlık nedeniyle tek kapsanmış varlık olarak, Mutlak Maksimum olan Tanrı'dan mümkün olarak varlık bulur. Tanrı, mutlak imkândır. Eğer biz âlemi de mutlak imkân olarak göreceksak, bu durumda onun da ebediliğinin kendisinden olduğunu kabul etmemiz gerekir. Oysa imkân, tabiatı itibarıyla yalnızca şeyleri öncelediğinden, kapsanmış imkân, Tanrı'yla aynı şekilde sonsuz olmuş olmaz. Bilakis varlığını ebedi olandan almış olur.⁴²

Dolayısıyla Cusa'da her bir şey, yaratılmış âleme bağlı bir şekilde kapsanmış olarak yaratılmıştır. Diğer bir anlatımla âlemdeki şeyler arasında kapsanmış bir bağlılık ilişkisi bulunmaktadır ve âlem bunların hepsini öncelemek suretiyle kapsamaktadır. Eğer her bir şey, her şeyde ise; her şeyin her bir şeyi öncelediği açıktır. İşte âlemdeki düzen içerisinde her şey, çokluğa uğramaksızın, her bir şeyi önceler. Bundan dolayı da birçok şey fiili olarak her bir şeyde değil, fakat her şey çokluğa uğramaksızın her bir şeydedir. Âlemin şeylerde bulunması ile Tanrı'da bulunması arasında bu bağlamda çok önemli bir fark vardır. Yani bir şeyin varlığının fiili hale gelmesi demek, kuvveden kurtulması anlamına gelir ki, bu da onun mükemmelleşmesi demektir. Dolayısıyla her bir fiili şey, âlemde bulunması açısından doğrudan Tanrı'dadır. Bu anlamda denilebilir ki Tanrı'nın âlem üzerindeki tasarrufu, âlem ve onun parçaları Tanrı'nın zihninde ve sonsuzluğunda daha önceden kapsanmış olarak bulunduğu halde sonradan ona bağlı olarak ortaya çıkmıştır.⁴³

³⁵ Krş. Plato, *Plato's Phaedo*, çev. F. J. Church (New York: The Liberal Arts Press, ts.), 52.

³⁶ Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, çev. David Farrell Krell - Frank A. Capuzzi (Harper Collins Pub., 1984), 84.

³⁷ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 140.

³⁸ Karsten Harries, "Problems of Infinite: Cusanus and Descartes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 98.

³⁹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 89.

⁴⁰ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 132.

⁴¹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 149.

⁴² Cusa, *De Docta Ignorantia*, 150.

⁴³ H. Lawrence Bond, "Introduction", *Selected Spiritual Writings* içinde (New Jersey: Paulist Press, 1997), 23.

Cusa, Tanrı'nın herhangi bir çokluğa uğramaksızın her şeyde bulunmasını kavramanın ancak derin bir idrakle mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁴⁴

Cusa kozmolojisinde âlem, her biri kendi merkezinde daireler çizen ve hem ortak bir sebebe yönelik ilişkileri hem de evrensel düzene katılmaları sayesinde birbirine bağlanan sonsuz ölçüde farklı hareketlerin sonsuz sayıda çoğalmasını içeren bir şekilde tasavvur edilmiştir. Cusa, böylece kozmolojisinin temelini fizik yerine metafizik bir öğretiye dayandırmak suretiyle dünya merkezli değil, Tanrı merkezli bir âlem görüşünü benimsemekte, bu şekilde Tanrı, âleme nüfuz eden ve ona adeta dağılan bir töz olarak bu âlem anlayışının çerçevesini teşkil etmektedir. Bu görüşte âlemi oluşturan unsurlar arasında bir üstünlük ilişkisi bulunmamaktadır.⁴⁵ Zira her bir unsur Tanrısal bir tözden kaynağını ve varlığını almakta, dolayısıyla da Tanrı ile doğrudan bir ilişki içerisinde tasavvur edilmektedir.

Buradaki temel zorluk, Tanrı'nın varlığın formu olmasının yaratma faaliyeti açısından nasıl anlaşılabilirliği. Bu meselenin Platon ontolojisi açısından görünümü şudur: *Sonsuzun (εἰδοχ) sonludaki (εἰδωλον)* tezahürü, aynı zamanda birliğin bütünlük formunda âlemde açılışı anlamına gelmekte, bu da âleme hem bir sonsuzluk hem de insani idrak açısından farklılık ve zıtlık diye görülerek anlaşılabilir bir çeşitlilik vermektedir.⁴⁶ Bu temelden hareketle Cusa, Tanrı'nın âlemde ve âlemde olması hasebiyle de her şeyde olduğu görüşünü, Tanrısal birliğin âlemde şeylerin bütünlüğü şeklinde tezahür ederek varlık bulması, aynı zamanda onların âleme dağılarak varlığını gerçekleştirilmesi ve bu surette ifşa olması şeklinde açıklar. İşte âlemdeki bu, bir araya gelme ve dağılma, sükûn ve hareket etme şeklinde ilerleyen diyalektik süreç, her an yenilenen bir şekilde ezelden ebede kadar tekrarlanarak devam etmektedir.⁴⁷ Bu yaklaşım aynı zamanda bariz bir şekilde Platon felsefesinin temelinde yer alan *değişende değişmeyi bulmak* şeklinde ifade edebileceğimiz probleme yönelik teolojik bir açıklama iddiası da taşımaktadır. Daha açık bir anlatımla *Bir, şey'e* kendinden bir iz bırakmakta, şey ise bundan elde ettiği istidat doğrultusunda *Bir'e* katılmakta, ona varlık bakımından iştirak etmektedir.

Cusa, bu görüşünü geometriden hareketle şöyle açıklamaktadır: Sonlu bir eğik çizgi ile sonsuz bir düz çizgi arasında bir oransallık bulunmamaktadır. Bu durumda oransal bir kıyaslamının yapılamayacağı bu iki şey arasında bir birlikteliğin sağlanması mümkün değildir. Dolayısıyla da idrak, sonsuz çizgiyi eğik çizginin formu değil de onun nedeni ve tözü olarak bilmek durumundadır. Her ne kadar aradaki ilişki, bir sanat eserinin varlığının onu yapan sanatçıdan bağımsız olarak anlaşılabilirliği türden bir ilişki gibi olsa da, Tanrı'nın yaratmadaki nedensel etkisinin mahiyeti tam olarak anlaşılabilirliğini sürdürecektir. Ayrıca sonsuzun sonludaki tezahürlerinin ya da sonlunun sonsuza iştirakinin mahiyeti meseleleri de bizim açımızdan Tanrı'nın yaratılanlar yoluyla kendini nasıl ifşa ettiği bağlamında anlaşılabilir kalmaya devam edecektir.⁴⁸ Cusa, bu durumu şöyle dile getirir:

Sonsuz bir çizgi düşünün. Sonlu çizgiler gibi, üçgen, daire, küre vb. geometrik şekiller de varlıklarını bu sonsuz çizgiden alırlar. Bu durumda sonsuz çizgide bulunan bütün sonlu çizgiler, sonludur. Dolayısıyla da sonlu çizgide, her şekil çizgidir ve bunların hiçbirisi onda fiili olarak var değildir. Çünkü bir, varlığını çoktan, varlıkta olan da varlığını kendisinden sonra olan bir şeyden almaz. Bununla birlikte bir çizgi de fiili olarak yalnızca bir şekilde fiili hale gelebilir. Bu da hepsinin en, boy ve derinlikten meydana gelmesi anlamına gelir. Bütün bunlardan hareketle âlemde tezahür etmiş olan şeylerin tezahürünü sağlayan ortak bir tözden varlıklarını alarak fiili hale geldikleri, dolayısıyla da aslında aralarında tözsel bir birliktelik bulunduğu görülür.⁴⁹

Yani Cusa açısından farklı imkân seviyelerine sahip olmakla birlikte her şeyin tek bir sonsuz Form'un tezahürü olarak nasıl anlaşılabilirliği meselesi, sonsuz formun yalnızca sonlu bir şekilde elde edilebileceği şeklinde yanıt bulur. Tanrı'nın şeyleri sonsuzca kapsamaması, onların bütün potansiyel imkanlarını içerecek şekilde hem maksimum hem de minimumu ifade etmektedir. Bu açıdan âlem, bir anlamda sınırsız ve nevi şahsına münhasır bir şekilde sonsuz olmakla birlikte, ne mutlak sonlu ne de sonsuz olarak

⁴⁴ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 140.

⁴⁵ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 43.

⁴⁶ Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2013), 38.

⁴⁷ Krş. Özcan Akdağ, "Âlem Ezelî Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (Haziran 2019), 227.

⁴⁸ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 133.

⁴⁹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 141.

tanımlanabilir.⁵⁰ Onun olduğundan daha büyük olabileceğini söylemenin, mümkün varlığın fiili olarak sonsuz varlığı aşmış olduğunu söylemekten bir farkı yoktur. Bundan dolayı âlem, Tanrı'nın sonsuzluğuna ve dolayısıyla da bütün varlık ihtimalini kapsayan sınırsızlığına referansla varlık sahasına çıkmakla birlikte, bu imkânı kendinde fiili olarak tutmadığından dolayı hem sonlu hem sonsuzdur.⁵¹ Böylece her bir yaratılan var olduğu hal itibarıyla sonlu bir sonsuzluk ya da yaratılmış bir tanrısallık ihtiva eder. Öyle ki, var olan her şey, olabilecek en mükemmel şekilde var olur.

Cusa'ya göre Tanrı, bütün varlık âlemiyle onların kabul edebileceği türden bir ilişki kurar.⁵² Bu ilişkinin temelinde sonsuz bir düzen ve uyum olduğunu şu şekilde dile getirir:

Dünyanın yaratılışında Tanrı aritmetiği, geometriyi, müziği ve astronomiyi kullandı. Ki böylece bizler, şeyler arasındaki oransallıkları, bileşen ve hareketleriyle birlikte araştırabilelim. Tanrı, aritmetikle şeyleri bir araya getirdi; geometri ile şart ve durumlara göre ortaya çıkan sabitlik ve değişkenliği kabul edecek bir şekilde onları düzenledi; müzikle havaya, ateşe, suya, toprağa mükemmel bir düzen verdi. Böylece dünya makinesi varlığını sürdürdü. Tanrı, bunlar arasında birinin diğerini etkilemesini sağlayacak bir de düzen kurdu.⁵³

O halde var olmak demek, ebedilikten elde edilen bir şeydir. Ya da başka bir söylemle, yaratılmış olan bir şey, yokluğunda hiçbir şeyin yaratılamayacağı her zaman var olma imkânı içerisinde yaratılmış olur. İşte *filileştirilmiş imkân*, her şeydir ve her şeyi içerir.⁵⁴ Bu, ancak *Tanrısal Sanat*'ın tezahürü olan bir yetkinliği barındıran *Yaratıcı Sanatkâr* tarafından yaratılmış olan insani idrak tarafından anlaşılabilir. Bu yönüyle o, gerçekliği külli olarak kapsayan *Tanrısal Zihnin* benzeri olarak bu gerçekliğe iştirak eder. Cusa, Tanrısal Zihnin yaratma iradesi göstererek kendi benzerini yaratmasını, bir ressamın yaptığı resimle kendini yeniden yaratmasına benzetir. Her iki durumda da ortaya konulan ürün tekrar edilemez ve yaratıcının bizzat kendi orijinalitesinin izlerini taşır. Bununla birlikte Yaratıcı Sanatkârın tekrara düşmeyen bu tecellisi, aslının hiçbir şekilde aynısı olmamakla birlikte kendi içerisinde ona benzeme yetkinliğine sahiptir.⁵⁵ Ancak potansiyel olarak sahip olduğu bu yetkinliğin bilfiil hale gelmesi, Tanrısal Zihnin kudret, akıl ve irade güçlerini harekete geçirmesine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrısal Zihin, özünde mündemiç bulunan bu üç gücün sürekli olarak fiili hale gelmesi suretiyle yaratma faaliyetini gerçekleştirir.⁵⁶

Sonuç olarak Cusa, Mutlak Varlık karşısında kategorik olarak bu varlık düzeyinde bulunmayanların varlığını yok saymayarak, Platoncu bir yaklaşımla onları *varlık olmayan* kategorisine dâhil etmiş, dolayısıyla da onların varlığının gerçekliğini reddetmemekle birlikte mutlak varlıkla arasına net bir ayırım koymuştur. Böylece âlemin felsefi ve teolojik bağlamları arasında farklı görünüm arz ettiğini vurgulayarak ikincisini bilgi elde etmek açısından insani idrake açan Cusa, bu yaklaşımıyla bir anlamda evren hakkındaki bilimsel araştırmalara da imkân tanıyan bir duruş ortaya koymuştur.⁵⁷

3. Tanrı-Âlem İlişkisinin Mümkün Vasatı Olarak İsa

Cusa, varlık fikrini her ne kadar bir birlik görüşü içerisinde ortaya koyuyor olsa da, Tanrı-âlem ilişkisi konusunda sudûrcu bir varoluş teolojisi kurmak yerine İsa merkezli bir teoloji oluşturmaya çalışmıştır. Bu açıdan o, Yeni-Platoncu kozmolojinin öngördüğü şekilde bir varlık şeması yerine İsa'nın Tanrısal tabiatı ile merkezde ve aktif olarak yer aldığı bir âlem görüşünü benimser.⁵⁸ Bununla birlikte İsa'dan her ne kadar çift tabiata sahip bir varlık olarak bahsediyor olsa da, bu konuyu felsefi nitelikteki eserlerinde tamamen teorik düzlemde ele alır, İsa'nın tarihsel şahsiyeti ve insan olarak yapıp ettiklerine hiçbir şekilde değinmez.

⁵⁰ Dermot Moran, "Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 145; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 102.

⁵¹ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 130-131.

⁵² Cusa, *De Docta Ignorantia*, 134.

⁵³ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 166.

⁵⁴ Nicholas of Cusa, *De Possess, A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde, çev. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Banning Press, 1986), 922.

⁵⁵ Cusa, *Idiota De Mente*, 582.

⁵⁶ Cusa, *Idiota De Mente*, 583.

⁵⁷ A. Dinç Alada, "Cusali Nikolaus'ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken'in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 22 (Güz 2016), 290.

⁵⁸ Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, 60.

Çünkü onun açısından İsa, aslında adeta Tanrı'nın âleme bakan veçhesidir ve onun kendine has tabiatı, Tanrı-âlem ilişkisi açısından zaruridir, aynı zamanda Tanrısal bir lütuftur.

Cusa felsefesinde İsa Mesih figürü, sistemin doğru bir şekilde kurulması açısından çok kritik bir işleve sahiptir. Mutlak Maksimumla Kapsanmış Maksimum arasındaki ontolojik bağ, onun üzerinden kurulmakta, o aynı zamanda Mutlak Maksimum'un kapsadığı ve âlemde açığa çıkardığı zıtlardan müteşekkil yapının da bir anlamda bir uyum ve eşitlik ilkesi olarak göze çarpmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu sistematik içerisinde İsa, Tanrı'nın zamansallığı problemine karşı âdeta zıtları Tanrısal özden kaynaklanan bir mutlaklıkla kendinde birleştiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Böyle bir varlık tasavvuru, beraberinde, tabiatı itibarıyla birliğe ve basitliğe uygun olmayan âlemin düzen ve istikrarını sağlayacak, zamansal süreçlere tâbi olmaksızın evveli ve ahiri kapsayan bir varlığa ihtiyaç fikrini getirmektedir. Nitekim mükemmel olanla olmayan arasında ancak böyle bir Maksimum Varlık tarafından bu bağ kurulabilir. İşte İsa, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin vasatı olarak bu sistemde yerini alır. Ya da başka bir anlatımla, İsa Mesih, Mutlak Maksimumla Kapsanmış Maksimumun, aşkıyla içkinin, kapsayan ile ortaya çıkarmanın diyalektik birliği içerisinde zıtların bir tür birlikteliğinin sağlandığı bir ortama dönüşür.

Peki, bu birlik fikrini mümkün kılacak koşullar nelerdir? Bu sorunun cevabı, Platon felsefesinden hareketle şöyle verilebilir: Nasıl ki, Platon'un âlem anlayışında Demiurgos'un âlemi temaşa etmesi için, âlemle arasında mahiyetçe bir ayniyetin bulunması gerekiyorsa,⁵⁹ aynı şekilde Cusa düşüncesinde de Tanrı'nın âlemi tecrübe edebilmesi için âlemle arasında benzer manada bir ayniyetin bulunması gerekir. İşte bu ayniyettir ki, hem Tanrı'nın tecrübesini hem de insanlar açısından Tanrısal tecrübeyi mümkün kılmakta, Tanrının tarihsel süreçlere dahil bu şekilde İsa ile gerçekleşmektedir. Cusa, Mutlak-Kapsanmış ya da Tanrı-insan şeklinde çift tabiatı sahip olduğunu belirttiği İsa yoluyla oluşturulan bu bağın Tanrısal bir faaliyetin sonucunda gerçekleştiğini belirtmektedir. Cusa'ya göre bu, sıradan bir, bir araya getirmenin ötesinde zıtlar arasında gerçekleştirilen bir uyum ya da Tanrı'nın tabiatında gerçekleşen ezeli bir birlikten ibarettir. Haddi zatında oluş ve bozuluşa tabi olan varlıkların oluş ve kurtuluş imkânı da İsa vasıtasıyla gerçekleşen işte bu mükemmel olandan pay alma faaliyeti ile mümkün olabilecektir. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken husus, İsa'nın bizatihi şahsında gerçekleşen bu mükemmel uyumun adeta bir memba işlevi görerek bütün varlığı kapsayıcı bir mahiyette tezahür etmiş olmasının yanında, sahip olduğu tarihsel kişilik ve bedensel hüviyetle gerçek bir kişi olarak, dünyada Tanrısal birliğin açılarak yayıldığı bir ifşa faaliyetine kaynaklık etmiş olmasıdır. Nitekim bütün mevcudatın tabi olduğu kurtuluş serüveni bizatihi İsa'nın yaşamında somutlaşarak tezahür etmiştir.

Bu birlikteliğin nasıl oluştuğu konusunda Cusa, İsa'da mevcut bulunan Yaratıcı Tanrısal tabiatla yaratılmış olan insani tabiatın birliğinin, iki farklı şeyin bir araya gelmesi türünden bir birliktelik olmadığını özellikle ifade eder. İfade etmek gerekir ki, zıtlar arasında meydana getirilebilecek birlik, birkaç farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan ilki, zıtlardan birinin diğerinin yapısını bozarak onu kendine uydurması, bir diğeri ise her iki zıddın da kendi tözünden feragat ederek üçüncü bir töz meydana getirmesidir. Oysa Cusa'nın burada zıtların birliğinden kastı, bütün bunların ötesinde bir mahiyette olmak üzere, zıtların tözlerinin iç içe geçerek bizzat kendi tözsel niteliklerini muhafaza etmek suretiyle bir birlik meydana getirmesidir. Aklın analitik yollarla anlayabileceğinin ötesinde olan bu birlik fikri, ancak Tanrısal kapsayıcılık atfıyla ve kendine ait ayırıcı vasfı haiz bir kavrayışla anlaşılabilir bir mahiyet arz etmektedir.⁶⁰ Paradoksal dille ifade edecek olursak, burada birbiriyle ne tam olarak aynı ne de birbirinden tamamıyla gayrı iki niteliğin, dile getirilemez bir şekilde oluşturdukları birliktelikten bahsedilmektedir.⁶¹

Öyle anlaşılıyor ki, burada birlik ve varlık bir arada değerlendirilmektedir. Cusa, bu iki kavram arasındaki ilişkiyi etimolojik olarak da destekler. Buna göre, birlik anlamına gelen *ontas* (*ωντας*) kelimesi varlık anlamına gelen *on* (*ων*) kelimesinden türetilmiştir.⁶² Dolayısıyla Tanrı, varlığın formu olduğundan dolayı şeylerin de varlığının kaynağıdır. Birliğin eşitliği ise varlığın eşitliği yani var olmanın eşitliğidir. Varlıktaki eşitlik bir şeyde ne az ne de çok olur. Diğer yandan ebedi olandan doğma⁶³ olarak ifade edebileceğimiz (Cusa, bunu ifade etmek üzere *generación* kelimesini kullanmaktadır) oluş ise, eşitliğin birlikten doğması olarak

⁵⁹ Plato, *Timaeus and Critias*, çev. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), 17.

⁶⁰ Bond, "Introduction", 24.

⁶¹ Donald F. Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 124.

⁶² Cusa, *De Docta Ignorantia*, 97.

⁶³ Kelimenin Türkçedeki en uygun karşılığını bu şekilde verebildik. Aslında metnin ruhuna uygun olan çeviri, ebedi olanın bu doğma hadisesine doğurma değil de babalık etme şeklinde iştirakidir. Nitekim İngilizce çeviride de "babası olmak" anlamına gelen "beget" kelimesi kullanılmıştır.

anlaşılmalıdır. Normalde doğma ya da çoğalma anne-babadan çocuğa aynı tabiatın aktarılarak çoğaltılması anlamına gelir ki, bu tür bir çoğalma, fanilerde meydana gelir. Oysa Bir'den doğma, onun bir defa tekrarı demektir. Yoksa Bir, çokluğa uğrar ki, bu da ötekinin varlık bulmasına neden olur ve Tanrı açısından bu, mümkün değildir. Dolayısıyla Bir, bir defa yalnızca birliğin eşitliğini doğurur ve bu, Bir'in birliği doğurmasından başka bir anlama gelmez. Nitekim bu doğuş ezeldir.⁶⁴ Görüldüğü üzere Cusa'nın varoluş konusundaki açıklamaları, Meşşai geleneğin İlk Akıl vurgusunu andıran bir görünüm arz etmektedir. Böylece Tanrı-âlem ilişkisini Platoncu sistematik zemininde tesis eden Cusa, yaratmanın sürekliliği ile gerçekleşen bir oluş fikrini (sudürücü bir anlayışa yönelmeksizin) Hıristiyan teolojisinin temel inanç doktrini olan Kutsal Üçleme ve dolayısıyla İsa Mesih üzerinden bir yaratma teorisi olarak açıklamaktadır. Belirtmek gerekir ki, Cusa, bir süreç (*procesi3n*) olarak değerlendirdiği Bir'den birliğin doğuşunun aslında birliğin tekrarı olduğunu ifade etmektedir. Mesele böylece sonsuzluk bağlamında aynı tözden iki şeyin birbirine eklenmesi anlamında bir tür *genişleme* (*extensi3n*) olarak görülmektedir. Ancak buradaki bağıntının eşitlik ve birliğin birlikteliği üzerine kurulu olduğu ve onun sonucunda meydana geldiği gözden kaçırılmamalıdır.⁶⁵

Cusa, bu meseleyi geometriden elde ettiğini söylediği kavrayışla şu şekilde açıklar: Sonsuz daire, bütün ifade ve kavrayışları aşan bir şekilde birlik ve basitliğin en mükemmel sembolüdür. O, tanımı itibariyle, bütün zıtları öncelemekte dolayısıyla da onda bu tanıma zıt bir *öteki* ya da *farklı olan* bulunmamaktadır. Tanrısal sıfatlar açısından bu yaklaşımın sonucu, onun iyiliğinin bir şey, hikmetinin ise başka bir şey olarak değerlendirilemeyeceği, onların hepsinin bir bütünlük içerisinde anlaşılmasının gerektiğidir. Varılan netice, kudret, adalet, zamansallık vb. bütün durumlar için geçerlidir. Cusa, sonsuz dairenin aynı zamanda çap, çevre ve merkezine de sonsuz olmasının gerekliliği ile diğer sonlu dairelerden ayrıldığını ifade ederek, sonsuz daireye ait bu üç özelliğin eşitliğinden hareketle, Tanrısal bütünselliği içerisinde üç unsurun nasıl anlaşılması gerektiğini ele alır. Dairenin merkez, çap ve çevresinin, kapsadığı her şeyle ilişkili olması, sonsuz dairede de benzer bir şekilde gerçekleşir. Şöyle ki, onun Maksimumdaki yansıması, sözgelimi sonsuz merkez olması, her şeyde basit ve bölünemez olarak bulunmasıyla; sonsuz çevre olması, her şeyden farklı olmakla beraber her şeyi kapsamıyla ve sonsuz çap olması ise, her şeye nüfuz etmesi ile açıklanır. İşte Cusa, Maksimumun bütün bu açılardan her şeyin ne aynısı ne de gayrısı olarak anlaşılmasının ancak saf bir idrak ile mümkün olabileceğini ifade eder.⁶⁶ Dolayısıyla birliğin mükemmelliği hakkındaki birçok sonuç daireden çıkarılabilir. Cusa'ya göre, nihai adalet, nihai hakikat vb. sıfatların birbirlerini destekler şekildeki ilişkisi dâhil olmak üzere bütün teoloji, daire üzerine inşa edilebilir. Burada Cusa'nın sembolik dilin bütün imkânlarını azami düzeyde kullandığı görülmektedir.

İşte, bundan dolayı, üçlemedeki her bir şahıs birlik içerisinde kabul edilmektedir. Aslında Tanrısal şahsiyet içerisinde üçlü bir ilintisellik mevcuttur ki, onların fiili varlıkları yalnızca birlik içerisinde gerçekleşir. Cusa, birliğin Tanrı'da mükemmel bir şekilde birlikteliğini savunur. Üçlemedeki her bir şahsın diğerleri ile arasında bir bağ bulunur. Bu durum kapsanmış varlıklarda bu şekilde gerçekleşmez. Çünkü orada ilintisellik yalnızca müştereken bulunmaktadır. Bundan dolayı her bir ilinti birlikte bir âlemdir. Diğer yandan onlardan her birisi diğerlerinde fiili olarak bulunmasa da, karşıtlık izin verdiği sürece onlar birbirine mükemmel bir şekilde bağlıdır ve birlikte âlemi oluşturur. Aslında bağıntı olmaksızın çelişki imkânsızdır ve bu bağ diğer ikisinin fiililiği ile tamamlanır. Bağıntı, belli bir imkân işaret eder ve bu imkân, ötekinin birden çıktığı gibi Tanrıdaki yaratıcı birlikten çıkar. Böyle bir imkân, değişim ve farklılaşma anlamına gelir. Zira onun anlamı başlangıca göredir. Hiçbir şey imkânı öncelemez, öyle olsaydı nasıl var olabilirdi ki? Öyleyse imkân ezeli birliktendir.⁶⁷

Cusa, kendisiyle bağ kurulabilir olanla o bağı kuran, madde ile form, imkân ve zorunluluk arasında bir ilişki olduğunu ifade etmekte, bu bağı onları belli bir hareket yoluyla bir araya getiren *aşka dayalı bir ruh* olduğunu belirtmekte ve bu duruma *belirlenmiş imkân* adını vermektedir. Çünkü ona göre, varlığın imkânı, belirleyici bir form birliği ve belirlenmiş madde yoluyla fiili varlığa doğru yöneltilmiştir. Böylece âlemin birliği, üçlü bir şekilde imkân, ilinti zorunluluğu ve ilintiden oluşmuş olur.

Cusa, sonuç olarak şeylerin misali olarak değerlendirdiği Tanrı'nın sonsuz birliğinin varlıktaki tezahürünü temaşa etmek için sayılar yoluyla elde edilebilecek bir oransallığı önemli görmektedir. Ona göre Ebedi Zihnin kavranışı, bu oransallık üzerinden, seslerin bir uyum içerisinde anlamlı bir bütünlük hale getirmesi açısından bir besteciye benzetilebilir. Şeyler arasındaki bu uyumlu birliği fark etme işi, zihinsel bir faaliyettir. O halde denilebilir ki, sayı olmadan zihnin şeyleri ayırt etmesi ve kavramsallaştırması mümkün değildir. Birliğin bütünlüğü öncelediği bu anlama modelinde, *çıkarsal* ve *söylemsel* bütün akıl yürütmeler bu birlik

⁶⁴ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 97.

⁶⁵ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 98.

⁶⁶ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 117.

⁶⁷ Cusa, *De Docta Ignorantia*, 145.

tarafından öncelenmektedir. Dolayısıyla şeylerde kendini daha büyük ya da küçük olarak gösteren bu durum, Tanrı'da sonsuz bir standarda dönüşür. Onda artık zıtlıkların getirdiği farklı tanımlamalardan değil, bunların bir araya herhangi bir çelişki oluşturmaksızın geldiği bir sonsuzluktan bahsetmek gerekir.

Sonuç

Nicholas of Cusa'nın felsefi ve teolojik görüşleri itibariyle düşünce tarihinde çığır açmış filozoflar sınıfına dâhil edilebilecek düzeyde orijinal bir felsefe ortaya koyduğunu söylemek şüphesiz iddialı bir yaklaşım olacaktır. Ancak geride bırakmış olduğu zengin felsefi literatür, ait olduğu felsefi geleneğe ciddi bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bu literatür gerek hacim gerek içerik gerekse yöntem olarak bu geleneğin ihyasında önemli bir rol üstlenmiştir. Diğer yandan tam da yaşadığı tarihsel dönemin şartlarına uygun olarak Orta Çağ'dan Rönesans'a geçişte her iki dönemin karakteristik bir takım özelliklerini şahsında toplamış olması, üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Bu durum onun felsefesine hümanistik bir tavır, din anlayışına mistik bir eğilim, hakikat arayışına zihinsel idraki öne çıkararak bir yaklaşım, doğruluk görüşüne ise göreceli bir tutum olarak yansımıştır.

Nicholas of Cusa'nın felsefi görüşlerinin, Ortaçağ Skolastik düşüncesine hâkim Aristotelesçi eğilimden yöntem ve yaklaşım olarak farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Bu dönemin felsefe yapma biçimi olarak öne çıkan fikriyat temelinde argümantatif akıl yürütmeye dayalı düşünceler, Cusa ontolojisinde yerini geometriden elde edilen sezgisel buluşun etkin olarak kullanıldığı nazari temelde bir düşünce sistematiğine bırakır. Bu bağlamda çıkarımsal aklı yetersiz bulan Cusa, insanın iç tecrübesinden hareket eden mistik karakterli bir varlık görüşünün çok daha yetkin bir idraki bilinç sağlayacağını iddia eder. Buradan hareketle de paradoksal mahiyette bir dil ve söylem inşasını gerçekleştirmeye, kelimeler veya teolojide kullanılan isbat-ı vacip türünden çabaların yerine, varlığa yönelik bütüncül bir bakış ve idraki bir duyuşun imkânlarını ortaya koymaya çalışır.

Cusa'nın akademik ilgi alanlarındaki çeşitlilik, onun eserlerine zengin bir içerik olarak yansımış, sahip olduğu görüşlerin değerlendirilmesini zorlaştırmış ve kimi zaman bu eserlerde serdedilen görüşler arasında tutarsızlıkların bulunduğu izlenimi verebilecek boyutlara ulaşmıştır. Özellikle âlemin varoluşu ile ilgili olarak, Cusa'nın farklı eserlerinde ortaya koyduğu birbirinden farklı yaklaşımlar konusunda bu durum açıkça görülmektedir. Konuyla ilgili bölümler bütüncül bir okumayla incelendiğinde bizde oluşan kanaat şudur: Cusa'da Maksimum Varlığın birliği, 'Mutlak Varlık her şeydir' şeklinde ifade edilebilecek olan panteistik bir yaklaşıma değil, 'Mutlak her şeydedir' şeklinde ifade edilebilecek bir tür mistik varlık görüşüne işaret etmektedir. Kutsal Üçleme doktrini ile temellendirilen bu âlem modelinde Tanrı, Mutlak Maksimum olarak yaratma kudretine sahiptir ve bu gücünü âlem üzerinde, bizzat kendi Kelimesi olan Oğulun varlığına kaynaklık ederek ebedi olarak gerçekleştirir. Dolayısıyla Oğul, Tanrı'nın Kelimesi olarak, düşüncenin kendi şahsiyetinde dile gelen tecessümü ve birliğin tezahürüdür. Bu açıdan İsa, *akıl (logos)*, *kelime (word)* ve *oran (ratio)* ile ifade edilebilecek bir kavramsallaştırma içerisinde, âleme kendinde mündemiç bu nitelikleri yaymaktadır.

Cusa'ya göre Tanrı'nın her şeyin en mükemmeli olan üç diye görünmesi, sayısal olarak anlaşılabilir bir mahiyet arz etmez. Çünkü Cusa, sayıların zihinden çıkarsanmış olduğunu ve üç sayısının da başlangıcının birlik olduğunu ifade eder. Ancak Tanrı söz konusu olduğunda üçleme başka herhangi bir sayıdan varlık bulmuş olamaz, bilakis o Evvelin bizzat kendisidir. Nitekim Evvel, sayıyı öncelemekte dolayısıyla da kaynağını sayıdan almamaktadır. Sonuç olarak, Evvel olan, bütün sayılara önseldir ve insan idrakinin bunu kabul edememesinin nedeni sayılardan bağımsız bir tasavvur gücünün olmamasıdır. Bu düzeye ulaşan saf idrak, tasavvur edemeyeceği şeyin kavrayışın ötesinde olduğu için reddedilemeyeceğini anlar. Aynı zamanda Tanrı'nın, niceliklerin birleşimi olmaksızın büyük olduğunu ve üçlemenin sayısal bir değer olmadığını da görür. Böylece Tanrı, bütün konuşma biçimlerine göre dile getirilemez olarak kalır.

Kaynakça

- Akdağ, Özcan. “Âlem Ezeli Midir? Duns Scotus'un Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (Haziran 2019), 217-231.
- Alada, A. Dinç. “Cusali Nikolaus'ın Düşüncesini Küçükömer ve Ülken'in Felsefi Tavırlarından Hareketle İrdelemek”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 22 (Güz 2016), 279-298.
- Bond, H. Lawrence. “Introduction”. *Selected Spiritual Writings* içinde. 3-84. New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Cassirer, Ernst. *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*. çev. Emre Can Ercan. Bursa: Verka Yay., 2018.
- Cusa, Nicholas of. *Compendium, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *De Li Non Aliud, Nicholas of Cusa on God as Not-Other: A Translation and an Appraisal of De Li Non Aliud* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1987.
- Cusa, Nicholas of. *De Possesse, a Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 3rd ed., 1986.
- Cusa, Nicholas of. *De Visionei Dei, Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *Idiota De Mente, Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Banning Press, 1996.
- Cusa, Nicholas of. *De Docta Ignorantia, Selected Spiritual Writings* içinde. çev. H. Lawrence Bond. Mahwah : Paulist Press, 1997.
- Cusa, Nicholas of. *De Coniecturis, Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* içinde. çev. Jasper Hopkins. Minneapolis, Minn: A.J. Banning Press, 2000.
- Duclow, Donald F. “Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 111, 129.
- Erdem, Hüsameddin. *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1990.
- Griffin, David Ray. *Reenchantment without Supernaturalism A Process Philosophy of Religion*. New York: Cornell University Press, 2001.
- Harries, Karsten. “Problems of Infinite: Cusanus and Descartes”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 89-110.
- Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*. çev. David Farrell Krell - Frank A. Capuzzi. New York: A Division of Harper Collins Pub., 1984.
- Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları & Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.
- Moran, Dermot. “Nicholas of Cusa and Modern Philosophy”. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. ed. J. Hankins. 173-192. Cambridge University Press, 2007.
- Moran, Dermot. “Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 64/1 (1990), 132-151.
- Plato. *Plato's Phaedo*. çev. F. J. Church. New York: The Liberal Arts Press, ts.
- Plato. *Timaeus and Critias*. çev. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yay., 2013.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. New York: Simon&Schuster, 1967.
- Topakkaya, Arslan. “Nikolas Von Kues'ta Negatif Teoloji”. *Bilimname* 2005/3 (2005), 105-116.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.

Orta Çağ Batı Hıristiyan Manastırlarında (6-12. yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina

Spiritual Reading Culture in Medieval Western Christian Monasticism (c. 6-12.): Lectio Divina

Yasin Güzeldal

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı

PhD. Ministry of National Education

İstanbul, Türkiye

yasinguzeldal@gmail.com orcid.org/0000-0002-7349-5388

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 10 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 31 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 251-267

Cite as/Atıf: Güzeldal, Yasin. "Orta Çağ Batı Hıristiyan Manastırlarında (6-12 yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina [Spiritual Reading Culture in Medieval Western Christian Monasticism (c. 6-12): Lectio Divina]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 251-267.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1071508>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Yasin Güzeldal).

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

Spiritual Reading Culture in Medieval Western Christian Monasticism (c. 6-12): Lectio Divina

Abstract: *Lectio divina* is a culture of reading, which has its roots in the early centuries of the church, and specifically refers to the contemplative reading of the Bible. The *lectio* has become one of the indispensable elements of monasteries, with the transition from the early desert monasteries, where reading outside the Bible was not given much importance, to the settled monastic order. Because the ultimate goal in monasteries is to be one with God. *Lectio divina* is also a practice that helps the monk to reveal the spiritual meaning of the scriptures that will lead him to the goal in this journey. *Lectio divina*'s entry into monastic literature dates back to St. Benedict (d. 547), who included it in the daily monastic calendar as a kind of monastic discipline. Saint Benedict has included some regulations in the *Benedictine Rule*, which is the monastic statute he wrote, that will enable the monks to perform *lectio divina* both in offices and when they are not busy with manual work (*Regula Benedicti*, 48). However, *lectio divina* means firstly the reading of the Bible and also reading the works of the church fathers. Over time, this situation developed in monastic circles as a trio of reading, meditation, and prayer (*lectio, meditatio, oratio*). Because the purpose of reading mentioned here is not to acquire knowledge, but to internalise the meaning of the text read. In the study, some questions regarding the content of the *lectio divina* practice, which was started to be practiced regularly in monasteries with Saint Benedict, the time allocated to it in the daily program and how it should be practiced, were answered. While the *lectio divina* is a useful way to study the Bible, it is not synonymous with Bible studies. Thus, while Bible studies require looking at the Bible as a whole and interpreting it by asking questions and occasionally doing research, the *lectio divina* requires a special focus on a short section of the Bible. What should be understood from this prayer-oriented approach is that reading can be in the form of a chapter, a passage, or even just a word. Because *lectio divina* means a meaning that carries reading to a spiritual dimension. For this reason, in this research, it has been tried to explain that it is an application beyond reading an ordinary text, with special emphasis on the spiritual aspect of *lectio divina*. The ideal of the monastery school, which Magnus Aurelius Cassiodorus (d. 583), who was a contemporary of Saint Benedict, thought that religious and mental sciences could be taught together, is important. In addition, in the study, information was given about the monastery copying activities and the copied works, which have an important place to be directly related to the *lectio* and ensuring the preservation of knowledge and transferring it to the next generations. Because, with introducing *lectio divina* into the monastic literature, the reading of works other than the Bible and religious books came to the fore. From this point of view, it has been tried to explain the comments made by the monastic leaders from the early period to the 12th century about the pagan literature, which is not included in the works read in the monastic libraries, how the attitude was towards these works, and the reasons why they approached these texts positively or negatively. *Lectio divina* gradually gained popularity among monasteries affiliated with the Roman Catholic Church, and by the 12th century it had evolved into the four-stage reading process known today by Guigo II (d. 1188). It is understood that a different type of mental activity is applied at each stage of these four steps, which comprise reading, meditation, prayer and contemplation. For this reason, it has been tried to explain how this four-step analogy, in which Guigo II describes the readings of the sacred texts in a metaphorical style, influences the practice of *lectio*. In addition, the views of Bernard of Clairvaux (d. 1153), one of the other important religious figures of the 12th century, who had a similar style to Guigo II, about *lectio* were discussed and the relationship between this practice and meditation was tried to be explained. Indeed, by people like Bernard of Clairvaux, the *lectio* came to be seen as a guide through the various stages of the soul's union with God. In our country, no independent or indirect study has been found about *lectio divina*. In the research, information will be given about the development of the *lectio divina* in the historical process, its content, its place in the monastic literature and the way it is applied. It is thought that this research will arouse interest and curiosity to show the importance given to the mystical dimension of Bible readings or other spiritual readings.

Keywords: History of Religion, Christianity, Scripture, Monastic Life, Lectio Divina.

Orta Çağ Batı Hıristiyan Manastırlarında (6-12 yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina

Öz: Lectio divina, kökleri kilisenin erken yüzyıllarına kadar dayanan, özellikle Kutsal Kitap'ın tefekkür edilerek okunmasını ifade eden bir okuma kültürüdür. Kutsal Kitap dışında okumaya çok fazla önem verilmeyen erken dönem çöl manastırlarından yerleşik manastır düzenine geçilmesiyle lectio, manastırların vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelmiştir. Zira manastırlarda nihai hedef, Tanrı ile bir olmaktır. Lectio divina da, keşişin bu yolculuğunda onu hedefe götürecektir olan kutsal yazıların manevi anlamını ortaya çıkarmaya yardımcı olan bir uygulamadır. Lectio divinanın manastır literatürüne girmesi onu bir tür manastır disiplini olarak günlük manastır takvimine dâhil eden Aziz Benedikt (öl. 547) ile birlikte olmuştur. Aziz Benedikt, kaleme aldığı manastır nizamnamesi olan Benedikt Kuralı'nda, keşişlerin gerek ayinlerde gerekse el işleriyle meşgul olunmayan vakitlerde lectio divina yapmalarını sağlayacak birtakım düzenlemelere yer vermiştir (Regula Benedicti, 48). Bununla birlikte lectio divina, başta Kutsal

Kitap'ın okunması olmak üzere aynı zamanda kilise babaların eserlerinin de okunması anlamına gelmektedir. Bu durum, zamanla manastır çevrelerinde okuma, meditasyon ve dua üçlüsü (*lectio, meditatio, oratio*) şeklinde gelişmiştir. Zira burada bahsedilen okumanın amacı bilgi edinmek değil, okunan şeyin anlamını özümsemeyi ifade etmektedir. Bununla ilgili olarak bu çalışmada, Aziz Benedikt ile birlikte manastırlarda düzenli olarak uygulanmaya başlanan *lectio divina* pratiğinin içeriği, günlük programda ona ayrılan vakit ve nasıl tatbik edilmesi gerektiği gibi birtakım sorulara cevap verilmiştir. *Lectio divina*, Kutsal Kitap'ı incelemek için faydalı bir yol olarak görülse de, Kutsal Kitap çalışmalarıyla aynı anlama gelmemektedir. Nitekim Kutsal Kitap tetkikleri, Kutsal Kitap'a bir bütün olarak bakmayı, sorular sorarak ve zaman zaman araştırma yaparak onu yorumlamayı gerektirirken; *lectio divina* ise Kutsal Kitap'ın kısa bir bölümüne özellikle odaklanmayı gerektirmektedir. Bu dua odaklı yaklaşımdan anlaşılması gereken, okumanın bir bölüm, bir pasaj, hatta sadece bir kelime şeklinde olabileceği hususudur. Zira *lectio divina*, okumayı manevi bir boyuta taşıyan bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle çalışmada *lectio divina*'nın manevi yönü üzerinde özellikle durularak, onun sıradan bir metin okumanın ötesinde bir uygulama olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili olarak, özellikle Aziz Benedikt'in de çağdaşı olan, Magnus Aurelius Cassiodorus'un (öl. 583) dini ilimler ve akli ilimlerin bir arada öğretilebileceğini düşündüğü manastır okulu ideali önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmada, *lectio* ile doğrudan ilişkili olması ve bilginin muhafazasının sağlanıp sonraki nesillere aktarılması açısından önemli bir yeri bulunan manastır kopyalama faaliyetleri ve kopyalanan eserler hakkında da bilgi verilmiştir. Zira *lectio divina*'nın manastır literatürüne girmesiyle Kutsal Kitap ve dini kitaplar dışındaki eserlerin de okunması gündeme gelmiştir. Buradan hareketle, manastır kütüphanelerinde okunan eserlerin dışında kalan pagan literatürüne dair, erken dönemden 12. yüzyıla kadar manastır önde gelenleri tarafından yapılan yorumlar, bu eserlere karşı takınılan tavrın nasıl olduğu, bu metinlere olumlu mu yoksa olumsuz mu yaklaşımları gerekçeleri anlatılmaya çalışılmıştır. *Lectio divina*, zamanla Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı olan manastırlar arasında popülerlik kazanmış ve 12. yüzyıla gelindiğinde 2. Guigo (öl. 1188) tarafından bugün bilinen hali olan dört aşamalı okuma sürecine dönüşmüştür. Okuma, meditasyon, dua ve tefekkür aşamalarından oluşan bu dört aşamanın her adımında farklı bir zihinsel aktivite türünün uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle 2. Guigo'nun, kutsal metin okumalarını metaforik bir üslupla anlattığı bu dört basamak benzetmesinin *lectio* pratiğinin uygulanmasına nasıl bir etkisi olduğu örneklerle izah edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, 2. Guigo'ya benzer bir üsluba sahip olan 12. yüzyılın bir diğer önemli dini figürlerinden Clairvaux'lu Bernard'ın (öl. 1153) da *lectio* ile ilgili görüşleri ele alınarak bu uygulamanın bahsi geçen dönemlerde okuma ve meditasyon arasındaki ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim zamanla Clairvaux'lu Bernard gibi isimler tarafından *lectio*, ruhun Tanrı ile birleşme yolculuğundaki çeşitli aşamalar için bir rehber olarak görülmeye başlanmıştır. Ülkemizde *lectio divina* hakkında müstakim veyahut dolaylı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmada *lectio divina*'nın tarihsel süreç içerisindeki gelişimi, içeriği, manastır literatüründeki yeri ve uygulanma şekli hakkında bilgi verilecektir. Bu araştırmanın, Kutsal Kitap okumaları ya da diğer manevi okumaların mistik boyutuna verilen önemi göstermesi açısından ilgi ve merak uyandıracığı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Kutsal Kitap, Manastır Yaşamı, *Lectio Divina*.

Giriş

Çeşitli türlerde ve bağlamlarda okuma yapma, manastır kültürü ve maneviyatı için önemli bir temel teşkil etmektedir ve kenobitik (cemaat) yaşamın Batı manastırlarında uygulanmaya başlamasından bu yana Batı manastırlarının gündelik programlarının temel bir unsuru haline gelmiştir. Bu okuma türünün uygulanma şekli Orta Çağ boyunca çok az değişiklik gösterse de önemi her dönemde aynı şekilde anlaşılmamıştır. *Lectio*'ya yönelik yaklaşımları doğru anlamak için *lectio divina*'yı, sadece manevi okuma ile Tanrı'ya adanmışlığın bir tutulması olarak görmemek gerekmektedir.

Dualı bir yaşam ve Tanrı ile bir olma düşüncesi daima manastır yaşamının amacı olarak kabul edilirken, bu hedefe yönelik manevi gelişim, XI ve 12. yüzyıllara kadar sistematik bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu nedenle, manastır yazarları, ruhsal yaşamı analiz etmeye ve ruhun birkaç farklı aşamadan geçerek ilerlemesi için yeni yöntemler geliştirmeye başlamışlardır. Bu analizler bağlamında, *lectio*'ya, hem kendi başına hem de sesli dua, meditasyon, iyi işler ve tefekkür gibi diğer uygulamalarla ilişkili olarak manevi yükselişin bir aracı olarak yeni bir anlam yüklenmiştir. *Lectio divina*, genellikle Tanrı'ya adanmışlığın bir tezahürü olarak kutsal yazıların ve onun yorumlarını içeren yazıların özel bir amaçla okunmasını, hem entelektüel hem de duygusal bir manevi egzersiz olarak tanımlamıştır. Buradaki temel amaç, manevi bir yaşam süren kişiyi inancın gizemlerinde eğitmeye çalışmak, onu duaya hazırlamak, onun ahlakının olumlu yönde değişmesini sağlamak ve en nihayetinde Tanrı ile tefekkür birliğine ulaşmaktır. Bu durum, sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin de etkisiyle, bireysel okumaya verilen önemin de zamanla artmasıyla desteklenmiştir. Bunun neticesinde *lectio divina*, gerçekten mükemmel bir manastır ruhani egzersizi olarak görülmeye başlanmıştır ve XI-12. yüzyıllar arasında bu uygulamanın bir bilgi alanında ustalaşmaktan ziyade, Tanrı ile kişisel birliktelik arayışında olan keşiş için “bir tür meditasyon okuması” olarak anlaşıldığı görülecektir.

1. Lectio Divina Terimi ve Tarihsel Gelişimi

Lectio divina, literal anlamda “ilahi okuma” anlamına gelmekte, ancak genellikle *ruhsal veya manevi okuma* olarak anlaşılmaktadır. Erken dönem için *sacra pagina*¹ ile eşdeğer olan *lectio divina* ifadesi çoğu kez, Kutsal Yazılar’ın veya Kilise Babalarının yazılarının *kutsal bir okumasını* ya da metin üzerinde dua ederek düşünmeyi ve tefekkürü gerektiren diğer manevi yazıları ifade etmektedir. Aynı zamanda bu ifade, Kutsal Yazılar aracılığıyla dua ederek Tanrı’nın kişisel sözünü iştmenin ve O’nunla bağlantı kurmanın da bir yolu olarak görülmüştür. 12. yüzyıl yorumcuları, *lectio* teriminin gramer analizi üzerinde durmuşlar ve *legere* kelimesinin *toplamak ve bir araya getirmek* anlamına gelen orijinal anlamından hareketle bu kelimeyi, *gözün bir sayfayı gözden geçirmesi* ve *ondan önemli olanı toplamasını sağlamak* şeklinde yorumlamışlar, buradan hareketle de *lectio divina* eylemini bir nevi arılar gibi İncil’in farklı bölümlerinden *gerçeğin özünü* toplama faaliyeti olarak görmüşlerdir.² Tanrı ile konuşma ve onunla bir olma olarak anlaşılan *Lectio divina*’nın bu anlamına Yeni Ahit’te birden çok pasajda rastlamak mümkündür:

"Dileyin, size verilecek; arayın, bulacaksınız; kapıyı çalın, size açılacaktır."³ "Tanrı'nın sözü diri ve etkilidir, iki ağızlı kılıçtan daha keskindir. Canla ruhu, ilikle eklemeleri birbirinden ayırarak kadar derinlere işler; yüreğin düşüncelerini, amaçlarını yargılar."⁴ "Kutsal Yazılar'ın tümü Tanrı esinlemesidir ve öğretmek, azarlamak, yola getirmek, doğruluk konusunda eğitmek için yararlıdır."⁵ "Demek ki iman, haberi duymakla, duymak da Mesih'le ilgili sözün yayılmasıyla olur."⁶

Kutsal Kitap'ta geçen bu ifadelerle göre *lectio divina*, metindeki manevi anlamı aramak, kalbin düşüncelerini iyi ve kötü olarak ayırmak için bir araçtır. Bu nedenle *lectio divina* uygulaması Tanrı sözünün okuyucunun kalbinin derinliklerindeki düşüncelerini ortaya çıkaracak bir eylem olarak görülmüştür. Kutsal yazılarda yer alan herhangi bir gerçeğin doğrudan Tanrı tarafından verildiği belirtilerek *lectio divina*’nın, okuyucunun hem dünyevi hem de manevi hayatına yön veren bir eylem olduğu vurgulanmıştır.

Manastırda hem ayin esnasında yapılan okumalar hem de manastırın gündelik takvimi içerisinde bir yeri olan *lectio*, keşişi Tanrı ile birlikteliğe götüren ayrıcalıklı bir araçtır. *Lectio*, Tanrı'nın Söz aracılığıyla açıklanan bilgeliğinde keşişin gelişmesi için Kutsal Yazılar'ın ruhsal anlamını ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu nedenle, *lectionun* dayandığı kutsal metin yorumu, Söz üzerine yapılan ne bilimsel ne tarihsel-eleştirel ne de modern anlamdaki akademik teolojik kavrayışı hedeflemektedir. Nitekim keşiş, entelektüel olarak bilgilenmek veya aydınlanmak için *lectio divina* ile uğraşmaz. Ancak, metnin bir okuyucunun sorularını yanıtlayacağı mertebeye ulaşabilmesi için, okuma düzenli olarak yapılmalıdır. Bununla ilgili olarak Ioannes Cassianus (öl. 435): “Ancak bu çalışma sayesinde ruhumuzun yenilenmesi büyüdükçe, Kutsal Kitap da yeni bir yüz kazanmaya başlayacak ve büyümemizle birlikte daha kutsal anlamların güzelliği de bir şekilde büyüyecektir” demektedir.⁷

Lectio divina’nın geçmişi, kökleri Yahudiliğe dayanan erken dönem Hıristiyan kilisesinin ilk günlerine kadar gitmektedir. Nitekim Yahudilerin Tevrat metinlerine dair her zaman metni okuma ve anlamaya yönelik iki tür yaklaşımı olduğu bilinmektedir. Bunlardan ilki analitik ve metnin tek nesnel, gerçek anlamının keşfedilmeye çalışıldığı literal okuma yöntemi, ikincisi ise daha derin ve kişisel ruhsal anlamı aradığı için görece öznal bir yaklaşımın takip edildiği ve ilk kez İskenderiyeli Philo (öl. 50) tarafından Yahudi kutsal kitabına uygulanan alegorik okuma yöntemidir.⁸ İlk dönem Hıristiyanlarının *lectio divina*’yı geliştirdikleri ve üzerine bina

¹ *Sacra pagina* ya da *lectio sacra*, Kutsal Yazılar’ın metninin kastedildiği yazıları ifade etmektedir. Orta Çağ’da yorumcunun, dilbilgisi, retorik, diyalektik ve felsefe araçlarını kullandığı Kutsal Yazı çalışmalarını da tanımlayan bir anlamda kullanılmıştır. Jerome (Hieronymus ö. 420), Ambrosius (ö. 397) ve diğer IV. ve V. yüzyıl patristik otoritelerinin yazılarında bu ifadeyi kullandıkları bilinmektedir. P. De Letter - W. J. Hill, “Theology, History Of”, *The New Catholic Encyclopedia*, 2nd Edition, ed. Berard L. Marthaler (Detroit : Washington, D.C: Gale Research Inc, 2002), 13/904; Mariano Magrassi, *Praying the Bible: An Introduction to Lectio Divina* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), 15.

² Kelimenin etimolojisi ve diğer tartışmalar için bk. Ambrose Wathen, “Monastic Lectio: Some Clues from Terminology”, *Monastic Studies* 12 (1976), 207-216.

³ Luk.11:9.

⁴ İbr.4:12.

⁵ 2Ti.3:16.

⁶ Rom.10:17.

⁷ John Cassian, “Conferences (Collationes)”, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, çev. Edgar C.S. Gibson, ed. Philip Schaff (The Newman Press, 1997), 11/böl. 14:11-1.

⁸ Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge University Press, 1995), 63; Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 111-124.

ettikleri sistem alegorik okuma yöntemidir. Bu yöntemi III. yüzyılda geliştiren Origenes (öl. 253), Kutsal Yazılar'a Tanrı'dan kişisel bir mesaj bulmak amacıyla yaklaşmanın gerekli olduğunu söylemek için $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\eta$ (thea anagnosis-ilahi okuma) ifadesini kullanmıştır.⁹ Bu nedenle, *lectio* terimi, *kutsal sayfalar*'daki kelimelerin sadece zihinsel bir kavrayışı olarak değil, daha ziyade vahyedilen gerçeği ilan eden Tanrı'yı *dinleme* ve gerçekten O'nu *duyma* aracı olarak anlaşılmalıdır.¹⁰

Batılı keşişlerin kenobitik yaşamında ise keşişin yaşamını Tanrı'nın hizmetine odaklamak için, tümü kurallar tarafından belirlenen günlük programın içindeki konumu nedeniyle *lectio*, daha çok *divina*, yani manevi okuma anlamına gelmektedir. Nitekim keşişler *lectio divinaya* ve kurallarda belirtilen diğer tüm faaliyetlere kutsal bir itaatle bağlı oldukları için bu tür egzersizler de kutsal kabul edilmiştir. 12. yüzyıla gelindiğinde ise dönemin manastır yazarları, *lectio*'nun amacını kendilerinden önceki yazarlardan daha fazla vurgulamışlardır. Bu yazarlar *lectio*'nun aşamalarını sistematik hale getiren ve ileride detaylı olarak değinilecek olan, Şartrö Tarikatı'ndan¹¹ 2. Guigo'yu takip ederek, genellikle *lectio*'yu Cennet merdiveninin ilk basamağı olarak görmüşlerdir.¹²

Özetle *Lectio divina*, Hıristiyan dünyasında öncelikle Doğu'da Çöl Babaları tarafından *Tanrı Sözü*'nün dua ve okuma hayatının temeli haline getirilmesi ve bundan kısa bir süre sonra da Aziz Benedikt tarafından Batı manastırcılığının merkezi konumuna getirilmesiyle daha popüler bir hüviyete bürünmüştür. 2. Vatikan Konsili'nden sonra¹³ özellikle 2. Vatikan Konsili'nde kabul edilen *Dei Verbum*'da (İlahi Vahiy Hakkında Yasa) Kilise ve Tanrı'nın *Sözünün* ayrılmaz bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğunun vurgulandığı, Tanrı'nın *Sözünün* öneminin yeniden değerlendirildiği ve buradan hareketle *lectio divinaya* olan ilgilinin daha da arttığı görülmektedir. Her ne kadar reformasyon ile birlikte Kutsal Kitap'ın Protestanlar tarafından tek otorite olarak kabul edildiği ve onların da bu düşünce etrafında bir *lectio divina* kültürü benimsedikleri bilirse de, *lectio divina* günümüze kadar öncelikle manastır maneviyatıyla ilişkilendirilmiştir.¹⁴

2. Çöl Babaları ve Lectio Divina

Manastır kaynaklarında ifade edilen okuma ile ilgili görüşleri değerlendirmek ve bunların 12. yüzyıla kadar olan gelişiminin izini sürmek *lectio divina*'yı daha iyi anlamak adına önemlidir. Hıristiyan manastırcılığının ilk dönemleri olarak kabul edilen III. ve IV. yüzyıllarda bir keşiş, şehirden ve dünyadan ayrılıp çöle çekilen biri olarak görülmektedir. Temelde, dünyadan el etek çekilmesiyle, dünyevi her şeyin de terk edildiği, tamamıyla Tanrı ile birlikteliğin hedeflendiği yeni bir hayat öngörülmektedir. Ancak, çöle çekilen keşişin geride bıraktığı dünya, Mesih'in bilgeliğinin ve Kutsal Kitap'ta öğretilen erdemlerin karşılaştırıldığı birtakım laik öğrenme ve değerleri de bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim bu bağlamda Kilise Babalarının laik öğrenme araçlarının (retorik, mantık, gramer, edebiyat) birçoğunu bünyesinde barındıran pagan edebiyatına karşı tutumlarında kararsız olduklarını görmek mümkündür. Örneğin Origenes, Tertullianus (öl. 225), Jerome (öl. 420) ve Augustinus (öl. 430) dâhil olmak üzere birçok etkili Hıristiyan Kilise Babasının Mesih'in mesajını yaymak için dilbilgisi ve retorik gibi seküler alanlarda eğitim gördüğü bilinmektedir. Babalardan bazılarının, pagan klasiklerinin incelenmesinin görece belli bir değere sahip olduğunu kabul etmeye meyilli oldukları da görülmektedir.¹⁵ Nitekim onlara göre neticede tüm gerçeklerin ve doğruların Tanrı'dan geldiği kabul

⁹ "Ve kendinizi ilahi okumaya adanmış zaman, doğrulukla ve Tanrı'ya sıkı sıkıya bağlı bir inançla, ilahi sözlerin insanların çoğundan gizlenen anlamını arayın." Origenes, *Epistula ad Gregorium*, 4, *Saint Gregory Thaumaturgus Life and Works* (The Fathers of the Church, Volume 98), çev. Michael Slusser (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1998); Raymond Studzinski, *Reading To Live: The Evolving Practice of Lectio Divina* (Trappist, Ky. : Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2009), 55.

¹⁰ Studzinski, *Reading To Live*, 178-179.

¹¹ Şartrö Tarikatı (L'Ordre des Chartreux), Fransa'nın Grenoble şehrinde 1084 yılında Aziz Bruno (ö. 1101) tarafından kurulmuştur. Bu tarikat Benedikt Kurallarını takip etmez; bunun yerine kendilerinin oluşturdukları kurallara göre yaşarlar. *Raymund Webster*, "The Carthusian Order", *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1911), 3/388.

¹² Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, çev. Edmund Colledge-James Walsh (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1981), 69.

¹³ "Dei verbum" (Erişim 18 Ocak 2022), böl. 25.

¹⁴ David G. Benner, *Opening to God* (Illinois: InterVarsity Press, 2010), 47-48.

¹⁵ Bu noktada pagan düşüncelere uzak durma hususunda değişim ve dönüşüm önem arz etmektedir. Örneğin Augustinus, "De doctrina christiana"nın ikinci kitabında, pagan klasiklerinin Kutsal Yazılar'ın nasıl daha mükemmel bir şekilde kavranmasına yardımcı olduğunu söylemektedir. Augustine, "On Christian Doctrine (De doctrina christiana)", *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890), 2/böl. II-42. Jerome, Roma'da belagat profesörü Magnus'a yazdığı bir mektupta, putperest yazarlardan faydalanılmasını önermektedir. Jerome, "Letter (Epistola)", *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*, ed. Philip Schaff (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887), 6/böl. 70. Tertullianus, henüz Hıristiyanlık Roma tarafından legal kabul edilmeden önce tam bir pagan dünya karşıtı

edilmektedir.¹⁶ Bununla birlikte erken dönemde, pagan eğitim okulları ile çöl yaşamı arasında ciddi bir kopukluğun olduğu da görülmektedir. Zira çöl manastır yaşamı, tatbik edildiği şekliyle, tamamıyla dünyayı ve dünyevi işleri arka plana atmaya gerektirmektedir. Bunun sebepleri arasında çöl keşişlerinin çoğunun, okumayı sadece yararsız değil, hatta zararlı olarak görmesi gösterilebilir; çünkü bu dönemde, ruh dağılmaya müsaitse okurken asıl görevi olan duadan uzaklaşabilir ve böylece disiplin ve sebat gerektiren uygulamaları ihmal edebilir, görüşü hâkimdir. Ayrıca Pavlus'un pagan edebiyatı ve felsefeye karşı tutumu da bu görüşü destekler niteliktedir.¹⁷

Çöl Babalarının sözleri/deyişleri (*Apophthegmata Patrum*) olarak bilinen yazılarda düzenli bir faaliyet olarak okumaktan pek söz edilmez. Buna göre, yalnızca içerdiği öğretiler ve ahlaki derslere aşına olmak için Kutsal Yazılar'ı belirli bir miktarda okumaya ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır.¹⁸ Ayrıca, *apophthegmata*lara bakıldığında Kutsal Kitap dışındaki kitapların çölde çok az yeri olduğu anlaşılır. Zira bunlar, genellikle keşişlerin geride bıraktığı maddi mülklerin ve dünyevi zevklerin bir parçası olarak görülmüştür.¹⁹ Ancak, okumaya karşı alınan bu tavrın manastır hayatının bireysel yaşamdan (eremitik) toplu halde yaşanan manastır yaşamına (kenobitik) geçildiğinde ciddi bir dönüşüme uğrayacağı görülmektedir.²⁰

3. Çölden Yerleşik Manastır Yaşamına Geçiş ve *Lectio Divina*

Lectio uygulanmasının yapılabilmesi için ideal koşulların mevcut olduğu özel bir mekân gerekmektedir. Bu sebeple V. yüzyıldan başlayarak, *lectio divina* öncelikle manastır hayatıyla ilişkilendirilmiştir. Nitekim cemaat halinde yaşayan bir keşişin ihtiyaçları, bireysel olarak çölde yaşayan bir keşişin ihtiyaçlarından çok daha farklı ve fazladır. Kenobitik manastır yaşamı, en başından beri, el emeğine, disipline ve toplu ibadete bağlı bir yaşam olarak kendini göstermektedir ve bu yüzden okuma da bu temel faaliyetler içerisinde yer almaktadır. Bununla birlikte bir diğer önemli nokta, bu tür manastır topluluklarının özelliği manevi bir lider veya kurucusu tarafından üyelerine verdiği direktifler veya üyeleri tarafından sorulan sorulara verilen cevaplar şeklinde gelişen, üyelerinin hayatlarını sistemleştirmek ve düzenlemek için oluşturulan yazılı bir kuralının bulunmasıdır. Nitekim normatif bir belgenin varlığı tüm sosyal organizasyonların karakteristik bir özelliğidir. Bu sebeple, okumaya daha fazla değer verilmesinin ve okumanın kenobitik manastır yaşamında artan rolünün, çöl keşişleri için mevcut olmayan bu kurallardan geldiği söylenebilir.

söyleme sahipken; Hıristiyanlık Roma'da legal olarak görülmeye başlandıktan sonra Tertullianus'un da söylemlerinin bu yönde şekillendiği ve pagan kaynakların Hıristiyanlığa dahil edildiği dikkate değer bir husustur. Bununla ilgili olarak Tertullianus'un, Hıristiyan öğrencilerin paganlara ait okullara devamının kaçınılmaz olduğunu kabul etmiştir. Tertullianus, "De idolatria (On idolatry)", *Ante-Nicene Fathers*, çev. S. Thelwall, ed. Alexander Roberts vd. (New York: Christian Literature Publishing Co., 1886), 3/böl. 10; Paul Lejay, "Latin Literature in the Church", *Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1908).

¹⁶ Cassian, "Conferences (Collationes)", 11/ böl. 2.

¹⁷ Lillian I. Larsen-Samuel Rubenson, *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia* (Cambridge University Press, 2018), 219-235. "Dikkatli olun! Mesih'e değil de, insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin." Kol.2:8.

¹⁸ Bununla ilgili olarak, Kıbrıs Piskoposu Epiphanius (ö. 403), Kutsal Yazılar'ı okumanın günaha karşı büyük bir koruma olduğunu kabul ederken, Kutsal Yazılar'ı okumamanın ise bir uçurum ve derin bir boşluk olduğu konusunda uyarılarda bulunmuştur. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, çev. Benedicta Ward (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1975), 58/ böl. 9-11.

¹⁹ *The Sayings of the Desert Fathers*, 42/ böl.12. Burada, bu dünyanın tüm lükslerinden vazgeçen keşişlerin maddi bir değere sahip oldukları için değerli bir mülk olan kitapların da terk ettikleri anlaşılmaktadır. Bu duruma başka bir örnek Phermeli Theodore'dur (ö. 408?). O da aynı amaç uğruna sahip olduğu kitapları satmış, karşılığında aldığı parayı fakirlere dağıtmıştır. *The Sayings of the Desert Fathers*, 73/ böl.1; John Wortley, *An Introduction to the Desert Fathers* (Cambridge, United Kingdom ; New York, NY: Cambridge University Press, 2019), 141.

²⁰ Kenobitik manastır yaşamının örneklerini Yahudilik'te de görmek mümkündür. Örneğin Therapeutae gibi mistik kökenli bir topluluğun kilise tarihçisi Eusebius (öl. 339) tarafından Hıristiyan bir oluşum olarak gösterilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Dursun Ali Aykıt, "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 0/23 (2013), 61-64.

Bununla birlikte, Pachomius (öl. 348), Basileios (öl. 379), Augustinus, *Regula Magistri*²¹ ve Benedikt gibi manastır yazarlarının yazmış oldukları tüm büyük manastır kuralları keşişler için günlük belirli bir okuma ve meditasyon zamanı sunmaktadır.²²

Hıristiyanlığın İmparatorluk tarafından tanınması (M.S. 313) ile sona eren zulüm dönemi sonrasında artık şehitliğe (martyrdom) gerek duyulmayan bir ortam oluştuğundan, ideal Hıristiyan tipolojisi oluşturmak için Hıristiyanlar arasında, inzivaya çekilmek ve keşişlik hayatı popüler hale gelmiştir. Çöl keşişleri dünyayla, bedenle ve şeytanla savaşmak için yalnızlığa kaçarken, kenobitik keşişlerinin baş düşmanları ise, itaatsizlik, huzursuzluk ve belki de en tipik manastır kusuru tembellik, manevi bir uyuşukluk veya kayıtsızlık anlamlarına gelen *acedia*dır.²³ Zira tembellik Hıristiyan geleneğinde en büyük günahlardan biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca manastırlarda keşişlerin bazı işlerle meşgul edilmesi gerektiği, aksi takdirde bu durumun birtakım problemlere yol açacağı öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Bu nedenle manastırlarda kefarete, el emeği ve okuma, ruhun bu tür hastalıklarının tedavisi olarak görülmektedir. Buna göre, *lectio* için ayrılan sürelerde, okuma yazma bilmeyenler boş kalmaları diye alternatif olarak bir el işine yönlendirilir: "Eğer bir kişi okuma ve eğitim hususunda tembellik ve isteksizlik yaparsa, boşta kalmaması için kendisine bir iş verilir."²⁴ Pachomius Kuralı'nda ise okuma yazma bilmemek söz konusu değildir. Bu konu hakkında Pachomius şöyle der:

"Bu kişi okuma yazma bilmiyorsa birinci, üçüncü ve altıncı saatlerde bu iş için görevlendirilmiş, ona okuma yazma öğretebilecek birine gidecek, onun önünde minnettarlıkla duracak ve çok dikkatli bir şekilde öğrenecektir. Daha sonra alfabe, heceler, fiiller ve isimler onun için yazılacak ve istemese bile okumaya mecbur edilecektir. Manastırda okumayı öğrenmeyen ve Kutsal Yazılar'dan bir şeyler ezberlemeyen hiç kimse olmayacaktır. Bu kişi, en azından Yeni Ahit ve Mezmurlar'ı ezberlemelidir."²⁵

Okunan metnin ezberlenmesine yönelik yapılan çalışmalar, manastırcılığın ilk yüzyıllarında elde birden çok nüsha halinde kitapların bulunmamasıyla açıklanabilecek bir uygulamadır. Bununla birlikte Pachomius'un, keşişlerin sadece inzivaya çekilip münzevi bir yaşam süren bireyler olarak kalmasını değil, aynı zamanda onların entelektüel birikime sahip olmalarını da hedeflediği anlaşılmaktadır.

4. Benedikt Kuralı ve Regula Magistri'de Lectio Divina

VI. yüzyıla gelindiğinde Aziz Benedikt, çöl manastırlarından gelen Doğu geleneğinin Batı şartlarına uygun olmayacağı düşüncesiyle manastır sistemi içerisinde birçok köklü değişiklik yapmıştır (yeme-içme, uyku, kılık-kıyafet vb.). Benedikt'in yaptığı bu değişikliklerde daha ılımlı bir manastır yaşamı sunduğu ve bu doğrultuda kendi kurallarını oluşturduğu bilinmektedir.

Benedikt'in yaşadığı dönemde *lectio divina*, manastır yaşamının ve ibadetlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Kuşkusuz bunda *Regula Magistri* ve Aziz Benedikt'in katkısı büyüktür. *Regula Magistri* keşişlerinin kutsal yazıları, ilk manastır literatürü ve kilise babalarının yazılarının okunması amacıyla günde üç²⁶, Aziz Benedikt'in kaleme aldığı Benedikt Kuralı ise yaklaşık günde dört saati *lectio divina*'ya ayırmıştır. Bu süre zarfı içerisinde yapılan okumalar sadece teoloji veya din dersi değil, aynı zamanda keşişin ruhsal gelişimine yönelik bir okuma sürecini de ifade etmektedir.

²¹ "Üstadın Kuralı". VI. yüzyılda İtalya'da yazıldığı düşünülen, yazarı anonim olan, aynı zamanda Benedikt Kuralı'nın da ana kaynaklarından biri olarak gösterilen bir manastır nizamnamesi. Detaylı bilgi için: Yasin Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2021), 245.

²² Basileios, *The Asketikon of St Basil the Great*, çev. Anna M. Silvas (Oxford: Oxford University Press, 2005); *The Rule of the Master*, çev. Luke Eberle OSB (Liturgical Press, 1977); Benedictus, RB 1980: *The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, ed. Timothy Fry (Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1981); Augustine, *The Monastic Rules (Ordo Monasterii)*, ed. Boniface Ramsey (Hyde Park, N.Y: New City Press, 2004); Pachomian Koinonia: II, *Pachomian Chronicles and Rules*, çev. Armand Veilleux OCSO (Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1981).

²³ Placide Deseille, "Acedia According to the Monastic Tradition", *Cistercian Studies Quarterly* 37/3 (2002); Andrew Crislip, "The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism", *The Harvard Theological Review* 98/2 (2005), 151-153; Cassianus, "Institutes", *Nicene and Post-Nicene Fathers-2*, ed. Philip Schaff (Edinburgh: T&T Clarke, 1994), böl. 10:2. Aziz Benedikt de tembelliği ruhun düşmanı olarak görür ve alışkanlık haline getirildiğinde keşişin cezalandırılması gerektiğini söyler. Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48.

²⁴ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48:23.

²⁵ Pachomian Koinonia, böl. Praecepta: 139-140; Duncan Robertson, *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading* (Liturgical Press, 2011), 91.

²⁶ *Regula Magistri*, böl. 50:16.

Lectio divina'ya ayrılan zaman miktarı mevsimlere ve bir manastır kuralından diğerine değişmektedir. Benedikt, *Lent*²⁷ döneminde okuma süresini daha da artırmıştır.²⁸ Bu nedenle Benedikt, *Lent*'in başlangıcında her keşişin kütüphaneden bir kitap almasını ve bu kitabın tamamının disiplinli bir şekilde bu amacı gözeterek okuması gerektiğini belirtmektedir.²⁹ Ayrıca, *Regula Magistri* ve Benedikt, Augustinus'un *Ordo Monasterii*'sinde ifade ettiğinden daha erken saatlere okumayı koymuşlardır.³⁰ Çünkü kış mevsiminde sabahları çalışmak için çok soğuk olacağından, *lectio* genellikle günün ilk ayın vakitlerinde (*Prime* ile *Terce* arasında, yaklaşık olarak 05:00-08:00 arası), yazın ise dördüncü ile altıncı saat (yaklaşık olarak 10:00-12:00) arasında yapılmaktadır.³¹ Burada dikkat çeken husus, Benedikt'in okuma ve çalışma eylemlerinin, mevsim şartlarını da göz önüne alarak günün en verimli saatlerinde yapılmasını sağlamasıdır. Bu düzenleme, pratik gerekçelerinin yanı sıra, keşişlerin kutsal yazılara dinlenmiş ve taze bir zihinle okumalarına imkân sağlaması açısından da önem teşkil etmektedir. Bu nedenle *lectio*, özellikle toplumun geri kalanının büyük oranda okuma ve yazma bilmediği bir dönemde, keşişlerin yaşamında önemli bir yere sahipti. Bununla ilgili olarak *Regula Magistri*, keşişlerin okumaya ayrılan vakitlerde, günlük ayınlar için gerekli olan Mezmurlar'dan bazı kısımları ezberleyeceklerine ve okuma yazma bilmeyen keşişlere de *lectio* zamanında okuma yazma öğretileceğine dikkat çekmektedir.³² Bu durum, manastır duvarlarının ardında yazılı metinlere gerçek bir değer verildiğini göstermektedir. Bu tutum ileride okuma eyleminin yanı sıra kopyalama faaliyetine dönüşerek manastırların bilginin muhafazasını sağlayan kurumlar haline gelmesinde önemli rol oynayacaktır. Erken dönem manastır kurucularının *lectio* uygulaması için sağladıkları bu ortamın, günlük manastır işleyişinin bir parçası ve disipline edici işlevinden daha öte bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır.

Regula Magistri'de okumanın birincil gerekçesinin aylıklıktan kaçınmak olduğu açıktır: "Gün içinde dinî görevler/ayınlar sona erdiğinde, Mezmurlar'ın okunmasına ara verildiği sürelerdeki zaman dilimlerinin aylıklıkla geçmesini istemiyoruz, çünkü kısa süreli aylıklık uzun vadeli bir kazanç getirmez."³³ Bu nedenle keşiş, zamanının geri kalanını okuyarak geçirmelidir. Hatta okunan metnin kutsal bir doğaya sahip olması önem arz etmesine rağmen *Regula Magistri*, ağızları kötü sözlere kapatabilecek ve günahattan uzaklaştırabilecek herhangi bir kitabın okunmasını da kabul etmektedir.³⁴ Benedikt de, *lectio*'ya daha fazla zaman ayırmasına rağmen, *Regula Magistri*'nin okuma gerekçesinin çok ötesine geçmemiştir. Nitekim Benedikt'e göre tembellik ruhun düşmanı olduğundan,³⁵ keşiş hiçbir zaman boş kalmayacak ve belirli bir süreyle daima okumaya ayıracaktır.

Lectio'nun manastır kurallarında vurgulanan önemli bir yönü de ciddiyettir. Günlük ayınlerde yapılan okumalarda ciddiyetsizliğe ve laubaliliğe asla taviz verilmemektedir. Örneğin Benedikt, ayınlerde yapılan okumalarda herhangi bir yetişkinin hata yapması durumunda bunun kefaletinin ödenmesini, bu hatayı yapan eğer bir çocuk ise onun fiziksel cezaya çarptırılması gerektiğini söylemektedir.³⁶ Bununla birlikte Benedikt'e göre, *lectio*'ya ayrılan vakitlerde bir ya da iki kıdemli keşişin okuma yapılırken manastırı denetlemek için görevlendirilmesi gerekmektedir. Bu kıdemli keşişlerin görevi, ilgisiz, boş zaman geçiren ya da boş konuşarak okumayı ihmal eden diğer keşişleri gözlemlemektir. Zira böyle yaparak ciddiyetsiz bir tutum sergileyen keşişlerin sadece kendilerine zarar vermeyecekleri, aynı zamanda başkalarını da rahatsız edecekleri düşünülmüştür. Eğer bu şekilde davranan bir keşiş tespit edilirse bir ya da iki kez uyarılmaktadır. Ancak, bu kişi eğer ıslah olmazsa, diğerlerine de ibret olması için kuralın hükmüne göre, kefalet, cemaatle birlikte yenilen yemekten ihraç, son çare olarak da fiziksel ceza ile cezalandırılmaktadır.³⁷

²⁷ İsa Mesih'in çölde 40 gün oruç tutarak geçirmesi anısına Hıristiyanların Paskalya öncesi 40 gün boyunca girdikleri bir tür oruç/perhiz dönemidir.

²⁸ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48.

²⁹ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48:15.

³⁰ Augustine, *Ordo Monasterii*, böl. 2.

³¹ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48:3-4. Zaman hesabı dönemin antik Roma saat hesaplamasına göre yapılmaktadır. Güzeldal, Aziz Benedikt ve Hıristiyan Manastır Yaşamı, 174.

³² *Regula Magistri*, böl. 50:12.

³³ *Regula Magistri*, böl. 50:1-2.

³⁴ *Regula Magistri*, böl. 50:28. "cuiusvis codicis lectio."

³⁵ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48:1. "otiositas inimica est animae."

³⁶ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 45; Yasin Güzeldal, "Erken Dönem Orta Çağ Hıristiyan Manastırlarında Bir Disiplin Aracı Olarak Fiziksel Ceza", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 218.

³⁷ Benedictus, *Regula Benedicti*, böl. 48:17-20. Pachomus, bu konu hakkında "Mezmun ya da dua okuma sırasında herhangi biri konuşur ya da gülerse, derhal kemerini bağlayacak ve boynu öne eğik ve elleri sarkacak şekilde sunağın önünde duracak ve manastırın amiri tarafından azarlanacaktır" demektedir. *Pachomian Koinonia*, böl. 8.

Görüldüğü üzere gerek *Regula Magistri* gerekse Benedikt Kuralı *lectio divina* günlük manastır işleyişi içerisinde önemli bir yer ayırmış, okumanın verimi arttırmak için günün en verimli zamanlarını seçmiş, okumayı ciddi bir eylem olarak kabul etmiş ve okumanın sistematik bir zemine oturtulmasını sağlamıştır.

5. *Lectio Divina*'nın İçeriği, Cassiodorus ve Pagan Klasik Eserler

Manastır hayatında okumanın yeri ve önemiyle ilgili temel konular ele alındıktan sonra üzerinde durulacak bir diğer önemli husus keşişlerin *lectio* için takip etmeleri gereken programla ilgilidir. Augustinus ve Benedikt'e göre *lectio divina*'nın başlıca amacı, Kutsal Kitap'ı ve kilise babalarının Kutsal Kitap yorumlarını okumaktır. Bu metinler dışında okunan eserler arasında azizlerin yaşamları, şehitlerin hayatları, Basileios, Cassianus'un *Enstitüleri (De Institutis Coenobiorum)* ve diğer Babaların eserleri bulunmaktadır. Ayrıca manastırlarda, kilise babalarının kaleme aldıkları metinlerde ve Kutsal Yazılar'da bulunan, metni anlamaya yönelik çeşitli anlam düzeylerinin anlaşılması için gerekli olan dilbilgisi ve diğer liberal sanatlar (*septem artes liberales*) alanlarında asgari bir eğitim verildiği de bilinmektedir.³⁸ Özellikle gramer üzerine temel eserler kaleme almış olan Donatus (ö. 354), Priscian (ö. 500), Quintilianus (ö. 100) gibi isimler ve birkaç klasik yazarın eserlerinin de bu listeye dâhil olduğu tahmin edilmektedir.³⁹

Lectio divina'nın ana kaynağı olarak görülen Kutsal Kitap metinleri, okunması ve anlaşılması bakımından okunan metinler arasında ilk sırada yer almaktadır. Bu amaç doğrultusunda Kutsal Kitap üzerine yapılan yorumlardan önemli ölçüde faydalanılmıştır. Buna göre, Origenes'ten bu yana takip edilen Orta Çağ Kutsal Kitap hermenötüğü, yorumun iki farklı şekilde yapılmasını öngörmektedir. Bunlardan ilki, Kutsal Yazılar'ın anlaşılması noktasında dilbilgisi ve tarihsel bilgi gerektiren literal veya tarihsel okumalar neticesinde ortaya çıkan anlam; diğeri ise sembolik bir okumayla ortaya çıkan manevi veya mistik bir anlamdır. Manevi anlam düzeyi de ayrıca üç kategoriye ayrılmıştır: alegorik (metnin lafzi anlamının yanı sıra bätını manası üzerinde durulan yorumlama şekli), ahlaki veya tropolojik (mecazi anlamların yorumlanması) ve anagojik (metnin en yüksek anlamı olarak görülen ve eskatolojik manalarının üzerinde durulduğu yorumlama şekli).⁴⁰ Cassianus, Konferanslar (*Collationes*) adlı eserinde Kutsal Yazılar'ın bu dörtlü okuma yönteminden bahseder ve doğru yorum yapabilmek için temel dil becerilerinin gerekli olmasına rağmen, derin manevi anlamların, öz disiplin yoluyla kalplerini arındırmış olanlar tarafından kavranabileceğini vurgular.⁴¹

VI. yüzyılın önemli dini figürlerinden biri olan Cassiodorus (ö. 585), Roma kültürünü sürdürmek için kurduğu ve *Vivarium* adını verdiği manastırında, okuma ve yazmaya verdiği önemle manastırlardaki *lectio divina*'nın gelişimine ciddi bir katkı yapmıştır.⁴² Cassiodorus öncelikle keşişler için ayrıntılı bir entelektüel çalışma programı olan *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (İlahi ve Laik Edebiyatın Yönergeleri) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserinde Roma'da bir ilahiyat okulu kurma planını anlatan Cassiodorus, gerçek doktrinini yayabilecek profesyonel öğretmenler (*professores doctores*) oluşturmak istediğinden bahsetmekte, ancak kendi zamanında bu iş için yeterli öğretmene sahip olamadığından, bunun yerine bir kütüphane ve onun içindekileri kullanmak için de bir tür rehber hazırlamayı tercih ettiğini söylemektedir.⁴³

Cassiodorus *Institutiones*'in birinci kitabında, halihazırda laik bir eğitim almış olanlar için sistematik, kendi rutininde devam eden bir teolojik formasyon müfredatının ana hatlarını vermektedir. Önerilen okumalardan, yeni başlayanlar ve daha ileri düzeydeki

³⁸ Bahsi geçen yedi özgür sanat şu şekildedir: Gramer, mantık ve retorik (trivium); aritmetik, geometri, müzik ve astronomi (quadrivium). Paul Abelson, *The Seven Liberal Arts, a Study in Mediaeval Culture* (New York, Teachers' College, Columbia Univ., 1906); Karl F. Morrison, *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages* (Indiana University Press, 1983), 36.

³⁹ Jean Leclercq, *The Love of Learning and The Desire for God: A Study of Monastic Culture* (New York: Fordham University Press, 1982), 14.

⁴⁰ Stephen A. Barney, "Allegory", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph Reese Strayer (New York: Charles Scribner's Sons, 1982), 1/180; Joseph A. Mazzeo, "Allegorical Interpretation and History", *Comparative Literature* 30/1 (1978), 1-21; Muhammet Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitap-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 183-213. Teolojik hermenötik ile alakalı detaylı bilgi için bk. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (Alfa Yayınları, 2000).

⁴¹ Cassian, "Conferences (Collationes)", c. 11, böl. 10:11; 14:8.

⁴² Cassiodorus, birçok el yazmasını toplamış ve keşişlerine, içlerinde hem pagan hem de Hıristiyan yazarların eserleri bulunan bu yazmaların kopyalamalarını emrederek birçok antik metnin korunmasına katkıda bulunmuştur. Onun bu tutumu manastır geleneği içerisinde ilerleyen yüzyıllarda da etkisini sürdürecektir önemli bir yer edinmiştir. Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 196-198.

⁴³ Cassiodorus, "De Institutione Divinarum Litterarum", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 70/1106-1110; Cassiodore (Sénateur) vd., *The Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator ...: Being Documents of the Kingdom of the Ostrogoths in Italy ...* (Liverpool University Press, 1992), xlvii.

öğrenciler için yapılan çalışmaların neler oldukları görülebilmektedir. Bu okumalar arasında genellikle Kilise Babalarının eserlerinin yanı sıra, Aristoteles'in *Περὶ Ἑρμηνείας* (*Peri Hermeneias*-Yorum Üzerine) adlı eseri ile Vergilius gibi pagan kültüre ait kaynaklar da bulunmaktadır. Ayrıca Cassiodorus kitabında keşişlere, sağlıklarına nasıl bakacaklarını öğrenmeleri için Hipokrat ve Galen okumalarını da tavsiye eder.⁴⁴ İkinci kitap ise herhangi bir eğitim almamış olanlar için yedi liberal sanat üzerine kurulu yoğun bir eğitimden bahsetmektedir. Cassiodorus, metinlerin mevcudiyetini ve yayılmasını artırmak için Yunanca ve Latince eserlerin çevirisini ve el yazmalarının kopyalanmasını teşvik etmiş ve birçok İncil yorumu ve az sayıda dini olmayan eserin bulunduğu kütüphanesinin envanterini çıkarımıştır. Hatta Cassiodorus 92 yaşında, *scriptorium* (kitap çoğaltma yeri) çalışmaları için bir rehber olarak *De Orthographia* (Doğru Yazım Üzerine) adlı bir eser de kaleme almıştır.⁴⁵

Cassiodorus, liberal sanatlar hakkında yaygın olarak paylaşılan, yani liberal sanatların kökeninin kutsal yazılarda olduğu ve kutsal yazılar bağlamında incelendiklerinde hakikatin hizmetinde kullanılacakları şeklindeki görüşü de desteklemektedir.⁴⁶ Başka bir deyişle, önceki nesillerden eğitilmiş Hıristiyanların kutsal yazıları anlamak için yararlı araçlar olarak gördüğü bu sanatları, erken Orta Çağ koşullarındaki Hıristiyanlar Kutsal Kitap'tan öğrenilecek şeyler olarak görmüşlerdir. Bu nedenle Cassiodorus'un *Institutiones* adlı eserinde sadece entelektüel ve akademik kaygılar gütmediği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Cassiodorus'un, *lectio divina*'ya Benedikt'ten çok daha entelektüel bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Çöl keşişleri gibi bazı istisnai kişilerin, insanların yardımı olmaksızın ilahî aydınlanma yoluyla kutsal yazıları anlayabilmiş olabileceklerini kabul etmesine rağmen, kişinin Tanrı'dan sürekli mucizeler isteyerek bunu yapmaması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Benedikt'in aksine, öğrenmeyi, metinlerin düzeltilmesini ve kutsal çalışmaların edebî yönünü de vurgulamaktadır. Bu nedenle Cassiodorus, yılmadan keşişlerini merak dolu bir dikkatle okumaya teşvik etmiştir.⁴⁸ Nitekim Cassiodorus için okumanın iki amacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki geleneksel dinî amaçtır, yani sonsuz yaşamı kazanmaktır (bu Benedikt için de geçerlidir); ikincisi ise iyi konuşmayı öğrenmektir. Ancak, onun seküler ve dini bilimlerin bir arada olduğu bir eğitim sistemi temelinde kurduğu manastır okulu kalıcı olamamış, bu süreci barbar (Lombardlar, M. S. VI. yüzyıl sonları) istilaları izlemiş ve Cassiodorus'un ilkeleri sadece bir proje olarak kalmıştır.⁴⁹

Kenobitik manastır hayatının kurumsal bir şekilde oluşmaya başladığı V. yüzyıl Batı Avrupa'sında Roma kültürünün izlerinin görülüyor olması oldukça tabiidir. Manastırda yaşayan keşişler üzerinde oldukça etkili olan bu kültürün kökeni, keşişin klasikler (edebiyat, gramer, felsefe) hakkındaki görüşlerini ve ondan ne şekilde yararlandıklarını öğrenmeye de yardımcı olması bakımından önem arz etmektedir.

Görünüşe göre, iyimser önyargılarına ve alegorik yöntemin kullanılmasına rağmen, klasiklere karşı çoğu keşiş hem güvensizlik hem de içten bir hayranlık arasında ikilemde kalmıştır. Bu kaynaklara olan güvensizliğin sebepleri arasında eserlerin bazen müstehcenlik veya sürekli olarak pagan mitolojisi içermesi gibi etkenler gösterilebilir. Bununla birlikte manastır hayatına adım atmadan önce keşişlerin genç yaşta keşfettikleri ve bizatihi çok fazla üne sahip olmuş metinlere karşı olan hayranlık da pagan metinlere karşı olumsuz tutum sergilenmesinin bir başka nedeni olarak görülmüştür. Bir diğer tehlike, bu metinlerin keşişleri yoldan çıkarabileceği noktasındadır. Örneğin Vergilius'un üslubunun mükemmelliği nedeniyle onun eserlerinin keşişlerin gözünde

⁴⁴ Cassiodorus, "De Institutione Divinarum Litterarum", 70/1106-1110; Dennis Howard Green, *Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800-1300* (Cambridge University Press, 1994), 41.

⁴⁵ Cassiodorus, "De Artibus Ac Disciplinis Liberalium Litterarum", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862); Cassiodorus, "De Orthographia", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862); Leclercq, *The Love of Learning and The Desire for God*, 20; John O. Ward, *Classical Rhetoric in the Middle Ages: The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300*, with Manuscript Survey to 1500 CE (BRILL, 2018), 218; Paul A. Olson, *The Journey to Wisdom: Self-Education in Patristic and Medieval Literature* (U of Nebraska Press, 1995), 142.

⁴⁶ Cassiodorus, "De Institutione Divinarum Litterarum", 70/1141, böl. 1:27.

⁴⁷ Cassiodorus, "De Institutione Divinarum Litterarum", 70/1141, böl. 1:28; Philip Timko, "Cassiodorus", *Encyclopedia of Monasticism* (London: Routledge, 2000), 250.

⁴⁸ Cassiodorus, "De Institutione Divinarum Litterarum", 70/1131, böl. 1:16-3. "Curiosa vobis intentione meditandi sunt"

⁴⁹ Cassiodorus, Antonios (ö. 356), Origenes, Jerome veya Cassianus gibi manastır geleneğinin bir parçası olmamış; daha çok izole bir figür olarak kalmış, asla bir model olarak önerilmemiş, hatta ismiyle bile anılmamıştır. Zira Vivarium bir tür "manastır okulu" dur. Bu manada çağdaş olarak kabul edilebilecek olan Aziz Benedikt'in manastırı ise sadece bir manastırdır. Onun da içerisinde bir okulu vardır, ancak bu okuldan asla detaylı olarak söz edilmez ve manastır idealini bu okul hiçbir şekilde değiştirmez veya etkilemez. Zira bu okul manastır idealin bir parçası değil, bu idealin gerçekleşmesinin bir parçasıdır. Bu nedenle Kutsal Kitap ve diğer dini eserlerin dışında kalan edebiyat külliyyatı sadece Tanrı arayışına götüren gerekli ve kabul edilmiş birer araçtır. Leclercq, *The Love of Learning and The Desire for God*, 21.

Kutsal Yazılar'ı gölgede bırakabileceği düşüncesi tehlikeli görülmüştür. Yani görüntülerin, fikirlerin, insan duygularının ve bunların ifade edildiği kelimelerin güzelliğinin; İncil'in tamamen içsel, doğaüstü ve ruhsal çekiciliğinden daha parlak görünmesi tehlikeli bulunmuştur. Bu nedenle bazı yazarlar, Jerome ve Augustinus'un yaptığı gibi, kendilerini Kutsal Kitap'ın bu kadar mütevazı bir üslupla yazılmasına gerekçeler sunmak zorunda hissetmişler ve bunun için, *Kutsal Kitap'ın güzelliği tamamen içtendir ve ilahi oluşundadır* diye ifade etmek durumunda kalmışlardır. Bu tür yazarlar, artık okumasalar da, bu metinleri gençliklerinde hatırlayacak ve alıntılacak kadar iyi özümstedikleri için, klasikler hakkında çok rahat bir şekilde kötü konuşabilmişlerdir. Örneğin, Karolenj (VIII ve IX. yüzyıl) döneminin önemli din adamlarından biri olan Flaccus Albinus Alcuin (öl. 804) bu konuda şöyle der: "Bu Tanrı adamı gençken, şimdi duymak istemediği ya da öğrencilerinin okumasını arzu etmediği eski filozofların kitaplarını ve Vergilius'un yalanlarını okumuştur."⁵⁰ Clairvaux'lu Bernard'a göre, sessizliğin bir kural olarak korunduğu *scriptorium*'da (yazı salonunda), pagan bir yazar tarafından yazılmış bir kitap isteyen keşiş, bir kitabı gösteren işareti (eller açık, avuçlar yukarı doğru) yapar, ancak buna ek olarak, bir kitaba dokunur ve kulağını kaşıyan bir köpeği taklit etmek için parmağını kulağına götürür.⁵¹ Bu durum karşısında Kutsal Yazılar'ın, fabllar ve hatalarla dolu pagan metinleriyle neden aynı yerde tutulduğuna dair sorulacak bir soruya ise manastır geleneğinde genellikle Pavlus'un şu sözleriyle cevap verilmiştir: "Büyük bir evde yalnız altın ve gümüş kaplar bulunmaz; tahta ve toprak kaplar da vardır. Kimi onurlu, kimi bayağı iş için kullanılır."⁵² Zira bu görüşü savunanlar ayrıca İsa Mesih'in: "Babamın evinde kalacak çok yer var"⁵³ dediğini aktarmakta ve orada her bir kimsenin kutsal olana eriştiği ölçüde mutlu olacağını söylemektedirler. Bu anlayışa göre, benzer şekilde pagan metinler de saf niyetlerle anlaşılırsa, birer terbiye kaynağı olarak görülebilir.⁵⁴

Manastır kütüphanelerinde yer alan bu klasik eserlerin sonraki yüzyıllara aktarılması şüphesiz *scriptorium* sayesinde olmuştur. Bu mekan, manastır topluluklarında el yazmalarını kopyalamakla uğraşan katiplerin kullanımı için ayrılmış bir tür yazı mekanı olarak kullanılmıştır. IV. yüzyıldan itibaren manastırlarda başlayan kopyalama faaliyetleri çerçevesinde, VI. yüzyıla kadar kopyalanan baskın metinler olarak kabul edilen Yunan ve Latin klasikleri, yerini manastır geleneğinin yükselişine paralel olarak Hıristiyan metinlerine bırakmıştır. Bunun bir sonucu olarak Yunan ve Latin edebiyatının klasikleri manastırların kütüphane raflarında ihmal edilmiştir. Bu ihmal, eski el yazmalarının normalde olduğundan daha hızlı çürümeye neden olmuştur. Hatta bazı pagan el yazmaları, yüksek parşömen maliyeti nedeniyle, İncil kopyalarını yazmak için *palimpsest* işlemi uygulanarak yeniden kullanılmıştır.⁵⁵ Antik çağdan kalma çoğu el yazması bu ve diğer doğal sebeplerden dolayı günümüze ulaşamamıştır. El yazmaları, klasik bir canlanmanın gerçekleştiği VIII. yüzyılın ortalarından IX. yüzyılın başlarına kadar, yalnızca üzerine yazıldıkları papirüsün veya parşömenin dayanıklılığı ile Kutsal Roma İmparatoru Charlemagne'nin (öl. 814) imparatorluk genelindeki manastırlardaki öğrenme ruhunu yeniden canlandırdığı Karolenj Reformu sayesinde hayatta kalmış, günümüze kadar gelebilmiştir.⁵⁶

6. *Lectio Divina*'nın Uygulanış Şekli ve 2. Guigo'nun Merdiveni

Esasen sözlü-işitsel bir deneyim olmaktan ziyade Benedikt'in *lectio*yu günlük manastır işleyişinin içine dahil etmesi ile birlikte giderek daha çok kalbin metinle ve metin aracılığıyla Tanrı ile içsel bir diyalogu haline gelen *lectio divina*, manastır geleneğinin gelişmesiyle daha sistematik bir hale getirilmiştir. Bu dinamiğin klasik formülasyonu, Şartrö Tarikatı'na mensup 2.

⁵⁰ William Birney, "Did The Monks Preserve The Latin Classics?", *The Monist* 15/1 (1905), 99; Leila Avrin, *Scribes, Script, and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (American Library Association, 2010), 209.

⁵¹ Marquard Herrgott, *Vetus Disciplina Monastica, seu collectio auctorum Ordinis S. Benedicti maximam partem ineditorum, qui ante sexcentos fere annos per Italiam, Galliam atque Germaniam de monastica disciplina tractarunt* (Parisii: Caroli Osmont, 1726), 172.

⁵² 2Ti.2:20. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009).

⁵³ Yu.14:2.

⁵⁴ Leclercq, *The Love of Learning and The Desire for God*, 125; Brown, *The Rise of Western Christendom*, 477; Ronald G. Witt, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy* (Cambridge University Press, 2012), 31.

⁵⁵ Eski mürekkep ya yıkanır ya da daha yaygın olarak yapıldığı şekliyle kazınır yeni bir metin oluşturmak için üzerine yazılır. Yapılan bu işleme "palimpsest" denir. En meşhur palimpsest metinler arasında Cicero'nun, *De re publica* adlı eseri ve Arşimet'in parşömenleri gösterilmektedir. "The Archimedes Palimpsest" (Erişim 01 Şubat 2022). Bernhard Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne* (Cambridge University Press, 2007), 136.

⁵⁶ Johannes Fried, *Charlemagne* (Harvard University Press, 2016), 241; M. C. Howatson (ed.), *The Oxford Companion to Classical Literature* (OUP Oxford, 2013), 556. Lister M. Matheson, *Icons of the Middle Ages: Rulers, Writers, Rebels, and Saints* (ABC-CLIO, 2012), 170; Paul Smeyers-Marc Depaepe, *Production, Presentation and Acceleration of Educational Research: Could Less Be More?* (Springer Nature, 2021), 36.

Guigo (ö. 1188/1193?) tarafından oluşturulmuştur. Buna göre *lectio divina* şu dört aşamadan müteşekkildir: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*; okuma, meditasyon, dua, tefekkür.⁵⁷

Okumanın ilk adımı, Benedikt ve diğer manastır yazarlarının çoğunun da önerdiği gibi Kutsal Yazılar'ı okumaktır (*lectio*). Bu okuma sayesinde, kişiyi daha üst düzey bir idrak seviyesine ulaştıracak bir süreç başlamış olur. Metin ilk kez okunduğunda hemen ona anlam verilmeye çalışılmaz. Öncelikle okunan metnin üzerine bir süre düşünüp Kutsal Ruh'un, okuyan kişinin zihnini aydınlatması beklenir. Zira *lectio divina* bağlamında, kutsal yazıların okuyucunun ruhsal düzeyine bağlı olarak erişilebilecek birçok anlamı olduğu varsayılır.⁵⁸ Buna göre okuyucu ilk olarak metnin literal anlamını anlar, zaman geçtikçe ve maneviyatı geliştikçe ahlaki ve anagojik anlamları da anlayabilir.⁵⁹

İkinci adım, okunan metin üzerine meditasyon yapmaktır (*meditatio*). Meditasyon yapabilmek için okunan yerler farklı açılardan düşünülür. Burada okuyucu, dikkatini metnin analizine değil, zihnini açık tutup okuduğu yerlerle ilgili kendisine bir anlam ilham etmesi için Kutsal Ruh'a yoğunlaşır.⁶⁰ Bu nedenle *meditatio* sadece zihinsel bir faaliyet olarak kabul edilmemekte, aynı zamanda kalbi de meşgul eden bir uygulama olarak görülmektedir. Zira meditasyonun, zihni ve kalbi birleştiren bir eylem olduğu düşünülmektedir.

Klasik kullanımda olduğu gibi, erken dönem manastır kurallarında da *meditatio* esas olarak, ezberleme ve tekrar etme anlamlarına da gelmektedir.⁶¹ Nitekim insan deneyimi, bir şeyin "kalpten" bir kez öğrenildiğinde, ekstrasdan herhangi bir zihin çabası gerektirmeden onu hafızadan okumanın kolay olduğunu göstermektedir. Bu nedenle meditasyon, dudaklar tarafından telaffuz edilen sözcükleri kalbin dil aracılığıyla eyleme dönüştürdüğü bir manevi egzersiz olarak da görülebilir.⁶²

Üçüncü adım olan *oratio* (dua), geleneksel olarak *lectio*'dan alınan ilhama içten bir yanıt olarak yorumlanmıştır. Yani ilahî sesi duyduktan sonra okuyucu, özgürce, kendiliğinden bir cevap verir. Tanrı'nın sözünü okuyup onun üzerine meditasyon yaptıktan sonra, kalp bundan etkilenir ve irade harekete geçer.⁶³ *Oratio*, ruhun bu heyecanına verilen bir yanıt olarak yorumlanmaktadır. Bu tür bir yanıtın alabileceği birçok biçim vardır. Genellikle bu, sözlü olarak ifade edilen dua şeklinde bir yanıt olabileceği gibi aynı zamanda tapınmada secdeye varmak, bir mum yakmak şeklinde de olabilir.⁶⁴

Oratio basamağı da gerçekleştikten sonra son adım olan *contemplatio* (tefekkür) ile *lectio* sürecinin zirvesine ulaşılır. Tanrı'nın bu şekilde deneyimlenmesi, sadece sadık okuyuculara bahsedilmiş olan bir tür armağan olarak görülür. Guigo için tefekkür "yoğun bir duygusal deneyimdir" ve kişi sanki "tamamen manevi bir hüviyete bürünür."⁶⁵ Katolik Kilisesi ilmihi de tefekkürü "sessizlik, görünen dünyanın sembolü, sessiz sevgi" olarak tanımlamaktadır.⁶⁶

Guigo, eserinin bazı kısımlarında dört aşamalı okuma sürecinin özetini farklı betimlemelerle ifade etmektedir. Örneğin *lectio*'yu bir ziyafete benzeterek şöyle der: "Okumak, sanki yiyeceği bütün olarak ağza koyar, meditasyon onu çiğner ve parçalara ayırır, dua lezzetini alır, tefekkür sevindiren ve mutlu eden tatlılığın ta kendisidir."⁶⁷ Bir metni okumak ve anlamakla ilgili Guigo'nun dile getirdiği bu metafor diğer manastır yazarları tarafından da benimsenmiştir. Bu nedenle Kutsal Kitap'ın sözlerini tatma ve tadına bakmaya dair tüm metaforlar, dudakları ve ağızları ile okuyan insanlara doğal gelir. Bununla ilgili olarak verilen okuma tavsiyeleri

⁵⁷ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 68.

⁵⁸ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 68. Michael Casey, "Art of Lectio Divina", *The Benedictine Handbook*, ed. Anthony Maret-Crosby (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003), 107.

⁵⁹ Benner, *Opening to God*, 51; Robertson, *Lectio Divina*, 46.

⁶⁰ Michael Casey, "Art of Lectio Divina", 111.

⁶¹ Robertson, *Lectio Divina*, xiv.

⁶² Metinlerin ezberlenmesine yönelik *meditatio* erken dönem keşişlerinin daha sık başvurduğu bir yöntem olmuştur. Ancak daha sonra, kitaplar daha erişilebilir ve daha okunaklı hale geldikçe ezberleme ihtiyacı da azalmıştır. Robertson, *Lectio Divina*, 27.

⁶³ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 79.

⁶⁴ Benner, *Opening to God*, 54.

⁶⁵ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 74; Studzinski, *Reading To Live*, 237.

⁶⁶ "Catechism of the Catholic Church-Contemplative Prayer" (Erişim 02 Şubat 2022), böl. 2717.

⁶⁷ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 69.

Mezurlar'da şu şekilde kendine yer bulur: "Tadin da görün, Rab ne iyidir."⁶⁸ Aynı metaforu 12. yüzyılın diğer yazarlarında da görmek mümkündür. Canterbury'li Anselmus (ö.1109), *Meditationes et orationes* (Meditasyonlar ve Dualar) adlı eserinde okuyucusunu "kurtarıcımızın tanrılığını tatmaya... onun sözlerinin peteğini yemeye" teşvik eder.⁶⁹ Aziz Bernard ise Kutsal Yazılar'ı okumasından şu şekilde bahseder: "Onu tatlı bir şekilde derin derin düşünüyorum ve ruhum onunla doluyor."⁷⁰

Guigo bir adım daha da ileri giderek okuma sürecinin basamaklarını kişinin ruhsal yaşamının aşamalarıyla ilişkilendirir. Bu dört basamağın ilkinin yeni başlayanlar, ikincisini ustalar, üçüncüsünü adanmışlar ve dördüncüsünü de kutsanmışlar olarak adlandırır. Yeni başlayanlar, bir tür dışsal duyuların bir alıştırmaya olan okumanın ilk aşamasında olanlardır. Bunlar daha çok, metne hakimiyet yoluyla meditasyon için bir temel oluşturmakla ilgilendirir. Uzmanlar, metin içinde hazine "kazan" ve okuyucuyu dua etmeye yönlendiren meditasyonla meşgul olurlar. Manevi gelişimin üçüncü seviyesindeki adanmışlar, kendilerini dua ile hemhal ederler ve nihayet kutsananlar da tefekkür ile ilgilendirirler.⁷¹

Görüldüğü üzere 12. yüzyıl manastır ortamında *lectio* geleneği, bu pratiği daha da fazla detaylandırma ve geliştirme çabalarıyla desteklenmiştir. Bu dönemin bir diğer önemli manastır yazarlarından ve dini figürlerinden biri olan Clairvaux'lu Bernard da *lectio*'yu zenginleştirmek için kendi görüşlerini patristik geleneğin öğretilerinin üzerine inşa etmiştir. Bernard, kişisel reform ve *lectio* aracılığıyla Tanrı'ya dönüş sürecinde duygusallığın rolüne açık bir şekilde dikkat çekmiştir. Ona göre Tanrı'nın sözü, manevi dönüşüm yoluyla, üstesinden gelinmesi gereken karanlık ve günahlı alanları aydınlatır. Kutsal Kitap da bu sürece rehberlik eder.⁷² Bernard için okumak entelektüel bir faaliyetin ötesinde bir anlam ifade ettiğinden, Kutsal Yazılar'ın da bu sebeple insanlar tarafından özümzeneceğini düşünmektedir. Guigo'da olduğu gibi Bernard da Kutsal Kitap okumalarını metaforik bir dille anlatmayı tercih etmiştir. Bununla ilgili olarak sık sık Kutsal Yazılar'la temas yoluyla Tanrı'yı "tatmaktan" bahseder ve şöyle der: "Ruh, kendini Kutsal Yazılar ve yasa üzerinde derin düşünmeye verir. Sonra, kalbin damak ve boğazıyla tat almaya başlar ve zengin tefekkür şarabıyla az da olsa tatlandırır, bunun üzerine peygamberle birlikte özgürce şöyle diyebilir: "Ne tatlı geliyor verdiğin sözler damağıma, baldan tatlı geliyor ağzıma!"⁷³

Sonuç

Manastır yaşamı, ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren daima ruhun Tanrı ile birleşmesini nihai hedef olarak görmüştür. İlk olarak Benedikt döneminde manastır programına el emeği ve kefarete görevlerine bağlı olarak girmiş olan *lectio divina*'nın zamanla değer kazanmaya başladığı görülmektedir. Gerek çöl keşişleri gerekse kenobitik manastır yaşamının başlamasından itibaren *Tanrı ile bir olma* hedefine ulaşmanın yolları farklı olmuş olsa da, 12. yüzyıla gelindiğinde bir tür manevi yükseliş şemasının kaçınılmaz olarak *lectio divina*'nın önemli bir adımı olarak bu konuya dahil edildiği açıktır. Kutsal olan bir okuma, Tanrı'nın sözünün disiplinli bir şekilde okunmasına, bu söze duayla yanıt verilmesine ve keşişin tefekkür birliğine erişme niyetine odaklanmaktadır.

Çöl keşişleri asketik yaşamın en temel kurallarından biri olan *dünyevi uğraşlarla ilişkilendirilen her şeyi geride bırakma* prensibine kitapları da dâhil ettikleri için bu dönemde genellikle *lectio divina*'nın Kutsal Kitap'la sınırlandırıldığı ve bu sebeple okuma yazma kültürünün çok zayıf olduğu görülmüştür. Ancak, Kutsal Kitap dışındaki metinlerin okunması, yerleşik manastır kültürüne geçişle birlikte keşişler tarafından artık geride bıraktıkları dünyevi zevklerin bir parçası olarak değil, zihni Kutsal Kitap'ın sözlerine odaklayan nesnelere olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun sonucu olarak bu metinlerin dünyevi zevklerden bir kopuş ve zihnin Tanrı'nın işlerine olan bağlılığını mümkün kıldığı görülmüştür.

⁶⁸ Mez.34:8

⁶⁹ Liber precum : in quo variae et multae egregiae preces ex operibus SS. Patrum desumptae continenter ad usum cleri tum regularis tum secularis ... (Lutetiae [i.e. Paris, France] : L. Vives, 1857), 240, böl. 11. "Gusta Bonitatem redemptoris tui... mande favum verbum, surge plus quam mellitum saporem."

⁷⁰ Bernardus Claraevallensis Abbas, "Sermones In Cantica Cantorum", *Patrologia Latina*, ed. Jacques Paul Migne (Paris: J.P. Migne, 1862), 183/849, böl. 16:2. "Suaviter rumino ista, et replentur viscera mea."

⁷¹ Guigo, *Ladder of Monks and Twelve Meditations*, 80.

⁷² Bu konuda Bernard şöyle demektedir: "Gizemde saklı olan bilgelikten bahseden, ancak bunu bize tanıdık sözlerle söyleyen ve insan zihinlerimizi aydınlatırken bile sevgimizi Tanrı'da köklendiren Kutsal Yazı örneğini izleyelim." Bernardus Claraevallensis Abbas, "Sermones In Cantica Cantorum", 183/140, böl. 74:1-2.

⁷³ Mez.119:103. Maureen M. O'Brien (ed.), *Bernard of Clairvaux: The Parables & the Sentences*, çev. Michael Casey - Francis R. Swietek (Kalamazoo, Mich: Cistercian Pubns, 2000), 311-312.

Benedikt ve *Regula Magistri* tarafından günlük manastır programına dâhil edilen *lectio divina* pratiğinin manastır kültürüne kattığı en önemli kazanımlardan biri, halkın çoğunluğunun okuma yazma bilmediği bir dönemde günlük yaklaşık dört saatin okumaya ayrılması ve bunun neticesinde de bu uygulamanın yazma ve kopyalama faaliyetlerine ön ayak olmasıdır. Benedikt'in manastır idealinin başlıca hedefi olarak görmediği ve onu sadece manastır idealine ulaştıran bir araç olarak gördüğü yazma ve kopyalama faaliyetleri çağdaşı Cassiodorus tarafından aynı şekilde görülmemiştir. Cassiodorus'un, manastırını tamamen eğitim öğretim odaklı görmesi, gayesi Tanrı'ya ulaşmak olan manastır yaşamında Cassiodorus'un sisteminin uzun süreli varlığını sürdürmemesine neden olmuştur. Bununla birlikte manastırlarda Kutsal Kitap dışında okunan eserlerin seçimi de dikkat çekicidir. Özellikle pagan literatürüne ait eserlerin tercih edilmemesi ve bunun gerekçesi olarak okuyan kişinin kafasının karışacağından korkulmasının, Kutsal Kitap ve dini içerikli metinlere yoğunlaşılmasında önemli bir pay sahibi olduğu görülmektedir.

12. yüzyıla gelindiğinde *lectio divina* pratiğinin tamamen sistematik bir hale getirildiği görülmektedir. Bu noktada 2. Guigo'nun *lectio*'nun dört aşamasını akılda kalıcı bir şekilde kolay ve anlaşılır bir üslupla sık sık metaforik bir dil kullanarak anlatmasının büyük rolü olduğu görülmektedir. Nitekim Guigo'nun bu sınıflandırması, bugün bilinen şekliyle *lectio divina*'nın mistik geleneğini oluşturan dört adımı olarak kabul edilmektedir.

Lectio divina uygulamasında bahsi geçen etkileşimin gerçekleşmesinde muhakkak metnin orijinal diline (Latince veya Yunanca) hâkim olunmasının da önemli bir yeri olduğunu söylemekte fayda vardır. Manastırlarda verilen gramer ve retorik eğitiminin altında yatan ana sebep de budur. Her ne kadar Latince metin de (Vulgata) Yunanca metin de (Septuaginta) Kutsal Kitap'ın orijinal dilleri olmasa da erken dönem yazarları tarafından tercüme edilen ve yüzyıllardır ortak nüsha olarak kullanılan ve kilise tarafından da resmi olarak kabul edilen bu metinlere ayrı bir kutsiyet atfedilmiştir. Bu nedenle Kutsal Kitap'ı orijinal dilinden okuyamayan bir kimsenin, *lectio divina* yapması da beklenemez. O halde, sonuç itibarı ile manastır geleneğindeki *lectio* uygulamasının şu üç nedenden dolayı "*divina*" olarak kabul edilebileceğini söylemek mümkündür: Konusu, (okunan metin); metnin okunma biçimi, (metni anlamak ve özümsemek) ve son olarak da okumanın hedefi (Tanrı ile bir olmak).

Kaynakça

- A. Barney, Stephen. "Allegory". *Dictionary of the Middle Ages*. ed. Joseph Reese Strayer. C. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- Abelson, Paul. *The Seven Liberal Arts, a Study in Mediaeval Culture*. New York, Teachers' College, Columbia Univ., 1906.
- Augustine. "On Christian Doctrine (De doctrina christiana)". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. New York: The Christian Literature Publishing Co, 1890.
- Augustine. *The Monastic Rules (Ordo Monasterii)*. ed. Boniface Ramsey. Hyde Park, N.Y: New City Press, 1st Edition., 2004.
- Avrin, Leila. *Scribes, Script, and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*. American Library Association, 2010.
- Aykit, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Aykit, Dursun Ali. "Bir Yahudi Mistik Grubu: Therapeutae". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 0/23 (2013), 49-67.
- Basileios. *The Asketikon of St Basil the Great*. çev. Anna M. Silvas. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Benedictus. *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*. ed. Timothy Fry. Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1st Edition., 1981.
- Benner, David G. *Opening to God*. Illinois: InterVarsity Press, 2010.
- Bernardus Claraevallensis Abbas. "Sermones In Cantica Cantorum". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Birney, William. "Did The Monks Preserve The Latin Classics?" *The Monist* 15/1 (1905), 87-108.
- Bischoff, Bernhard. *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*. Cambridge University Press, 2007.
- Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 3rd edition., 2013.
- Cassian, John. "Conferences (Collationes)". *Nicene and Post-Nicene Fathers*. çev. Edgar C.S. Gibson. ed. Philip Schaff. The Newman Press, 1997.
- Cassianus. "Institutes". *Nicene and Post-Nicene Fathers-2*. ed. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clarke, 1994.
- Cassiodore (Sénateur) vd. *The Variae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator ...: Being Documents of the Kingdom of the Ostrogoths in Italy ...* Liverpool University Press, 1992.
- Cassiodorus. "De Artibus Ac Disciplinis Liberalium Litterarum". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Cassiodorus. "De Institutione Divinarum Litterarum". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Cassiodorus. "De Orthographia". *Patrologia Latina*. ed. Jacques Paul Migne. Paris: J.P. Migne, 1862.
- Crislip, Andrew. "The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism". *The Harvard Theological Review* 98/2 (2005), 143-169.
- Deseille, Placide. "Acedia According to the Monastic Tradition". *Cistercian Studies Quarterly* 37/3 (2002).
- Fried, Johannes. *Charlemagne*. Harvard University Press, 2016.
- Green, Dennis Howard. *Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature 800-1300*. Cambridge University Press, 1994.
- Guigo. *Ladder of Monks and Twelve Meditations*. çev. Edmund Colledge - James Walsh. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, Illustrated edition., 1981.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2021.
- Güzeldal, Yasin. "Erken Dönem Orta Çağ Hristiyan Manastırlarında Bir Disiplin Aracı Olarak Fiziksel Ceza". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 209-235.
- Herrgott, Marquard. *Vetus Disciplina Monastica, seu collectio auctorum Ordinis S. Benedicti maximam partem ineditorum, qui ante sexcentos fere annos per Italiam, Galliam atque Germaniam de monastica disciplina tractarunt*. Parisiis: Caroli Osmont, 1726.
- Howatson, M. C. (ed.). *The Oxford Companion to Classical Literature*. OUP Oxford, 2013.
- Jerome. "Letter (Epistola)". *Nicene and Post-Nicene Fathers-1*. ed. Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1887.

- Larsen, Lillian I. - Rubenson, Samuel. *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge University Press, 2018.
- Leclercq, Jean. *The Love of Learning and The Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 3rd edition., 1982.
- Lejay, Paul. "Latin Literature in the Church". *Catholic Encyclopedia*. 9/32-34. New York: Robert Appleton Company, 1908.
- Mariano Magrassi. *Praying the Bible: An Introduction to Lectio Divina*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998.
- Matheson, Lister M. *Icons of the Middle Ages: Rulers, Writers, Rebels, and Saints*. ABC-CLIO, 2012.
- Mazzeo, Joseph A. "Allegorical Interpretation and History". *Comparative Literature* 30/1 (1978), 1-21.
<https://doi.org/10.2307/1769561>
- Michael Casey. "Art of Lectio Divina". *The Benedictine Handbook*. ed. Anthony Mareth-Crosby. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- Morrison, Karl F. *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Indiana University Press, 1983.
- O'Brien, Maureen M. (ed.). *Bernard of Clairvaux: The Parables & the Sentences*. çev. Michael Casey - Francis R. Swietek. Kalamazoo, Mich: Cistercian Pubns, 2000.
- Pachomian Koinonia: II, Pachomian Chronicles and Rules*. çev. Armand Veilleux OCSO. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, Annotated edition., 1981.
- Olson, Paul A. *The Journey to Wisdom: Self-Education in Patristic and Medieval Literature*. U of Nebraska Press, 1995.
- The Rule of the Master*. çev. Luke Eberle OSB. Liturgical Press, 1977.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. Alfa Yayınları, 2000.
- P. De Letter - W. J. Hill. "Theology, History Of". *The New Catholic Encyclopedia, 2nd Edition* (2nd edition). ed. Berard L. Marthaler. C. 13. Detroit : Washington, D.C: Gale Research Inc, 2002.
- Philip Timko. "Cassiodorus". *Encyclopedia of Monasticism*. 750-752. London: Routledge, 2000.
- Reif, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge University Press, 1995.
- Robertson, Duncan. *Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading*. Liturgical Press, 2011.
- Smeyers, Paul - Depaepe, Marc. *Production, Presentation, and Acceleration of Educational Research: Could Less Be More?* Springer Nature, 2021.
- Studzinski, Raymond. *Reading To Live: The Evolving Practice of Lectio Divina*. Trappist, Ky. : Collegeville, Minn: Liturgical Press, Illustrated edition., 2009.
- Tarakçı, Muhammet. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 183-213.
- Tertullianus. "De idolatria (On idolatry)". çev. S. Thelwall. *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts vd. New York: Christian Literature Publishing Co., 1886.
- The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. çev. Benedicta Ward. Kalamazoo, Mich: Liturgical Press, 1975.
- Thaumaturgus, Saint Gregory. *Life and Works (The Fathers of the Church, Volume 98)*. çev. Michael Slusser. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1998.
- Ward, John O. *Classical Rhetoric in the Middle Ages: The Medieval Rhetors and Their Art 400-1300, with Manuscript Survey to 1500 CE*. BRILL, 2018.
- Wathen, Ambrose. "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology". *Monastic Studies* 12 (1976), 207-216.
- Webster, Raymund. "The Carthusian Order". *The Catholic Encyclopedia*. C. 3. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Witt, Ronald G. *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*. Cambridge University Press, 2012.
- Wortley, John. *An Introduction to the Desert Fathers*. Cambridge, United Kingdom ; New York, NY: Cambridge University Press, 2019.
- "Catechism of the Catholic Church-Contemplative Prayer". Erişim 02 Şubat 2022.
https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P9M.HTM

“Dei verbum”. Erişim 18 Ocak 2022. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Liber precum : in quo variae et multae egregiae preces ex operibus SS. Patrum desumptae continenter ad usum cleri tum regularis tum secularis ... Lutetiae [i.e. Paris, France] : L. Vives, 1857.

“The Archimedes Palimpsest”. Erişim 01 Şubat 2022. <https://www.archimedespalimpsest.net/>

Namazların Uyuma ve Unutma Dışında Sebeplerle Kazası Meselesi: Hendek Savaşı'ndaki Bir Uygulamanın Delâleti İle İlgili Değerlendirmeler

The Issue of Deliberately Abandoning of Prayers for Reasons Exclusive of Sleeping and Forgetting: Rewiewing the Evidence based on the Practice in the Battle of al-Khandaq

Hüseyin Kahraman

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Hadis Anabilim Dalı

Professor, Bursa Uludag University, Faculty of Theology

Department of Hadith

Bursa, Türkiye

huseyink@uludag.edu.tr orcid.org/000-00021345-4429

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 04 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June /Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 269-285

Cite as/Atıf: Kahraman, Hüseyin. "Namazların Uyuma ve Unutma Dışında Sebeplerle Kazası Meselesi: Hendek Savaşı'ndaki Bir Uygulamanın Delâleti İle İlgili Değerlendirmeler [The Issue of Deliberately Abandoning of Prayers for Reasons Exclusive of Sleeping and Forgetting: Rewiewing the Evidence based on the Practice in the Battle of al-Khandaq]." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 269-285. <https://doi.org/10.18505/cuid.1053291>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Hüseyin Kahraman).

Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

The Issue of Deliberately Abandoning of Prayers for Reasons Exclusive of Sleeping and Forgetting: Rewriting the Evidence based on the Practice in the Battle of al-Khandaq

Abstract: The most widely explained worship in Islam is al-şalah/prayer. In the Qur'an and particularly in the hadiths, details about all the elements of this worship have been addressed. One of the issues mentioned relatedly prayer in these two sources is the element of time. The Prophet points out two excuses for performing prayers outside of their time; these are namely sleeping and forgetting. Accordingly, a person who does not perform a prayer due to sleep or forgetting should compensate it when he wakes up or remembers it. Note that both of these are unconscious states of human being. From this hadith, it can be understood that the religion does not accept any other excuses for performing prayers outside of the times appointed for them. Despite this clear and obvious approach, some legal scholars also discussed whether other excuses could be considered legitimate to deliberately abandoning prayers. According to some scholars, a person may even make up for prayers that he left out of laziness without any valid reason. Because human nature is prone to make mistakes. If attention is paid, there is a very significant difference between this last view and the hadiths confining the deliberately abandoning prayers only to sleep and forgetting problems. The most important ground of these scholars, who tend to expand the framework that allows for the making up of prayers, is the practice of the Messenger of Allah in the Battle of al-Khandaq. According to the narrations, while the war was going on, the Prophet performed some prayers outside their own times. Moreover, there is no indication of an armed and hot conflict between Muslims and polytheists at the time when the Prophet was praying in the narrations. Focused on this particular case, two interpretations can be made; the Prophet may have forgotten the prayer or only the prayers in question, or he may have deliberately left it for later due to the severity of the war. Before this practice of the Messenger of Allah can be considered evidence for the claim in question, the narration and its context must first be clarified. If we understand this particular case as it was forgotten, then we will be speaking of an involuntary application. Thus, his behavior will not be evidence for those who want to expand the framework of the excuses that may cause compensation of prayers. In other words, this action must have been performed consciously in order to be evidence for the claim in question. We have some indications that will pave the way to explore the reason of the Prophet's practice. Even if it is concluded that there is a conscious saving from these data, this time, a serious obstacle is encountered, such as fear prayer, which seems to emphasize the element of time. One of the aims of this article is primarily to determine the reason why the Prophet performed some prayers outside of their own times in the Battle of al-Khandaq. Then, this article elaborates the relationship between the fear prayer, which is described in the Qur'an and the Sunnah, for this determined reason. In this way, it is investigated whether it is a generally accepted rule to leave a prayer out of its time due to the fear of war or the enemy. The result of this investigation is very important; because there are some comparable grounds with the practice in the Battle of al-Khandaq. If this is accepted as a general rule, the framework of the issues that may cause a prayer to be left to accident can be expanded; excuses that can be considered force majeure and legitimate in terms of daily life can be added to the unconscious states of sleeping and forgetting- which are determined by religion. In this context, it can be said that it is of great importance to determine the historical sequence between the verses and hadiths that talk about the Battle of al-Khandaq and the fear prayer. Because, this finding is in a position to point to the result of the abolition of the previous provision. But there is also the possibility that the matter may go in the opposite direction. In other words, if the practice in the Battle of al-Khandaq took place after the data on the fear prayer were revealed, it would become important evidence in favor of the claim in question. To reveal this important evidence and shed light on the main issue, historical and hadith sources should have reviewed from various angles. Accordingly, it will be necessary to search for the answer whether during their journeys after the Battle of al-Khandaq and in particular during the war, the Prophet and his companions followed the rule related to the prayer of fear or opted to leave it to compensation. In this respect, the article aims to represent much smaller dimension of this broad framework, excluding the general aspects of the issue such as the accident of prayers, whether it is possible or not, and proofs. The article reaches a conclusion through the determination of this mentioned relationship, which has clues in various hadith, fiqh, history and commentary books.

Keywords: Hadith, Abandoning Prayers, Prayer Time, Battle of al-Khandaq, Şalah el-Khouf (The Fear Prayer).

Namazların Uyuma ve Unutma Dışında Sebeplerle Kazası Meselesi: Hendek Savaşı'ndaki Bir Uygulamanın Delâleti İle İlgili Değerlendirmeler

Öz: Dinde hakkında en fazla açıklama yapılan ibadet namazdır. Kur'ân'da ve özellikle hadislerde bu ibadetin bütün rükünleriyle alakalı ayrıntılara değinilmiş durumdadır. Bu iki kaynakta namaz hakkında söz konusu edilmiş hususlardan biri de vakit unsurudur. Hz. Peygamber namazların vakti dışında kılınması yani kazası hakkında uyku ve unutma gibi iki mazerete işarette bulunur. Buna göre bir namazı uyumak ve unutmak suretiyle ihmal eden kişi bunu uyanınca veya hatırlayınca kılmak durumundadır. Dikkat

edilirse bu ikisi de bilinç dışı hallerdir. Öyle alınıyor ki din, namazların kendileri için tahsis edilmiş vakitler dışında kılınması hususunda başka gerekçe kabul etmemektedir. Bu net ve açık gibi görünen yaklaşıma rağmen bazı ilim adamlarına göre meşru addedilebilecek diğer sebepler de namazların kazasına imkân tanıyabilir. Hatta bazılarına göre kişi, hiçbir geçerli sebebi olmadan, mazeretsiz yani sırf tembellik eseri terk ettiği namazları bile kaza edebilir. Çünkü insanın fitratı hata yapmaya müsaittir. Dikkat edilirse bu son görüş ile namazların kazasını sadece uyku ve unutma problemlerine bağlayan hadisler arasında çerçeve itibarıyla çok ciddi bir fark oluşmuştur. Namazların kazasına imkân veren çerçeveyi genişletme eğiliminde olan bu ilim adamlarının en önemli dayanağı, Allah Rasûlü'nün Hendek Savaşı'ndaki bir uygulamasıdır. Zira bundan bahseden rivayetlere göre O, savaş sürerken bazı namazları kendi vakitleri dışında kılmış yani kazaya bırakmıştır. Üstelik bu hususa işaret eden rivayetlerde o esnada Müslümanlarla müşrikler arasında silahlı ve sıcak çatışmaya işaret de yoktur. Fakat Hz. Peygamber bu süreçte söz konusu namaz veya namazları unutmuş olabileceği gibi savaşın şiddetine binaen bilinçli bir şekilde sonraya bırakmış da olabilir. Allah Rasûlü'nün bu davranışının söz konusu iddiaya delil olabilmesi için öncelikle bu hususun açıklığa kavuşturulması gerekecektir. Zira unutmuş ise istem dışı bir uygulamadan bahsedilecektir. Böylece O'nun bu davranışı namazların kazasına sebep olabilecek unsurların çerçevesini genişletmek isteyenler için delil olamayacaktır. Başka bir ifadeyle söz konusu iddiaya delil olabilmesi için bu eylemin ancak bilinçli bir şekilde icra edilmiş olması gerekecektir. Elimizde Hz. Peygamber'in bu davranışının sebebi konusunda karar vermeyi kolaylaştıracak ipuçları vardır. Bu verilerden bilinçli bir tasarruf olduğu sonucuna ulaşılsa bile bu kez korku namazı gibi temel olarak vakit unsurunu vurguluyor gibi görünen ciddi bir engel ile karşılaşılır. Makalenin amaçlarından biri öncelikle Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'nda bazı namazları kazaya bırakmasının sebebini tespit etmektir. Makale daha sonra da tespit edilen bu sebep ile Kur'ân ve Sünnet'te tarifi bulunan korku namazı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya yönelmektedir. Bu yolla bir namazın savaş veya düşman korkusu sebebiyle kazaya bırakılmasının genel geçer bir kaide olup olmayacağı araştırılmaktadır. Bu araştırmanın neticesi oldukça önemlidir; zira Hendek Savaşı'ndaki uygulama kıyasa uygun bir görünüm arz etmektedir. Eğer bunun genel geçer olduğu kabul edilirse bir namazın kazaya bırakılabilmesine sebep olacak hususların çerçevesi genişletilebilecek; günlük hayat açısından mücbir ve meşru sayılabilecek mazeretler de dinin tespit ettiği ve bilinçdışı durumlar olan uyuma ile unutmaya ilave edilebilecektir. Bu bağlamda Hendek Savaşı ile korku namazından bahseden âyet ve hadisler arasındaki tarihî sıralamayı tespit etmenin büyük bir önem taşıdığı söylenebilir. Zira bu tespit nesih yani önceki hükmün ortadan kaldırılması sonucuna işaret edebilecek durumdadır. Fakat meselenin tam aksi istikamete ihtimali de vardır. Yani eğer Hendek Savaşı'ndaki uygulama, korku namazı ile ilgili verilerin ortaya konmasından sonra gerçekleştiyse söz konusu iddia lehine önemli bir delil haline gelecektir. Asıl meseleye ışık tutacak bu önemli hususun tespit edilebilmesi için tarih ve hadis kaynaklarının bu kez farklı bir açıdan taranması gerekecektir. Buna göre Hz. Peygamber'in ve ashabının, Hendek Savaşı'ndan sonra yaptıkları yolculuklarda ve özellikle de giriştikleri savaşlarda korku namazını mı yoksa kazaya bırakma seçeneğini mi uyguladıklarını araştırmak icap edecektir. Bu çerçevede denilebilir ki makale kapsam itibarıyla namazların kazası, bunun mümkün olup olmadığı, delilleri gibi meselenin genel nitelikli yönleri dışında bırakıp bu geniş çerçevenin çok daha küçük bir boyutundan bahsetmeyi amaçlamaktadır. Makale çeşitli hadis, fıkıh, tarih ve şerh kitaplarında ipuçları bulunan bu ilişkinin tespiti üzerinden sonuca ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Namazların Kazası, Vakit, Hendek Savaşı, Korku Namazı.

Giriş

Namaz âyet ve hadislerde zikri en çok geçen ibadettir. Bu kaynaklarda namazın her ayrıntısı üzerinde durulmuş, onunla ilgili akla gelebilecek sorulara cevaplar verilmiştir. Bu bağlamda namazın vaktinde edasına mani olabilecek hususlara da çözümler getirilmiştir. Bu yaklaşımdan anlaşıldığına göre din, namazın vaktinde edası konusunda, bir-iki mesele dışında mazeret kabul etmemektedir. Zaten mazeret kabul edilenler de *uyuma ve unutmaya*¹ gibi bilinç dışı hususlardır. Bununla birlikte bazı ilim adamları namazların kazasına sebep olabilecek çerçevenin genişleyebileceği kanaatinde. Bu ilim adamları görüşlerine delil olarak Hendek Savaşı ile alakalı bazı rivayetlere işaret etmektedir. Zira bu rivayetlerden birine göre “Hz. Peygamber Hendek Savaşı günü, müşriklerin kendisini çok meşgul etmesinden dolayı öğle, ikindi ve akşam namazlarını vaktinde kılamamış daha sonra yatsı namazı

¹ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Mesâcid”, 314; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009), “Salât”, 11 (No. 435); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Salât”, 18 (No. 177, 178); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Mevâkit”, 53 (No. 613).

vaktinde önce onları kaza etmiş sonra yatsı namazını kılmıştır.”² Söz konusu ilim adamlarına göre bu rivayetler bir namazın vaktinde edasına engel unsurların uyuma ve unutmadan ibaret olmadığını göstermektedir. Buna göre meşru sayılabilecek bütün mazeretler, namazların daha sonra kaza edilmesine imkân tanıyabilir. Klasik dönemden Mâlikî ilim adamı İbn Abdilberr (öl. 463/1071)³ ve ayrıca İrfan Yücel⁴, Ergun Çapan⁵, Ali İhsan Pala⁶ ve Nihat Yatkin⁷ gibi muasır araştırmacılar bu görüştedir.

Makalede böyle önemli bir iddiaya delil yapılan söz konusu rivayetlerin tahliline gayret edilecektir. Bu çerçevede konuyla ilgili rivayetler öncelikle hadis usulü ilmi açısından ele alınacak ve naklî unsurlar açısından incelenmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda aynı hadiseye işaret eden ve farklı müelliflerce nakledilen rivayetler, isnad ve muhteva açısından incelenecek ve birbirleriyle mukayese edilecektir. Makalenin hacmini artırmamak adına sadece hakkında tenkit bulunan ravi ve rivayetlere işarette bulunulacaktır. Daha sonra bu rivayetlerin muhteva ve delâleti tartışılacak, çeşitli âlimlerin bunlara bakış tarzına değinilecektir. Üzerinde durmayı planladığımız en önemli husus, Hendek Savaşı esnasında Allah Rasûlü tarafından sergilenen söz konusu tutumun genel geçer bir hükme dayanak olup olmayacağıdır. Bu çerçevede düşmanla iştigalin, bir namazı kendi vaktinde kılmaya engel sayılıp sayılamayacağı konusunda başka nasların bulunup bulunmadığı araştırılacak ve eğer bulunabilirse aralarında ilişki kurulmaya gayret edilecektir. Makalenin hacmi açısından namazların kazasının olup olmadığı, bu konuda ileri sürülen görüşlerin dayandığı deliller, tarafların birbirlerine yönelttiği itirazlar gibi konunun genel sayılabilecek yönlerine girilmeyecektir. Nitekim bu genel nitelikte bilgiler bazı akademik çalışmalarda da okuyucuya sunulmuş durumdadır.⁸ Ayrıca korku namazı ile ilgili rivayetleri kendi içinde değerlendiren araştırmalar da vardır.⁹ Bununla birlikte namazların kazası meselesini Hendek Savaşı ve korku namazı ile ilişkilendirip buradan çıkan sonucun bir kaide haline gelip gelemeyeceğini tartışan araştırmaya rastlayamadığımızı ifade etmemiz gerekir.

1. Hendek Savaşı'nda Bazı Namazların Kazaya Kaldığına İşaret Eden Hadisler

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Hendek günü hiçbir namazın kazaya kalmamış olması da ihtimâl dâhilindedir. Nitekim bazı ilim adamlarına göre Buhârî (öl. 256/869), söz konusu ikinci namazının kazaya bırakıldığını değil vaktinin sonlarına doğru kıldığını düşünmektedir. Zira o bu hadisi zikrettiği babın başlığını “بَابُ مَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ جَمَاعَةً بَعْدَ ذَهَابِ الْوَقْتِ” şeklinde tespit etmiş ve mesela “صَلَاةٌ فَائِبَةٌ” değil “ذَهَابِ الْوَقْتِ” ifadesini kullanmıştır.¹⁰ Bu yaklaşıma göre başlığı “Vakit Çıkmak Üzereyken İnsanlara Cemaatle Namaz Kıldırın Kimse” şeklinde anlamak mümkündür. Fakat Buhârî'nin bu başlığın hemen altında zikrettiği hadisin sonunda yer alan “Güneş battıktan sonra ikindiye, ardından da akşamı kıldı.” ifadesi, ikinci namazının kazaya kaldığına açık bir şekilde işaret etmektedir. Hadisteki bu ifadeye rağmen Buhârî'nin *namaz kazaya kalmamıştır* diye düşündüğünü söylemek zordur.

Kâdî İyâz'a (öl. 544/1149) göre ise Hz. Peygamber için güneş iki kere durdurulmuş yani vakit geri alınmıştır. Bunlardan birinci İsrâ gecesinde sabahında, güneş doğarken geleceğini haber verdiği kervan sebebiyledir. İkinci olay ise Müslümanların güneş batıncaya kadar ikinci namazını kılamadıkları Hendek Savaşı'nda vuku bulmuştur. Bunun üzerine Allah'ın izni ile güneş geri dönmüş ve bu sayede namazların kılabilmişlerdir.¹¹

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-arnaût (Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 1/375; Tirmizî, “Mevâkât”, 18 (No. 179); Nesâî, “Ezan”, 21 (No. 662).

³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/78.

⁴ İrfan Yücel, “Kaza Namazı Konusundaki Tereddütlerle İlgili Bir Açıklama”, *Diyanet Dergisi*, 27/3 (Temmuz-Eylül 1991), 71.

⁵ Ergun Çapan, “Kur’ân ve Sünnet'te Kaza Namazı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (Bahar 2011) 198.

⁶ Ali İhsan Pala, “Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (3, 2004), 248-249.

⁷ Nihat Yatkin, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/1 (Bahar 2001), 167.

⁸ Namazların kazası konusu Ümit Yürekli tarafından kaleme alınan *Namazların Kazasıyla İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmeleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2003), Esmâ Yılmazlar'ın hazırladığı *Hadis Verileri İşığında Namazların Kazası Meselesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013) ve Ahmet Ellikçi'nin ortaya koyduğu *Fıkıh Usulü Eserlerinde Namazların Kazası* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2019) isimli çalışmalarda ele alınmıştır.

⁹ bk. Taha Çelik, “Korku Namazı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38 (Ekim 2021), 209-234 .

¹⁰ (أَنَّ إِيشَاعَهَا كَانَ قُرْبَ خُرُوجِ وَقْتِهَا). Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/68.

¹¹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'id (fi şerhi Şaḥîhi) Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419/1998), 6/53.

Bununla birlikte söz konusu hadislerin bir kısmında vaktinde kılanamayan namaz hatta namazlara da işaret vardır. Nitekim bu rivayetlerin bazısında öğle, ikindi ve akşam namazlarının, diğer bir kısmında öğle ve ikindinin, bir kısmında da sadece ikindinin kazaya kaldığı söylenir. Bu durum, o gün kaç vakit namazın kazaya kaldığının tespitinde ihtilâfa sebep olmuştur. Nitekim konuyla ilgili sadece bir hadisi esas alıp tek vaktin kazaya kaldığını, diğer rivayetlerde ravi tasarrufları olduğunu savunanlar yanında Hendek Savaşı'nın günlerce sürdüğünü, değişik rivayetlerde işaret edilen farklı vakitlerin olayın tekerrürünü gösterdiğini söyleyenler de bulunmaktadır.¹² İhtilâfa sebep olan bu rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür.

1.1. Sadece İkinci Namazına İşaret Eden Rivayetler

Hendek Savaşı günü yaşananlara işaret eden rivayetleri bir kısmında Hz. Peygamber'in sadece ikindi namazını vaktinde kılamadığına işaret edilmiştir. Buhârî tarafından nakledilen böyle bir rivayette şunlar söylenmektedir: "Hendek Savaşı günüydü. Ömer b. el- Hattâb (öl. 23/644) güneş battıktan sonra Allah Rasûlü'nün yanına geldi. Kureyş kâfirlerine sövüp sayıyor, 'Ya Rasûlallah! İkinci namazını az daha güneş batmadan kılamayacaktım' diyordu. Allah Rasûlü 'Vallahi ben kılmadım' buyurdu. Sonra kalktık Buthân vadisine gittik. Rasûlullah ile birlikte abdest aldık. Ardından güneş batmış olduğu hâlde ikindiye, ardından da akşamı kıldırdı."¹³

İkinci namazı vurgusu bazı rivayetlerde¹⁴ ise Hz. Peygamber'in bedduasıyla birlikte zikredilir: "Hendek günü Cenâb-ı Peygamber şöyle buyurdu: 'Bizi güneş batana kadar orta namazdan alıkoydular! Allah da onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun.'¹⁵

Bazı rivayetlerde ise hem ikindiye akşam ile yatsı arasında kıldığı¹⁶ hem de orta namaz ifadesinin ikindiye delâlet ettiği belirtilir: "Hendek Savaşı günüydü. İkindiye akşam ile yatsı arasında kıldık. Bu yüzden Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Orta namazı yani ikindiye kılmamıza mani oldular. Allah da onların kabirlerini ve karınlarını ateşle doldursun.'¹⁷

Bazı rivayetlere göre ise Allah Rasûlü o gün ikindiye kıлып kılamadığını hatırlayamamaktadır: "Hz. Peygamber Hendek Savaşı'nda akşam namazını kıldıktan sonra 'Benim ikindiye kıлып kılamadığımı bileniniz var mı?' diye sordu. 'Ya Rasûlallah! Kılmadınız' dediler. Emri üzerine müezzin kamet getirdi, kendisi de ikindiye kıлып akşam namazını da iade etti (tekrar kıldı)."¹⁸

Bu son rivayetin senedinde yer alan Abdullah b. Lehîa (öl. 174/790) zayıf bir ravidir.¹⁹ Ayrıca bu ravi Hz. Peygamber'in ikindiye kıлып kılamadığını hatırlamaması, bunu ashaba sorması ve akşam namazını iade etmesi gibi bilgilerin naklinde tek kalmıştır. Kaldı ki bu rivayet *Sahîhayn*'da geçen ve Cenâb-ı Peygamber'in Hz. Ömer'e hitaben söylediği "İkindiye kılmadım." sözüyle de çelişmektedir.²⁰ Ravinin zaafına ilaveten teferrüdü ve muhalefeti hadisin *münker* sayılmasına sebep olmaktadır.²¹

¹² Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/409; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 5/130; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/69-70.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), "Mevâkıt", 35 (No. 571). Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 26 (No. 615); "Meğâzî", 27 (No. 3886).

¹⁴ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 1/576; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/418-419, 556; 2/85, 115, 147-148; Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 97 (No. 2773); Müslim, "Mesâcid", 202-206; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâf*, thk. Tarık b. İvazullah- Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994), 7/232.

¹⁵ Müslim, "Mesâcid", 202.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/556.

¹⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 1/576; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/115; Müslim, "Mesâcid", 205.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/106.

¹⁹ Nitekim hakkında "Hadisleri hüccet olmaz.", "Mısırlılar hadisinin terk konusunda icma etmiştir.", "Sika değildir.", "Zayıftır; hadisiyle ihticâc edilmez.", "Rivayette mütesâhil olduğu için münker hadisleri çoktur." gibi tenkitler vardır. Hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b* (Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârif, 1326), 3/373-379.

²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/69.

²¹ Aynı tespit Şuayb el-Arnaû't'un talikinde de yer almaktadır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/106).

1.2. Öğle ve İkinci Namazlarına İşaret Eden Rivayet

Hendek Savaşı'nda yaşanan olayların namazların vaktinde edasına engel olduğunu vurgulayan bazı rivayetlerde iki namaza işaret edilmiştir. Bu rivayetlerden birinde şöyle denmektedir: “Hendek Savaşı günü Allah Rasûlü güneş batana kadar öğle ve ikindiye kılmadı.”²²

Rivayet, bir *tâbiû* olan Saîd b. el-Müseyyeb'in (öl. 94/713) doğrudan Allah Rasûlü'nden nakli olduğu için *mürseldir*. Fakat İbn Abdilberr'in tespitlerine göre İbnü'l-Müseyyeb'in bu rivayeti İbn Mes'ûd, Ebû Saîd ve Câbir tarafından nakledilen *muttasıl* hadislere istinat etmektedir.²³

Aynı hususa işaret eden şu hadiste ise daha fazla ayrıntı vardır: “Allah Rasûlü Hendek Savaşı günü öğle ve ikinci namazlarını kılmayı unutmuş, bunları ancak akşam namazından sonra hatırlamış ve ‘Bizi gündüz bitene kadar namazdan alıkoydular. Allah da onların kabirlerine ateş salsın’ buyurmuştu. Bu namazları akşam namazından sonra kıldı.”²⁴

Hadisin isnadında yer alan Abdullah b. Lehîa, daha önce de ifade edildiği üzere, *zayıftır*.²⁵ Fakat hadisin en azından *Hendek Savaşı günü bazı namazların kazaya kaldığına* delâlet eden muhtevasının, bu konudaki diğer rivayetler tarafından desteklendiği söylenebilir.

1.3. Öğle, İkinci ve Akşam Namazlarının Kazaya Kaldığına İşaret Eden Rivayetler

Hendek günü daha fazla namazın kazaya kaldığını gösteren rivayetler de vardır. Bu rivayetleri çeşitli müellifler İbn Mes'ûd (öl. 32/652) ve Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693) gibi farklı sahabîlerden nakletmişlerdir.²⁶ İbn Mes'ûd tarikinden gelen rivayet şöyledir: “Müşrikler Hendek günü Hz. Peygamber'in dört²⁷ vakit namazı kılmasına engel olmuşlardı.²⁸ Hz. Peygamber emir buyurdu; Bilâl ezan okuyup kamet getirdi. Allah Rasûlü de Bilâl'in ayrı ayrı kametleriyle öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kıldırdı.”²⁹

İbn Mes'ûd'dan gelen bazı rivayetlerde ise buna ziyade olarak “Gecenin Allah'ın takdir ettiği bir kısmı geçince” ifadesi yer alır.³⁰

Bu rivayete yer veren Tirmizî (öl. 279/892) metnin sonunda “Ebû Ubeyde b. Abdullah b. Mes'ûd, babası İbn Mes'ûd'u işitmemiştir.” bilgisini verir.³¹ Bu bilgi doğrultusunda İbn Mes'ûd tarihinin *munkatı* ve dolayısıyla *zayıf* olduğu fakat aynı konuda diğer sahabîlerden gelen rivayetlerin desteğiyle *hasen li gayrihi* seviyesine çıkacağı söylenebilir.

Aynı konudan bahseden Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinde İbn Mes'ûd hadisine nazaran daha fazla ayrıntı yer alır. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Hendek Savaşı günü, gecenin büyük bir bölümü geçinceye kadar namaz kılamadık. Bu esnada

²² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî el-Medenî, *el-Muvaţta'*, nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004), “Salâtu'l-havf”, 4.

²³ İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vüzâratü Umûmi'l-Evkâf, 1378), 23/132.

²⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 10/297.

²⁵ bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/373-379.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Fevzâh Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), “Salât”, 186 (No. 1576); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/375, 3/25, 49, 67; Tirmizî, “Salât”, 20 (No. 179); Nesâî, “Ezân”, 21 (No. 661).

²⁷ Hadiste diğer üç namazla birlikte yatsıya da işaret edilmiştir. Hâlbuki söz konusu namazların kaza edildiği zaman dilimi, yatsı için hâlâ eda vaktine dâhildir. Hadiste *müşriklerin alıkoyduğu namazlar* arasında yatsının da sayılması, “Allah Rasûlü bu namazı her zaman kıldığı vakitte kılamadı; biraz geciktirmek zorunda kaldı.” şeklinde yorumlanmıştır. bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/409; Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/91.

²⁸ Nitekim Cenâb-ı Peygamber'in hem söz konusu hendeğin kazılmasında bizzat çalışmış (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/ 83) hem de kuşatmanın sürdüğü günlerde düşmana karşı fiilen mücadele etmişti. Zira kuşatma esnasında taraflar birbirlerine yoğun şekilde ok ve taş atıyorlardı. Diğer taraftan müşrikler hendeğin geçebilecekleri yerleri arıyor ve hücumlarını buralara yoğunlaştırıyorlardı. Müslümanlar ise onların şehre sızmasına engel olmaya çalışıyor ve bu sebeple hendek boyunca dikkatle nöbet tutuyorlardı. Hendeği geçmeye muvaffak olan müşrikler ise bertaraf ediliyordu. Muhasara günlerinin birinde Rasûl-i Ekrem'in çadırı ok yağmuruna hedef oldu. Fakat sahabîlerin karşılık vermesi üzerine müşrikler başarısız oldu. Hendek Savaşı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 2/564 vd. Bu konuda toplu bilgi ve kaynaklar için ayrıca bk. Muhammed Hamîdullah, “Hendek Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 1998), 17/194-195.

²⁹ Nesâî, “Ezân”, 21 (No. 661).

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/375; Tirmizî, “Salât”, 20 (No. 179).

³¹ Tirmizî, “Salât”, 20 (No. 179). Ebû Ubeyde'nin, babası İbn Mes'ûd'dan *semanın* olmadığı kaydedilir. Hatta bu konuda tartışma bile yoktur. Nitekim “Babanla ilgili bir şey hatırlıyor musun?” sorusuna “Hayır!” cevabını vermiştir (İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5/75; 6/215).

Cenâb-ı Hakk tarafından ‘Savaşta müminle için Allah’ın yardımı yeterlidir. O kuvvet sahibidir ve mutlak galiptir’ âyetiyle³² rahatlatıldık. Bunun üzerine Cenâb-ı Peygamber Bilâl’i çağırıp kamet getirmesini emretti ve sanki kendi vaktinde kıyıyormuş gibi güzelce ögle namazını kıldırdı. Sonra Bilâl’in getirdiği kametler ile (sırasıyla) ikindiye, akşamı ve yatsıyı kıldırdı. Bu, ‘Eğer (herhangi) bir şeyden korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek veya binmiş olarak (kılın)’ âyetinin³³ nüzulünden önceydi.’³⁴

Dikkat edileceği üzere burada İbn Me’sûd rivayetinden farklı olarak iki âyete ve söz konusu namazların kendi vakitleri içindeymiş gibi kılındığına işaret vardır.

Namazların ne kadar geciktiği ve ne zaman kaza edildiklerini ifade eden cümle farklı rivayetlerde “güneşin batmasından uzunca bir süre sonrasına kadar”³⁵, “akşamdan sonra gecenin uzunca bir kısmı geçene kadar”³⁶ ve “güneş batana kadar”³⁷ tarzında nakledilmiştir.

Bu uygulamanın “Eğer (herhangi) bir şeyden korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek veya binmiş olarak (kılın)” âyetinin nüzulünden önce olduğunu vurgulayan cümle ise Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) bir rivayetinde “وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ فِي صَلَاةِ الْحَوْفِ”, Nesâî’nin (öl. 303/915) naklettiği bir hadiste ise “وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ فِي الْقِتَالِ مَا نَزَلَ” şeklinde ifade edilmiştir.³⁸ Esasen bu son vurgu yani Hendek günü bazı namazların kazaya kalması ile korku namazına işaret eden âyetler arasında öncelik-sonralık açısından ilişki kurulması, araştırma konumuz açısından en önemli husustur ki daha sonra üzerinde durulacaktır.

Hendek Savaşı’nın günlerce sürdüğü olgusu ile birlikte düşünüldüğünde bütün bu rivayetlerde aktarılan olayların tekerrür etmiş olduğu yani her bir sahabînin farklı bir müşahedesini aktardığı sonucuna ulaşılabilir. Kaldı ki araştırmamız açısından önemli olan husus, en az bir namazın, savaş ortamında ve düşmanla meşguliyetten dolayı kazaya bırakılmış olmasıdır. Zira “Sadece uyku ve unutma değil meşru sayılabilecek bütün mazeretler, namazların daha sonra kaza edilmesine imkân tanır.” iddiası için bu yeterli olacaktır.

2. Hz. Peygamber’in Bu Uygulamasının Sebebi ile İlgili Yorumlar

Hendek Gazvesi ile ilgili yukarıda naklettiğimiz hadislerde verilen bazı bilgilerden hareketle ilim adamları çeşitli fikhî neticelere ulaşmışlardır.³⁹ Bu hadislerden çıkartılan en önemli hükümlerden biri de düşman ile iştigal gibi meşru bir sebeple, namaz veya namazların kazaya bırakılabilir olduğudur. Ancak böyle bir kıyasa konu olabilmesi için Hendek Savaşı’nda başvuru uygulamanın *bilinçli* olması gerekir. Hâlbuki Allah Rasûlü’nün bu tavır hakkında farklı yorumlar yapılmıştır.

Hz. Peygamber’in Hendek Savaşı günü bir veya birkaç namazı vaktinde eda edemediğini savunanlar bunun sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca konudan bahseden bazı hadislerden de doğrudan sonuç çıkarılabilir durumdadır.

³² el-Ahzâb 33/25.

³³ el-Bakara 2/239.

³⁴ Dârimî, “Salât”, 186 (No. 1576).

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/25.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/49.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/25; Nesâî, “Ezân”, 21 (No. 661).

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/67; Nesâî, “Ezân”, 21 (No. 661). Bu ifade için ayrıca bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Selmî, *es-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1424/2003), 1/493, 2/820; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Şaḥîḥu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 7/147.

³⁹ Bunlar arasında en çok temas edilenler şunlardır: Kaza namazının cemâatle kılınması mümkün ve câizdir. Bu hususta icma edilmiştir. Kişinin, (gün içinde kılamadığı) namazları kaza ederken her biri için ayrı ayrı kamet getirmesi daha uygundur. Fakat imam Şafî’ye göre hiç kamet getirmemesi de câizdir (Tirmizî, “Salât”, 20 (No. 179). Birden fazla namaz kaza edilirken tertibe uyulması icap eder. Müşriklere, fâhiş ve galiz olmamak kaydıyla, lanet ve küfredilmesi câizdir. Bir kişinin, kendisinden yemin istenmeden yemin etmesi câizdir. Nitekim Allah Rasûlû, Hz. Ömer kendisinden istemeden *ikindiye kılamadığını* yemin ederek söylemiştir. Akşam namazının vakti, şafağın kaybolmasına kadar sürmektedir. Zira Cenâb-ı Peygamber, bu vakitte önce ikindiye kılmış, ardından akşamı eda etmiştir. Akşamın vakti daha önce çıkıyor olsaydı, önce akşamı eda, ardından da ikindiye kaza etmesi beklenirdi. Vakti geçen herhangi bir namaz için kişinin “Ben bu namazı kılamadım!” demesinde beis yoktur. Bu hükümler ve bunlarla ilgili tartışmalar için bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/86; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu’l-bârî şerhu Şaḥîḥi’l-Buḥârî*, thk. İzzet el-Mürsî (Kahire: Mektebetü Tahkîki Dâri’l-Haremeyn, 1417/1996), 5/124; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/70; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 5/91.

2.1. Unutmuş Olabilir Yorumu

Hz. Peygamber'in Hendek günü bazı namazları edâ edememesinin sebebi bazı rivayetlerde *unutma* olarak vurgulanır. Mesela Taberânî'nin (öl. 360/971) yukarıda işaret ettiğimiz İbn Abbâs rivayetinde Hendek Savaşı günü Allah Rasûlü'nün öğle ve ikindi namazlarını *unuttuğuna* ve bunları ancak akşam namazından sonra *hatırladığına* dikkat çekilmektedir.⁴⁰

Ahmed b. Hanbel'in yukarıda işaret ettiğimiz rivayetine göre Hz. Peygamber o gün akşam namazını kıldıktan sonra "Benim ikindiye kılıp kılmadığımı bileniniz var mı?" diye sormaktadır.⁴¹

Mâlikî ilim adamları İbn Abdilberr ve Kâdî İyâz da o gün Allah Rasûlü'nün namaz veya namazları vakti içinde kılamamış olmasını *unutma* olarak yorumlar ve bunu müşriklere karşı ortaya koyduğu yoğun meşguliye bağlar.⁴²

Şâfiî âlim Nevevî (öl. 676/1277) hem unutmuş olabileceğine hem de hatırında tutmasına rağmen düşmanla iştigali sebebiyle kılamamış bulunmasına eşit derecede ihtimâl tanımaktadır.⁴³

Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi günü namaz veya namazları kazaya bırakmış olması *unutma* ihtimaline bina edildiği takdirde "Meşru sayılabilecek bütün mazeretler, namazların daha sonra kaza edilmesine imkân tanır." şeklindeki iddiaya delil olamayacaktır. Zira unutma eylemi bilinç dışıdır ki bu husus yine Allah Rasûlü tarafından "Kim unutmak veya uyumak suretiyle bir namazı ihmâl ederse, hatırlayınca (veya uyanınca) kılsın. Söz konusu namazın bundan başka kefareti yoktur." hadisiyle⁴⁴ ifade edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in uygulamasını unutmasına bağlayan rivayetler, senedlerinde yer alan İbn Lehî'a'nın zayıf oluşu ve metindeki bazı bilgilerin naklinde tek kalışı sebebiyle münkerdir. Buna göre O'nun bu davranışını bilinçli bir tasarrufa hamletmek daha doğru gibi görünmektedir.

2.2. Farkında Olmasına Rağmen Kılamamış veya Kılamamıştır Görüşü

Bazı ilim adamları, Rasûl-i Ekrem'in bu namaz veya namazları vaktinde kılmamasının istemli bir eylem olduğunu savunur. Mesela Hanefîlere göre savaş ortamında namaz kılınması câiz değildir. Hz. Peygamber de Hendek günü savaşmakla meşgul olduğu için dört vakit namazı (bilerek) kılmamıştır. Eğer savaş ortamında namaz kılmak câiz olsa öncelikle O'nun bu namazları tehir etmemesi beklenir. Bu da savaş ortamında, vakit çıkıyor olsa bile, namaz kılınmayacağına delâlet eder.⁴⁵

Bununla birlikte ulemanın büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber bu namazları, farkında olmasına rağmen sırf imkân bulamadığı için kılamamıştır.⁴⁶ Onlara göre bu vurgu bazı rivayetlerde⁴⁷ açıkça yer alır. Nitekim Şâfiî âlim İbn Hacer'e (öl. 852/1448) göre, eldeki tüm verilerden hareketle Cenâb-ı Rasûl'un bu namaz veya namazları *unuttuğunu* söylemek zordur. Hz. Ömer'in gelip "İkinci namazını az daha güneş batmadan kılamayacaktım!" demesi üzerine "Vallahi ben kılmadım." buyurup sahabîlerle birlikte abdest alarak namaz kılması⁴⁸ da bu açıdan değerlendirilebilir. Zira Hz. Peygamber'e ilaveten sahabîlerin de namazı unutmuş olması çok muhtemel değildir.⁴⁹

Bize göre ancak bu ikinci ihtimal yani bilinçli bir terk ve tehir, araştırma konusu yaptığımız iddiaya delil getirilebilecek durumdadır ki bunun bile ayrıca tetkike ihtiyacı vardır.

⁴⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/297.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/106.

⁴² İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 23/132; Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-mu'lim*, 2/595. Kâdî İyâz'ın tercihi bu yönde olmakla birlikte o "farkında olmasına rağmen kılamamış olmasına" da ihtimâl tanır.

⁴³ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/130.

⁴⁴ Müslim, "Mesâcid", 314; Ebû Dâvûd, "Salât", 11 (No. 435); Tirmizî, "Salât", 18 (No. 177, 178); Nesâî, "Mevâkit", 53 (No. 613).

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Şur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/544; 2/330; Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000), 1/225, 357; 2/86-87.

⁴⁶ Mesela bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/78; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/69; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/91; 6/262; Muhammed b. Abdülbaki ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattâ'i'l-İmâm Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1424/2003), 1/627.

⁴⁷ Bu rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/375; Tirmizî, "Salât", 20 (No. 179); Nesâî, "Ezân", 21 (No. 661).

⁴⁸ Buhârî, "Mevâkit", 35 (No. 571).

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/69. Ancak bazı ilim adamlarına göre sahabîlerin bu tavrı, namazı tehir konusunda sebebini sorgulamadan O'na tabi olmalarına da yorulabilecek durumdadır. bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, 8/404.

3. Hendek Savaşı'ndaki Uygulamanın, Uyuma ve Unutma Dışında Sebeplerle Terk Edilen Namazların Kazasına Delil Olma İhtimâli

Allah Rasûlü'nün Hendek Savaşı'nda bazı namazları vakitleri dışında kılması, kimi hadislerde bu konuda mazeret olarak ileri sürülen *uyuma* ve *unutma* olgularına başka illetlerin eklenebileceğini akla getirmektedir. Bu görüşte olan ilim adamlarından biri Mâlikî İbn Abdilberr'dir. Ona göre Hendek Savaşı'nda Hz. Peygamber bazı namazları uyuduğundan veya unuttuğundan dolayı terk etmiş değildir. Üstelik o esnada Müslümanlarla müşrikler arasında silahlı ve sıcak çatışma da yoktur. Buna rağmen O, öğle ve ikinci namazlarını geceleyin kılmıştır.⁵⁰

Rasûlullah'ın bu uygulamasından hareketle diğer bazı ilim adamları da *meşru mazeretlerle vaktinde eda edilemeyen namazların daha sonra kaza edilmesinin kavli ve fiili sünnetle sabit olduğunu*⁵¹ iddia etmiş; uyuma ile unutma dışında başka sebeplerin de kazaya imkân vereceğini⁵² savunmuşlardır. Buna göre kişinin farkında olmasına rağmen düşman korkusu, hasta tedavisi gibi meşru bir mazeret ve meşguliyet sebebiyle bazı namazları terk etmesi günah kabul edilmez.⁵³ Bunların imkân bulununca kaza edilmesi gerekir.⁵⁴ Hatta Hendek Savaşı ile ilgili bu rivayetlerin delâlet çerçevesi kimi ilim adamları tarafından daha da genişletilmiş; diğer bazı hadislerin⁵⁵ de işaretleriyle "İnsan zayıf yaratılmıştır ve her şeyde olduğu gibi namaz hususunda da ihmali söz konusu olabilir" denilerek "sırf tembellik sonucu terk edilen namazlar da kaza edilebilir." neticesine ulaşılmıştır.⁵⁶

4. Hendek Savaşı'ndaki Uygulamanın Korku Namazı İle İlişkisi

Savaş ortamının ve bundan kıyasla *meşru* addedilebilecek tüm mazeretlerin namazların kazasına imkân tanıyabileceği yönündeki iddianın önünde bazı engeller vardır. Nitekim Allah Rasûlü'nün Hendek Savaşı'nda kimi namazları vaktinde edemediğine dair rivayetlerden birinin ravisi olan Ebû Saîd el-Hudrî bu engele, dolaylı yoldan bile olsa, işaret etmektedir: "Bu durum, korku namazı hakkındaki âyet inmeden önce idi".⁵⁷ Aynı husus bazı rivayetlerde ise "Bu durum, 'Eğer (herhangi) bir şeyden korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek veya binmiş olarak (kılın)'⁵⁸ âyetinin nüzulünden önceydi."⁵⁹ cümlesiyle ifade edilmiştir. Ebû Saîd'den bu rivayeti açıklar mahiyette bilgiler de nakledilmiştir. Buna göre Hendek Savaşı'nda namazların binek üzerinde kılınabileceğine dair bir ruhsat henüz verilmemiştir; bu ibadetin mutlaka yerde ifa edilmesi gerekmektedir. Binek üzerinde namaz, daha sonra el-Bakara 2/239 âyetiyle mubah kılınmıştır.⁶⁰ Buna göre savaş, haydut, vahşi hayvan veya sel ya da yangın gibi durumlar karşısında (farz) namazlar gerek ayakta gerekse binek üzerinde oturarak ayrıca rükû, secde ve kible gibi şartlara riayet etmeksizin kılınabilir. Zira böyle bir namaz da neticede korku unsuruyla alakalıdır. Fakat *korku namazı* tabiri daha ziyade yerde, cemaatle ve nöbetleşe eda edilen namaz için kullanılır.⁶¹ Bu namazın nasıl tatbik edileceğine dair bilgiler Kur'an yanında hadis kitaplarında da yer almaktadır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman, onlardan bir kısmı seninle beraber namaz dursunlar, silahlarını yanlarına alsınlar, böylece secde ettiklerinde (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılmamış olan diğer grup gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve onlar da ihtiyat tedbirlerini ve silahlarını alsınlar..."⁶²

⁵⁰ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/78.

⁵¹ Yücel, "Kaza Namazı Konusundaki Tereddütlerle İlgili Bir Açıklama", 71; Çapan, "Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı", 198.

⁵² Çapan, "Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı", 204. Nitekim Çapan'a göre Cenâb-ı Peygamber söz konusu namazları müşriklerle arasındaki sıcak bir çatışmadan dolayı kılamamış değildir. Aksine O, savaş ile ilgili meşguliyetlerinden dolayı namaz kılmaya vakit bulamamıştır.

⁵³ Bu iddia için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2002), 25/110-113; Çapan, "Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı", 207.

⁵⁴ Bu konuda geniş bilgi ve bazı yorumlar için bk. Pala, Ali İhsan, "Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım", 248-249; Yatkın, Nihat, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası", 167.

⁵⁵ Burada "Biriniz uyku veya *gaflet* sebebiyle namazı terk ederse onu hatırladığı vakit kılsın. Zira Allah 'namazı, beni hatırlamak için kil' buyurur" (Müslim, "Mesâcid", 316) hadisine işaret edilmekte ve metinde geçen "gaflet" kelimesi "bilerek terk etme" manasına hamledilmektedir. bk. Yatkın, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası", 171-172.

⁵⁶ Yatkın, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası", 171-172.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/67; Nesâî, "Ezân", 21 (No. 661); İbn Huzeyme, *es-Şaîh*, 1/493, 2/820; İbn Hibbân, *es-Şaîh*, 7/147.

⁵⁸ el-Bakara 2/239.

⁵⁹ Dârimî, "Salât", 186 (No. 1576); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/67.

⁶⁰ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Önal (İstanbul: Merkezî'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1416/1995), 1/229; Aynı, *Umdetü'l-kârî*, 6/258, 262.

⁶¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârul-Ma'rife, 1410/1990), 1/257. Korku namazı hakkında geniş bilgi, kaynaklar ve ihtilâflar için bk. Mehmet Erdem, "Salâtü'l-havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2009), 36/21.

⁶² en-Nisâ 4/102.

Korku namazı Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53),⁶³ Ebû Bekre (öl. 51/671),⁶⁴ Ebû Hureyre (öl. 58/678),⁶⁵ Hz. Aişe (öl. 58/678),⁶⁶ Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88),⁶⁷ Abdullah b. Ömer (öl. 73/693),⁶⁸ Cabir b. Abdillâh (öl. 78/697)⁶⁹ ve Sehl b. Ebî Hasme (öl. ?)⁷⁰ gibi çok sayıda sahabînin rivayetlerinde de yer almıştır ki bunlarda Kur'ân'a göre daha fazla ayrıntı bulunur. Bunlar içinde mesela İbn Ömer'den nakledilen rivayet şöyledir:

“Necd bölgesinde Hz. Peygamber ile birlikte gazvedeydik. Düşmanla karşı karşıya gelip saflarımızı düzene koyduk. (Vakti girince) Cenâb-ı Peygamber, namaz kıldırmaya başladı. Sahabeden bir kısmı da O'nunla namaza durdular. Namaz kılanlara katılmayanlar ise düşman karşısındaki yerlerini korudular. Allah Rasûlü kendisine uyanlarla birlikte önce rükû sonra da iki secde yaptı. Arkasındaki grup henüz namaza başlamamış olanlarla yer değiştirdi. (Bu ikinci grup) gelip Allah Rasûlü'nün arkasında namaza durdular. Rasûlullah onlarla rükû yapıp secdeye gitti. Ardından da selâm verip namazını bitirdi. O iki gruptan her biri ise nöbetleşerek namazlarını tamamladılar. Bunun için kendi başlarına birer rükû ve ikişer secde yaptılar.”⁷¹

Ahmed b. Hanbel, İbn Abdilberr ve İbn Hacer gibi kimi ilim adamları yukarıda zikri geçen sahabîlerden gelen rivayetlerin tümünü dikkate alarak Allah Rasûlü'nün korku namazını altı-yedi farklı şekilde kıldırıldığını tespit etmişlerdir.⁷²

Ebû Saîd el-Hudî rivayetinde, böyle bir namazla Hendek Savaşı arasında öncelik-sonralık açısından ilişki kurulması akla nesih olgusunu getirecektir. Buna göre Hendek Savaşı'nda namazları kazaya bırakma uygulaması korku namazı ile neshedilmiş olacaktır. Ancak olayı, neshe başvurmadan çözüme kavuşturan âlimler de vardır. Kaldı ki Hendek günü bazı namazların kazaya bırakılması uygulamasının korku namazı ile ilgili âyetlerce neshedildiğini savunmak için tarihî sürecin bilinmesine ihtiyaç olacaktır. Daha açık bir ifadeyle korku namazının Hendek savaşından sonra nâzil olması gerekir. Fakat ulema bu konuda da ihtilaf etmiştir.

4.1. İki Olay Arasında İlişki Kurmayanlar

Hem Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'ndaki uygulaması hem de korku namazı ile ilgili verileri *namaz ve vakit* hususları dışında bir meseleye hamleden ilim adamları da vardır. Sözgelimi Ebû Yûsuf (öl. 182/798), İsmâil b. Uleyye (öl. 193/809) ve Hasan b. Ziyâd (öl. 204/819) gibi bazı âlimlere göre en-Nisâ 4/102 âyetindeki asıl vurgu ve şart Allah Rasûlü'nün imametidir. Zira sahabîlerin O'nun imametini büyük bir rağbetleri vardır ki başkasının arkasında namaz bu hazzı vermemektedir. O ortamda hazır bulunan bütün Müslümanların Allah Rasûlü'nün imametinde namaz kılma faziletinden istifade etmesi adına böyle hareket etmelerine ruhsat tanınmıştır. O'nun vefatından sonra bu fazilet ortadan kalkacağı için korku namazının hükmü de sona ermiş olmaktadır. Böyle ortamlarda artık namaza imamın arkasında başlamak ve ara vermeden bitirmek gerekir. Namazın ortasında yerlerinden ayrılmaları câiz olmaz.⁷³

Bununla birlikte zikri geçen ulemanın bu yorumu çeşitli tenkitlere hedef olmuştur. Nitekim Hanefî fakih Serahsî'nin (öl. 483/1090) verdiği bilgiye göre Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) bu konuda Ebû Yusuf'tan farklı düşünmekte olup korku namazının Hz. Peygamber'in vefatından sonra da meşru ve geçerli olduğunu savunmaktadır. Allah Rasûlü'nün vefatından sonra bazı sahabîlerin bu uygulamaya devam etmiş olmaları bunun en önemli kanıtıdır. Nitekim Siffin Savaşı esnasında Hz. Ali'nin, İsfahan'ın fethi sürecinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin ve Taberistan seferinde Huzeyle b. el-Yemân'ın korku namazı kıldırdıkları bilinen hususlardandır ve onlara bu esnada karşı çıkan da olmamıştır.⁷⁴ Serahsî'ye göre “Bu, Allah Rasûlü'ne hastır.” iddiası doğru kabul edilirse mesela zekât almanın da O'na tahsis edilmesi gerekir. Zira “*Mallarından sadaka (zekât) al!*” emrinin (et-

⁶³ Ebû Dâvûd, “Sefer”, 17 (No. 1244).

⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Sefer”, 19 (No. 1248); Nesâî, “İmâme”, 42 (No. 836).

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Sefer”, 19 (No. 1241); Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 18 (No. 1543).

⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Sefer”, 15 (No. 1242).

⁶⁷ Buhârî, “Megâzî”, 29 (No. 3898); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/493.

⁶⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, “Salâtü'l-havf”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/26; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 305; Tirmizî, “Sefer”, 8 (No. 564).

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/323; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 307; Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 1 (No. 1545); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “İkâmetü's-Salavât”, 151 (No. 1260).

⁷⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, “Salâtü'l-Havf”, 1; Buhârî, “Megâzî”, 29 (No. 3902); Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 309; Ebû Dâvud, “Sefer”, 14 (No. 1238).

⁷¹ Buhârî, “Salâtü'l-havf”, 1 (No. 900).

⁷² bk. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/272; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/404; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/431.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/81, 221.

⁷⁴ Bu rivayetler için bk. Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 1 (No. 1529); Halife b. Hayyât Ebû Amr eş-Şeybanî, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 166; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: 1388/1968), 2/297.

Tevbe 9/103) muhatabı da Hz. Peygamber'dir. Bunun başka örnekleri de vardır.⁷⁵ Mâlikî ilim adamı Mâzerî (öl. 536/1141) ise korku namazı ile ilgili âyetteki hitabın Hz. Peygamber'e yönelik oluşunu *bu tatbik şekli ümmetine öğretmesi amacına* bağlar. Kaldı ki aynı âyette “Onlardan bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar.” buyrulmak suretiyle hitaba ümmet de dâhil edilmiştir.⁷⁶ “Bir şeyin Allah Rasûlü'ne has olduğuna dair delil bulunmadıkça O'nun hakkında sabit olan bir husus bizim için de geçerlidir.” diyen Hanbelî âlim İbn Kudame (öl. 620/1223) de Ebû Yusuf gibi düşünenlere itiraz eder.⁷⁷

İbn Receb el-Hanbelî'ye (öl. 795/1393) göre ise Buhârî, Hendek Savaşı'nda namazın tehir edilmesi uygulamasının korku namazı ile neshedilmediği aksine muhkem olduğu kanaatindedir.⁷⁸

4.2. Hendek Savaşı'nın Korku Namazından Sonra Olduğunu Savunanlar

Ulemanın Hendek Savaşı ile korku namazının ilk tatbikini birbirlerine göre tarihlendirme konusunda da ittifak edemedikleri görülür. Öncelikle ifade etmek gerekirse korku namazının ilk defa nerede ve ne zaman kılındığı konusunda ihtilaf vardır. İbn Abbâs, Câbir b. Abdillâh ve İbn Ayyâş ez-Zerkî (öl. ?) gibi sahabîler korku namazının ilk defa Zâtürrikâ' Gazvesi'nde kılındığını söylerken⁷⁹ bu konuda Usfân seferini işaret edenler de vardır.⁸⁰ Usfân, Hz. Peygamber'in 6 Zilkade 7 (7 Mart 629) tarihinde çıktığı Hudeybiye Umresi (umretü'l-kaza) olarak bilinen yolculukta uğradığı yerlerden biridir.⁸¹

Bu namazın söz konusu iki sefer dışında nerelerde kılındığı da ihtilaflıdır. Nitekim korku namazının biri Benî Süleym yurdundaki Zâtürrikâ'da diğeri ise Usfân'da olmak üzere iki seferde kılındığını söyleyen âlimler⁸² yanında Zî Karad, Zâtürrikâ', Necid, Usfân ile Dacnân arası, Cüheyne yurdu, Nahl, Usfân, Benî Muhârib ve Benî Sa'lebe gazveleri, Tâif veya Tebûk gibi pek çok yere işaret edenler de bulunmaktadır.⁸³ Fakat bu isimlerden bazılarının aynı seferlere işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴ Bu isimlendirme farklılığı dikkate alındığında bile korku namazının Zâtürrikâ', Zî Karad, Usfân ve Tâif seferlerinde kılındığı kesin olarak söylenebilecek durumdadır. Korku namazı ile ilişkilendirilen seferlerin sonuncusu olan Tâif, 11 Şevval 8 (1 Şubat 630) tarihindeki Huneyn Savaşı'nda dağılan düşmanın büyük kısmının kaçıp sığınması sebebiyle muhasara edilmiştir.⁸⁵

Araştırma konumuz açısından önemli olan husus şudur ki bu namazın ilk defa kılındığı yer olarak işaret edilen seferler yani hem Usfân hem de Zâtürrikâ' Vâkidî (öl. 207/823),⁸⁶ İbn Hişâm (öl. 218/833)⁸⁷ ve İbn Sa'd (öl. 230/845)⁸⁸ gibi siyer ve meğazi âlimlerine göre Hendek Savaşı'ndan önce düzenlenmiştir.⁸⁹ Böyle olunca bazı ilim adamları Hendek günü icra edilen uygulamayı nâsîh kabul

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/82. Aynı yöndeki bir itiraz için bk. Abdullah b. Mahmud el-Hanefî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlîl-Muhtâr*, thk. Abdüllatif Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/95.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali et-temîmî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/1042.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/297.

⁷⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, 8/404.

⁷⁹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Martin Jons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/583; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî İbn Sa'd, *eş-Şabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/47; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/226.

⁸⁰ “أَنَّ أَوَّلَ مَا صَلَّيْتُ صَلَاةَ الْخَوْفِ فِي عُسْفَانَ”. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/423.

⁸¹ Medine'den savaşa hazırlıklı olarak çıkılması sebebiyle bu yolculuğu *gazve* veya *sefer* şeklinde isimlendirenler olmuştur. Mesela bk. Buhârî, “Meğâzî”, 43 (No. 4024); Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî, *Sübü'lü'l-hedy ve'l-irşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud- Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 5/298. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Umretü'l-Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: 2012), 42/152-155.

⁸² Mesela tâbiün ulemasından Mücâhid bu kanaattedir. bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 2/503.

⁸³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/342.

⁸⁴ Nitekim Zâtürrikâ' seferi; Necid tarafındaki Nahl bölgesinde, Çatafân kabilesinin kolları olan Benî Muhârib b. Hasfa ve Benî Sa'lebe'ye karşı yapılmıştır. bk. Ebu'l-Fadl Abdürrahman b. el-Hüseyin el-İrakî, *Ṭarḫu't-teşrîb fi şerḫi't-Taqrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2020), 3/144; Şâmî, *Sübü'lü'l-hedy*, 5/182.

⁸⁵ Ebû Muhammed Abdülmelik. Hişâm el-Basrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411), 2/478; Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/922.

⁸⁶ Vâkidî, Allah Rasûlü'nün o dönemdeki savaşlarını *Zâtu'r-Rikâ'*, *Dümetü'l-Cendel*, *Müreyisî'* ve *Hendek* sıralamasıyla verir. bk. Vâkidî, *el-Meğâzî*, 1/4, 8.

⁸⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2/203.

⁸⁸ İbn Sa'd, *eş-Şabakâtü'l-kübrâ*, 2/46-47.

⁸⁹ Aynı görüşteki diğer bazı isimler için bk. Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 2/399. Bu görüşte olanların çoğuna göre Zâtürrikâ' Seferi 10 Muharrem 5 (11 Haziran 626) tarihinde

etmişlerdir. Mesela Şâfiî fakih Müzenî'ye (öl. 264/878) göre korku namazı daha önce teşri kılınmış ve bu uygulama, Rasûl-i Ekrem'in Hendek günü namazları tehir etmesiyle neshedilmiştir.⁹⁰

Hanefî fukahânın bir kısmına göre de korku namazı Hendek Savaşı'ndan önce teşri kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in bu namazı tatbik ettiği Zâtürrikâ' Gazvesi Hendek Savaşı'ndan öncedir. Bu görüşe göre Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'nda korku namazını terk etmesi, savaştan dolayıdır. Zira savaş, namazın sıhhatine engeldir. Böyle bir ortamda namaz câiz olsaydı Hz. Peygamber'in bunları tehir etmemesi beklenir. Bu görüşü savunanların İbn İshâk (öl. 151/768) ve Vâkidî'nin verdiği kronolojiyi esas aldığı görülür.⁹¹

4.3. Korku Namazının Hendek Savaşı'ndaki Uygulamayı Neshettiğini Savunanlar

Bir önceki görüşün hilâfına cumhur, korku namazının ilk defa kılındığı söylenen hem Usfân hem de Zâtürrikâ' seferlerinin Hendek Savaşı'ndan sonra düzenlendiği görüşündedir.⁹²

Sözelimi Buhârî ve Müslim'in (öl. 261/875) naklettiği bir rivayete göre sahabeden Ebû Musa el-Eşarî (öl. 42/662-63) bir deveye altı kişi nöbetleşe bindikleri, ayaklarının yarılıp tırnaklarının düştüğü ve bu zor şartlardan dolayı Zâtürrikâ' şeklinde isimlendirilen⁹³ sefere Hz. Peygamber ile birlikte katıldığını söyler.⁹⁴ Ebû Mûsa, Hz. Peygamber'e ilk defa 7/628 yılında vuku bulan Hayber Savaşı'nda gelmiştir.⁹⁵ Bu sebeple olsa gerek Buhârî ve Müslim, Hz. Peygamber'in savaşlarını sıraladıkları bölümlerde Zâtürrikâ' Gazvesi'ne, Hendek Savaşı'ndan sonra yer vermiştir.

Ebû Hureyre'nin "Necid (Zâtürrikâ') Gazvesi'nde Hz. Peygamber ile birlikte korku namazı kıldım." ifadesi de bu namaz hakkında Hendek Savaşı'ndan sonraya işaret etmektedir. Zira Ebû Hureyre'nin 7/628 yılında Müslüman olduğu bilinmektedir.⁹⁶

Hz. Peygamber'in ilk defa Hendek günü savaşa iştirak izni verdiği İbn Ömer'in korku namazının ravilerinden⁹⁷ olması da aynı hususa delil sayılabilir.⁹⁸

Bütün bu verilere istinaden çeşitli ilim adamları Zâtürrikâ' Gazvesi'nin Hendek'den önce düzenlendiğini savunanların açık bir hata yaptıklarını söyler.⁹⁹

Bu tarihlendirmeyi dikkate alan Hanefî,¹⁰⁰ Mâlikî,¹⁰¹ Şâfiî¹⁰² ve Hanbelî¹⁰³ pek çok ilim adamına göre Allah Rasûlü'nün Hendek'teki uygulaması yani bazı namazlar hakkındaki tehiri, korku namazı ile ilgili ayetin nüzulünden öncedir. Bu konudaki en önemli delil yukarıda zikrettiğimiz rivayetinde Ebû Saîd el-Hudrî'nin bunu açıkça ifade etmiş olmasıdır. Bu görüşte olanlara göre bir

düzenlenmiştir. Hatta bunun için Rebûlâhir veya Cemâziyelevvel 4 (Eylül veya Ekim 625) tarihini verenler de vardır. Fakat Zâtürrikâ' her iki durumda da 7 Şevvâl - 1 Zilkade 5 (1-24 Mart 627) tarihleri arasında vuku bulan Hendek Savaşı'ndan önceye tekabül edecektir.

⁹⁰ Şihabuddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/358.

⁹¹ Mesela bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Şurûh*, 1/544; 2/330; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/95.

⁹² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 2/408; Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/101; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/423.

⁹³ Söz konusu gazveye bu ismin verilmesinin sebebi konusunda ihtilaf vardır. Farklı ilim adamlarına göre bu isim, seferin düzenlendiği bölgede üzerinde kırmızı, siyah ve beyaz kısımlar olan bir dağın yer alması, arazi siyahlı beyazlı görüldüğü, burada Zâtürrikâ' adlı bir ağaç bulunduğu, bu gazve sırasında sancaklara yamalar konulduğu, askerler siyah ve beyaz atlara bindiği veya askerlerin çölde yürümekten yarılan ayaklarına bez parçaları sardıkları için verilmiştir. bk. Şâmî, *Sübülü'l-hedy*, 5/180.

⁹⁴ Buhârî, "Meğâzî", 29 (No. 3899); Müslim, "el-Cihâd ve's-Siyer", 149.

⁹⁵ Ali b. Burhanüddin el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1400), 2/342; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1395/1976), 3/161.

⁹⁶ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/161.

⁹⁷ İbn Ömer'in korku namazına dair rivayeti için bk. Mâlik b. Enes, "Salâtü'l-havf", 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/26; Müslim, "Salâtü'l-musâfirîn", 305.

⁹⁸ Bu bilgiler üzerinden tarihlendirme çabası için bk. İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/161; Şâmî, *Sübülü'l-hedy*, 5/180.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3/226; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/102.

¹⁰⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/91.

¹⁰¹ Kâdî iyâz, *İkmâlu'l-mu'lim*, 2/595; Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/1042; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/186.

¹⁰² Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/471; Nevevî, *el-Minhâc*, 5/130; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mısırî el-Kastallanî, *el-Mevâhibu'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/292.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muḥnî*, 2/297; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 8/402.

namazın düşman ve savaş sebebiyle tehir edilmesi (kazaya bırakılması) artık câiz değildir. Bu uygulama korku namazı ile neshedilmiştir. Dolayısıyla savaş ortamlarında korku namazı tatbik edilir.

Bize göre de daha doğru gibi görünen tarihlendirme budur. Zira Hendek Savaşı esnasında korku namazı yerine kazaya bırakma uygulamasına başvurulduğu görülür. Bu veri, Ebû Saîd el-Hudrî'nin işaret ettiği bilgi ile de uyum içindedir.

Esasen eldeki bazı veriler de korku namazı ile ilgili âyetlerin nüzulünden önce *namazı kazaya bırakma* uygulamasına zaman zaman başvurulduğunu göstermektedir. Sözelimi Hz. Peygamber, Benî Kurayza üzerine gönderdiği gruba “Hiç kimse ikinci namazını Benî Kurayza yurduna varmadan kılmayacak.” buyurmuştur ki bu, *ikindiyi kaza edin* manasına hamledilebilir durumdadır. Zira yolda ikinci namazı vaktinin girmesi üzerine bazı sahabîler, Allah Rasûlü'nün bu uyarısını hatırlatıp “Oraya ulaşana kadar namaz kılamayız.” demiş, bazıları ise “Bizden istenen bu değildir!” diyerek onu eda etmişlerdir. Fakat daha sonra Allah Rasûlü ne birincileri ne de ikincileri tenkit etmiştir.¹⁰⁴ Şâfiî ilim adamı Begavî (öl. 516/1122) de, büyük ihtimalle bu olayı dikkate alarak, çeşitli korkulara maruz kalan Müslümanların namazlarını ertelediklerini ve daha sonra kaza ettiklerini söyler. Ona göre Hendek Savaşı'nda yapılan da bundan ibarettir. Fakat bu durum korku namazı ile ilgili âyetin nüzulüne kadar devam etmiştir.¹⁰⁵

Namazlar hakkındaki bu kazaya bırakma seçeneğine rağmen korku namazının teşri kılınmış olması gayet dikkat çekicidir. Zira ifası oldukça meşakkatli olan korku namazı esnasında, olağan şartlar altında bu ibadetin sıhhatine engel olacak ve hatta fesadına yol açacak pek çok hareket yapılacaktır. Hatta bazı rivayetlere bakılırsa korku namazı bir rekât olarak dahî kılınabilir.¹⁰⁶

Bununla birlikte böyle bir ortamda, bu şartlar altında ve bazı ulemâ açısından bakıldığında *eksik* addedilebilecek şekilde bile olsa Allahu Teâlâ namazın vaktinde kılınmasını emretmiş, kazaya bırakma seçeneğini dikkate almamıştır. Bu durum esasen, İslâm'ın beş temel rüknünden biri olan namazın, kendisi için belirlenmiş vakit içinde kılınması gerektiğine işaret sayılabilecek durumdadır. Korku namazıyla alakası kurulan her iki ayetin hemen öncesine bakılması, bu işaret için yeterli olabilir. Nitekim ilgili âyette yer alan “Eğer herhangi bir şeyden korkarsanız namazlarınızı yürürken veya binek üzerinde kılın.”¹⁰⁷ ruhsatı, “Namazlara devam edin.” ve “Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.” uyarılarından sonra gelmektedir. Aynı şekilde ordunun iki gruba ayrılıp nöbetleşe olarak tek imama uymak suretiyle namaz kılacaklarına işaret eden en-Nisa 4/102 âyetinden hemen önce ise “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler, sizin apaçık düşmanınızdır.” buyrulur. Bir sonraki âyette ise namazın, müminler üzerine vakitleri belli farzlar olduğuna dikkat çekilir.¹⁰⁸ Bu âyetler bazı takdim-tehirler ile şöyle anlaşılabilir durumdadır:

“Allah'a karşı saygı ve bağlılığınızı göstermek adına namazlarınızı, kendileri için tespit edilen vakitler içinde eda edin. Cephede düşman ile karşı karşıya bulunuyor iseniz namazı, gruplara ayrılarak, bir kişinin imametinde ve nöbetleşe kılın. Seferde düşman kovalıyor veya onun tarafından kovalanıyorsanız namazınızı kısaltmanızda bir beis yoktur. Böyle durumlarda bir namazı yürürken veya binek üzerinde de kılabilirsiniz.”

¹⁰⁴ Buhârî, “Salâtü'l-havf”, 5. Ancak bazı âlimler, bu olayın “Eskiden namazlar kazaya bırakılırdı.” görüşüne delil olamayacağı görüşündedir. Zira onlara göre Hendek Savaşı esnasında Hz. Ömer'in “Neredeyse güneş batana kadar ikindiyi kılmayacaktım!” sözüne karşılık Allah Rasûlü'nün “Ben kılmadım” buyurmuş olması, O'nun bu namazı bilinçli olarak kazaya bırakmasına delalet edebileceği gibi unutmış olabileceğini ve ancak söylenince hatırladığını da akla getirebilir. bk. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 7/410; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/91.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd eş-Şâfiî el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/354.

¹⁰⁶ Nitekim İbn Abbâs (Buhârî, “Megâzî”, 29; Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 1), Zeyd b. Sâbit (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/470), Câbir b. Abdullah (Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 1. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22/85; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 2/214) ve Huzeyfe b. el-Yemân'dan (Ebu Dâvûd, “Sefer”, 18; Nesâî, “Salâtü'l-havf”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/302) gelen rivayetlerde “bir rekâtlık” namazdan bahsedilir. Ayrıca Abdullah b. Abbas'ın “Allah Peygamberinizin dili üzerinden namazı hizada dört, seferde iki ve korku anında da bir rekât farz kılmiştir.” demektedir (Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 1; Ebu Davud, “Sefer”, 18; Nesâî, *Salâtü'l-havf*, 1; İbn Mace, *İkâmetü's-salavât*, 74; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/28). Nitekim “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur” mealindeki en-Nisâ 4/101 ayetinde geçen *kasır* ifadesi de kimi âlimler tarafından *korku anında namazın bir rekât olarak kılınması* şeklinde anlaşmıştır (Abdürrezzâk, *Muşannef*, 2/511; Hattâbî, *Me'âlim*, 1/271; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/235-236). Diğer bazı ilim adamları ise bu bir rekâtın, korkunun daha da şiddetlenmesi durumunda ima ile veya bir adet secde ve hatta bir tekbir ile ifa edilebileceğini savunmaktadır (Hattâbî, *Me'âlim*, 1/272). Fakat genel kabule göre korku namazı rekât sayısını etkilemez (Serahsî, *el-Mebsût*, 2/46; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/318; Irâkî, *Ṭarḫu't-teşrîb*, 3/146).

¹⁰⁷ el-Bakara 2/239.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/103.

Nitekim düşman sebebiyle binek üzerinde ve hareket halinde olan kişinin, vakti giren bir namazı ancak mevcut durumda yani binek üzerinde kılabilceği ifade edilmiştir. Buna uymayarak binekten inilip yerde namaz kılınması bazı sahabîler tarafından Allah'ın buyruğuna muhalefet sayılmıştır.¹⁰⁹

Korku namazı ile ilişkilendirilen bu âyetlerden ve özellikle en-Nisâ 4/102-103'den, bir namazın mutlaka vaktinde eda edilmesi gerektiği şöyle dursun böyle olağan dışı durumlarda bile cemaatten vazgeçmeyin vurgusu dahî çıkarılabilir durumdadır.¹¹⁰ Nitekim cumhur, savaş ortamında namazın cemaatle kılınması sayesinde Müslüman askerler arasındaki birlik-beraberlik ruhunun daha da pekişeceği kanaatindeydi.¹¹¹

Bu şartlar altında kılınacak namaz “Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin.”¹¹² âyetiyle birlikte de düşünülebilir. Zira bu âyetin devamında “Şüphesiz bunlar (sabır ve namaz), Allah'a duyduğu saygıdan ötürü kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelir.” buyrulur. Savaş ortamında ve özellikle cemaat halinde kılınacak namaz, her bir mücahidin Allah'a karşı duyduğu güvenini takviye edip üzerindeki kibri veya umutsuzluğu, tembelliği veya aşırılığı giderecek, manevî olarak onu daha kuvvetli hale getirecektir. Benzer bir vurgu “Ey iman edenler! Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”¹¹³ âyetinde de vardır.

Sonuç

Hendek Savaşı'nda namaz veya namazların kazaya bırakılmış olmasından hareketle “Uyuma ve unutmaya ilave olarak meşru sayılabilecek diğer bütün mazeretler de namazların daha sonra kaza edilmesine imkân tanır” sonucuna ulaşılması çeşitli açılardan tenkide açıktır.

Öncelikle ifade etmek gerekirse iddianın temelinde yer alan meşru sebep yaklaşımı göreceli olup kişilere, zamana ve şartlara göre değişebilir. Zira âyet veya hadislerde bu ifadeye açıklık getirilmemiş, nelerin bu çerçeveye dâhil olabileceği söylenmemiştir. Bu ifadenin çerçevesinin bireysel kanaatlerle doldurulması, dinin aynı emri hususunda pek çok ifa şeklinin ortaya çıkmasına yol açar. Bu yaklaşımın bizzat Şârî tarafından vaz edilip vakitlere ve sayılara bağlanan ibadetlerin alanına teşmili ise daha ciddi problemler doğurur.

Vakit şartına bağlı olarak ifa edilen ibadetlerin başında namaz gelmektedir. “Namaz, müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır” meâlindeki (en-Nisâ 4/103) âyetten anlaşıldığı üzere bu ibadetin Şârî tarafından belirlenmiş vakitler dâhilinde eda edilmesi gerekir. Vakit şartını ihmâl edebilecek veya daha açık bir ifadeyle kazaya bırakmayı gerektirecek durumlar bağlamında sadece uyuma ve unutma mazeret kabul edilir. Bu ikisi dışındaki problemlere ise yine din tarafından kimi kolaylıklar sağlanmıştır. Bu çerçevede su bulunamaması durumunda teyemmüm yapılması istenmiş, yolculuk yapanların namazı kısaltmasına ve (Hanefîlerin itirazı göz ardı edilmek kaydıyla) cem'e ruhsat tanınmış, hastaların oturarak hatta icap ettiğinde yatarak kılabilceği ifade edilmiştir. Vakti girdiğinde herhangi bir şeyden korku duyulması durumunda da namazın yürüyerek yahut binekler üzerinde kılınabileceğine (el-Bakara 2/239) işaret edilmiştir. Bu yaklaşımından anlaşılıyor ki din, uyuma ve unutma hâricindeki bütün problemlere, kendisinin teklif ettiği bu yolların biriyle çözüm bulunmasını istemektedir.

Namaz hakkında Kur'ân'da zikredilen özel durumlardan biri de düşman ile meşgul olunan savaş ortamıdır. Böyle bir ortam söz konusu olduğunda bile din korku namazı şeklinde ifade edilen bir eda tarzını emreder. Bir ordu bahis konusu olduğunda bu eda tarzının çok fazla vakit alacağı açıktır. Hatta “Namaz kılariken ihtiyat tedbirlerini alsın ve silahlarını da yanlarında bulundursunlar!” uyarısından hareketle fazlaca meşakkatli olacağı bile söylenebilir. Buna rağmen Allahu Teâlâ savaş ortamına tesadüf eden bir namaz hakkında kazaya bırakma ihtimaline değinmez. Hâlbuki oruç hakkında, savaş ortamına nispetle daha kolay gibi görünen hastalık ve yolculuk durumları söz konusu edilerek kazaya bırakma ve hatta fidyesini verme seçeneğine işarette bulunur (el-Bakara 2/184-185). Dinin bu yaklaşımı vakte riayet unsurunun namaz hakkında özellikle dikkate alındığını gösterir. Kaldı ki eldeki verilerden ve cumhurun tercihindən anlaşıldığı kadarıyla vakit vurgusu, Hendek Savaşı'nda bazı namazların kazaya kalmasından sonra netleştirilmiş görünmektedir. Allah Rasûlü'nün bazı namazları vaktinde kılmayıp daha sonra kaza etme eylemine Hendek'ten sonra

¹⁰⁹ Aynî, ‘Umdetü'l-kârî, 6/262-263.

¹¹⁰ Bu konuda bazı yorumlar için bk. Ahmet Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara: 1987), 3/120-123; Erdem, “Salâtü'l-havf”, 36/21.

¹¹¹ Bu değerlendirme için mesela bk. Mâzerî, *Şerhu't-Telkin*, 1/1042; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir ez-Zerî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlmü'l-muvakkâ'in*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1973), 3/145.

¹¹² el-Bakara 2/45.

¹¹³ el-Bakara 2/153.

bir daha başvurmamış olmasına rağmen çeşitli seferlerinde korku namazı kılmış ve kıldırılmış olması da bunun önemli göstergelerinden biridir. Bütün bunlar göstermektedir ki savaş gibi olağan dışı durumlar bile bir namazın kazaya bırakılabilmesi için mazeret teşkil etmemektedir.

Korku namazı vakit vurgusuna ilaveten *cemaat* uyarısı açısından da değerlendirilebilir. Zira vurgu sadece vaktin önemine tahsis edilirse namazın, birden fazla imam ve cemaat aracılığıyla eda edilmesi, düşmanın fırsat bekliyor olması açısından daha uygun görünebilir. Buna rağmen söz konusu ayette tek imam ve tek cemaate işaret vardır. Öyleyse bu yaklaşım, savaş ortamında ordudaki birlik ve beraberlik duygusunun daha fazla hissedilmesi amacına yönelik olmalıdır.

Bütün bunlara ve ayrıca namazın önemi ile onun vaktinde edasını vurgulayan diğer verilere bakarak dinin, uyku ve unutma gibi bilinçdışı durumlar hâricinde kazaya bırakma hususunu bir alternatif olarak ele almadığı rahatlıkla söylenebilir. Uyku ve unutma dışında mesela savaş ortamı bile bir namazı kazaya bırakmak için mazeret addedilmezken sırf tembellik sonucu terk edilenlerin bu bağlamda ele alınması ise kesinlikle mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahman el-Azamî. 11 cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- Ahmet Naim, Babanzâde. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 50 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd eş-Şâfiî. *et-Tehzîb fi fîkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkkâmu'l-Çur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Çapan, Ergun. "Kur'an ve Sünnet'te Kaza Namazı." *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (2011/Bahar), 195-211.
- Çelik, Taha. "Korku Namazı İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi." *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38 (Ekim 2021), 209-234
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman. *es-Sünen*. nşr. Fevz Ahmed. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Erdem, Mehmet. "Salâtü'l-havf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/21-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Halebî, Ali b. Burhanüddin. *el-es-Sîretü'l-Halebîyye*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400.
- Halîfe b. Hayyât Ebû Amr eş-Şeybanî. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hendek Gazvesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/194-195. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Irakî, Ebu'l-Fadl Abdürrahim b. el-Hüseyin el-İrakî. *Tarhu't-teşrîb fi şerhi't-Taqrîb*. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2020.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata - Muhammed Ali Muavviz. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 cilt. Mağrib: Vüzâratü Umûmî'l-Evkâf, 1378.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârif, 1326.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muhalâ bi'l-âşâr*. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Şahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Selmî. *es-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Basrî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanbelî. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanbelî. *İlâmü'l-muvaqqî'in*. thk. Tâhâ Abdürrauf Sa'd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *Tefsîrü'l-Çur'ânî'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvahid. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1395/1976.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed el-Bağdadî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. thk. İzzet el-Mürsî. 9 cilt. Kahire: Mektebetü Tahkîki Dâri'l-Haremeyn, 1417/1996.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî. *Fethu'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419/1998.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *el-Mevâhibu'l-ledünniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 3 cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Umretü'l-Kazâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mâlik b. Enes el-Medenî. *el-Muvaḫḫa'*. nşr. Muhammed Mustafa el-Azamî. 8 cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Bağdadî. *el-Ḥâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz- Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali et-Temîmî. *Şerḫu't-Telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2008.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud el-Hanefî. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Abdülatif Muhammed Abdurrahman. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşayrî. *el-Câmi'u's-şahîḫ*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 8 cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fi şerḫi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Pala, Ali İhsan. "Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3 (2004), 231-251.
- Remlî, Şihabuddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs. *Nihâyetü'l-muḫtâc ilâ şerḫi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûṭ*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Salihî. *Sübülü'l-hedy ve'l-irşâd fi sîreti ḫayri'l-îbâd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavviz. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsâṭ*. thk. Tarık b. İvâzullah- Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî. 25 cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'l-rusul ve'l-mülûk*. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Turâs, 1387.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Aḫkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Sadettin Önal. 2 cilt. İstanbul: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Martin Jons. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kazâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/110-113. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yatkın, Nihat. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası." *Ekev Akademi Dergisi*, 3/1 (2001/Bahar), 163-177.
- Yücel, İrfan. "Kaza Namazı Konusundaki Tereddütlerle İlgili Bir Açıklama." *Diyanet Dergisi*, 27/3 (1991/Temmuz-Eylül), 67-78.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbaki. *Şerḫü'z-Zürkânî 'alâ Muvaḫḫai'l-İmâm Mâlik*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 1424/2003.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması

Ibn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside

Ömer Ali Yıldırım

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Knowledge

Department of Islamic Philosophy

Konya, Türkiye

omer.ali.yildirim@selcuk.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3925-2275

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 02 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 287-301

Cite as/Atıf: Yıldırım, Ömer Ali. "İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması [Ibn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 287-301.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052450>.

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Ömer Ali Yıldırım).

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

İbn Sînâ's Debate in Shifâ: Metaphysics 1/8 with Sophists and Instrumentalization of the Mind in the Face of Outside

Abstract: The expression 'sophist' as a concept refers to some philosophers who lived in the classical period of Greek philosophy. Due to their way of thinking that denying objective reality, correct knowledge, two-valued thinking that the existence of the universal and the essence, the Sophists from their earliest days were active in determining the philosophical agenda, on the one hand, and on the other hand, they put forward views that many prominent philosophers had to settle accounts. Ancient Greek philosophers such as Socrates, Plato and Aristotle had to examine and respond to the views of sophists, and within Islamic thought, both theologians such as al-Mâturîdî, Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, al-Pazdawî and philosophers had to take up the objections of the sophists. İbn Sînâ also assessed the views of the Sophists in both *al-Kitâb al-Mughâlaṭa* and *al-Shifâ: al-İlâhiyât* (Metaphysics). He devoted chapter eight of the first article of this book to examining the objections of the sophists. As Aristotle did, İbn Sînâ had to settle accounts with the sophists, who rejected both the existent and the knowledge of the existent, at the beginning of the *Metaphysics*, before assessing the basic subjects of metaphysics. As a matter of fact, their claim denied reality on the one hand and comprehending of it on the other. The claim of the Sophists denies that things have an essence in themselves as regardless of the mind and reduces the existence to everyone's unique sense perception. This means the denial of reality, correct and any philosophical and scientific system that claims to be truth. Metaphysics, in the sense that İbn Sînâ formed, was a science that examined the being qua being, and above all, it accepted the existent as a reality independent of the mind. Again, it was accepted that this knowledge led to the most real knowledge. Since the claims of the Sophists concerned the most general, the place of study of these claims was the science that studied the most general; that is, it was Metaphysics. Sophists are not a group that comes together around a thought, but philosophers with different attitudes and views. Due to these different attitudes of them, İbn Sînâ does not turn to him by considering a single view or way of thinking in his contention with them but develops different answers by taking different attitudes into account. He develops different methods of argue and responses against those he describes as sophist, confused and stubborn. The starting point in İbn Sînâ's argue with the sophist is based on accepting the objective existence of the extra-mind. This is a move to save the existent from being a product of the mind. This means that man is not the measure of all things. İbn Sînâ starts out by explaining what truth (*ḥaq*) and veracity (*şidq*) are. The aim here is to reveal the impossibility of the excluded middle for a correct thinking and practice. As a matter of fact, Sophists do not accept the law of excluded middle. One of the most effective ways to justify this is move from the concepts of "right" and "wrong". If the qualifications of "true" and "false" have any meaning, it depends on the presence of external objective existence in outside. The acceptance of objective existence and its knowledge makes the excluded middle in existence impossible. The rejection of the right and wrong qualifications will make the third state impossible. The starting point in İbn Sînâ's critique of the Sophist is also based on the harmony and continuity between the out of mind and the mind. According to İbn Sînâ, the first of the words that all kinds of mental knowledge and judgment are based on, which is taken as the basis for the explanation of everything, and which therefore sometimes takes place in the explanation of everything -sometimes potentially and sometimes actually- is the proposition that there is no means between affirmation and negation. This proposition is the most basic principle of the reason and logic in another sense. At the point of strictures of the sophist, İbn Sînâ uses the dialectics method in *Metaphysics* 1/8. The reason why the demonstration (*burhân*) is not used here is that the purpose of demonstration is not to silence the other. Also, here the objector directly objects to the principle of demonstration. However, one of the places where dialectics is used is in answering objections to a priori type of propositions and silencing the objector. When dealing with confused people is, it is necessary to (1) try to remove the doubt that occurs in these people, and (2) give them a full warning (*tanbîh*) that it is not possible for two opposites to come together. At this point, İbn Sînâ also uses the possibilities of linguistic philosophy. The starting point of the arguing against stubbornness is the determination that there is an inconsistency between the reasoning and practices of such people. Although these people theoretically oppose the basic principles and reality, they do not live in a coherent line with these objections in their daily life, on the contrary, they approve these principles with their daily actions. What İbn Sînâ proposed against these stubborn people is to reveal the inconsistency between their words and actions. İbn Sînâ, by transferring the argument from the conceptual level to the actual reality, on the one hand, confronts the stubborn with the real on the outside; on the other hand, shows how the outside world imposes itself on the mind. This situation reveals the contradiction between the words and actions of the stubborn. When such people want to go somewhere, they are asked why they do not satisfied just imagine going there in their minds, but go there physically. Similarly, they are compelled to put their hands in the fire to show these people that the world they live in is not just the creation of their minds, but that this world has its own reality. If they want to be consistent, they will either have to put their hands in the fire so that they don't feel pain or burn their hands as a result, or they will have to accept the external reality.

Keywords: Islamic Philosophy, Reality, Truthfulness, Avicenna, Aristotle, Sophists.

İbn Sînâ'nın eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması

Öz: Sofist ifadesi kavram olarak Yunan felsefesinin klasik döneminde yaşayan bazı filozoflara gönderme yapmaktadır. Nesnel gerçekliği, doğru bilgiyi, iki değerli düşünmeyi, tümelin ve özün varlığını inkâr eden düşünme biçimlerinden dolayı ilk dönemlerinden itibaren sofistler bir taraftan felsefi gündemi belirlemede etkin olurken diğer taraftan da önde gelen birçok filozofun hesaplaşmak durumunda kaldığı görüşler ortaya koydular. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan filozofları sofistlerin görüşlerini incelemek ve onlara cevap vermek zorunda kaldıkları gibi İslam düşüncesi içerisinde de hem Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Pezdevî gibi kelmacılar hem de filozoflar sofistlerin itirazlarını gündeme almak zorunda kaldılar. İbn Sînâ da sofistlerin görüşlerini hem *Kitâbu'l-Safsata* hem de *Metafizik*'te inceledi. O, *Metafizik* kitabının birinci makalesinin sekizinci faslını sofistlerin itirazlarını incelemeye ayırmıştır. İbn Sînâ da Aristoteles'in yaptığı gibi hem varolanı hem de varolana dair bilgiyi reddeden sofistlerle metafizik ilminin başında, metafiziğin temel konularını incelemeye başlamadan hesaplaşmak zorunda kaldı. Nitekim onların iddiası bir yandan gerçekliği diğer yandan da ona ulaşmayı yadsıyordu. Sofistlerin iddiası şeylerin zihinden bağımsız olarak kendinde bir öze sahip olduğunu yadsıyıp, varlığı her bireyin kendine özgü duyu algısına indirgemektedir. Bu, gerçeğin, doğrunun ve hakikat iddiasındaki her türlü felsefi ve ilmi sistemin inkârı anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın kurguladığı anlamda metafizik ise varolanı varolması itibariyle inceleyen bir ilimdi ve her şeyden önce varolanı zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak kabul ediyordu. Yine, bu ilmin en gerçek bilgiye ulaştırdığı kabul ediliyordu. Sofistlere ait iddialar en genel olanı ilgilendirdiğinden dolayı bu iddiaların incelenme yeri en geneli inceleyen ilimdi; yani, metafizikti. Sofistler bir düşünce etrafında bir araya gelen bir grup olmayıp farklı tavır ve görüşlere sahip filozoflardı. Onların bu farklı tavırları sebebiyle İbn Sînâ onlarla mücadelesinde tek bir görüş ya da düşünme biçimini dikkate alarak ona yönelmemekte farklı tavırları dikkate alarak farklı cevaplar geliştirmektedir. O, sofist, şakın ve inatçı olarak nitelendirdiği kişilere karşı farklı mücadele yöntemi ve cevaplar geliştirir. İbn Sînâ'nın sofistlerle mücadelesindeki hareket noktası zihin dışının nesnel varlığını kabul etme üzerine kuruludur. Bu, varolanı insan zihninin ürünü haline getirmekten kurtarmaya yönelik bir hamledir. Bu, insanın her şeyin ölçütü olmadığı anlamına gelir. İbn Sînâ, öncelikle gerçek (*hak*) ve doğrunun (*sıdk*) ne olduğunu açıklamakla yola çıkar. Buradaki amacı sağlıklı bir düşünme ve pratik için üçüncü halin imkânsızlığının öncelikle ortaya konulmasının gerekliliğidir. Nitekim sofistler, üçüncü hali imkânsız görmemektedirler. Bunu temellendirmenin en etkili yollarından biri "doğru" ve "yanlış" kavramlarından hareket etmektir. Eğer "doğru" ve "yanlış" nitelendirmelerinin bir anlamı varsa bu dışta nesnel varlığın bulunmasına bağlıdır. Nesnel varlığın ve onun bilgisine ulaşmanın kabul edilmesi varlıkta üçüncü hali imkânsız durumuna getirmektedir. Doğru ve yanlış nitelendirmelerinin reddi üçüncü hali imkânsız olmaktan çıkaracaktır. İbn Sînâ'nın sofistlerle mücadelesinde hareket noktası aynı zamanda zihin dışı ile zihin arasındaki uyum ve devamlılık bulunduğu temeline dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre her türlü zihni bilgi ve hükmün kendisine varıp dayandığı, her şeyin açıklanmasında temel olarak alınan, bundan dolayı da her şeyin açıklanmasında bazen bilkuvve bazen de bilfiil olarak alan sözlerin ilki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesidir. Bu önerme zihnin bir diğer anlamda da mantığın en temel ilkesidir. Sofistlerle mücadele noktasında İbn Sînâ *Metafizik 1/8'de* cedel yöntemini kullanmaktadır. Burada burhan yöntemi kullanılmamasının nedeni, burhanın amacının karşı tarafı susturmak olmamasıdır. Ayrıca burada itirazcı doğrudan burhanın ilkesine itiraz etmektedir. Oysaki cedelin kullanıldığı, yerlerden biri de evveliyat (apriori) türünden önermelere yapılan itirazların cevaplandırılması ve itirazcının susturulması konusundadır. Zihni bir kargaşa yaşayan yani şaşkın kişilerle mücadele ederken (1) bu kişilerde meydana gelen şüphenin giderilmesine çalışmak, (2) bunlara iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığı konusunda tam bir uyarıda (*tenbîh*) bulunmak gerekir. Bu noktada İbn Sînâ dil felsefesinin de imkânlarından faydalanmaktadır. İnatçıyla mücadelenin hareket noktası bu tür kişilerin düşünme ve pratikleri arasında uyumsuzluk olduğu şeklindeki bir tespittir. Bu kişiler teorik olarak temel ilkelere ve gerçekliğe karşı çıkmakla birlikte, kendi gündelik hayatlarında bu itirazların gerektirdiği doğrultuda yaşamamakta, bilakis fiilleriyle bu ilkeleri onaylamaktadırlar. İbn Sînâ'nın bu inatçı kişilere karşı önerdiği uygulama, onların söz ve eylemleri arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermeyi amaçlar. O, inatçıyla mücadeleyi kavramsal düzeyden fiili gerçekliğe aktararak bir yandan dışta gerçek olanla inatçıyı yüzleştirirken diğer yönden de dışın kendisini zihne nasıl dayattığını göstermeyi esas alır. Bu durum inatçının söz ve eylemleri arasındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır. Bu tip kişilere bir yere gitmek istediklerinde niçin sadece zihinlerinde oraya gitmeyi hayal etmekle yetinmeyip fiziki olarak oraya gittikleri sorulur. Benzer şekilde bu tiplere yaşadıkları dünyanın sadece kendi zihinlerinin ürünü olmayıp bu dünyanın kendi gerçekliğinin bulunduğunu göstermek için onlar ellerini ateşe sokmaya zorlanırlar. Eğer tutarlı olmak istiyorlarsa ellerini ateşe sokmaları ve bunun sonucunda da kendilerinin acı duymaması ve ellerinin yanmaması gerekir ya da onların dıştaki gerçekliği kabul etmeleri gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Gerçeklik, Doğruluk, İbn Sînâ, Aristoteles, Sofistler.

Giriş

İslam felsefesi içerisinde sofistlere yönelik inceleme ve tartışmaların filozoflar söz konusu olduğunda daha çok mantık eserleri içerisinde ya da eserlerin mantıkla ilgili bölümlerinde; kelamcılar söz konusu olduğunda ise bilgi bahsi içerisinde yer aldığı söylenebilir. Sofistlerin hakikatin nesnel varlığı ve bilinebilirliğini yadsayan tavırları temelde bilgi felsefesini hedef aldığından, Aristoteles'in (öl. MÖ 384-323) mantık çalışmalarının (*Organon*) belirleyici olduğu çizgi doğrultusunda, sofistlerin görüşleri filozoflar tarafından daha çok felsefi ilimlere giriş mahiyetinde kabul edilen mantık ilmi içerisinde, özellikle de *Sofistik Deliller* ya da *Sofistik Çürütmeler* olarak da bilinen *es-Safsata* eseri çerçevesinde incelenmiştir. İbn Sînâ (öl. 429/1037), sofistlik incelemeyi sadece mantık ilmiyle sınırlandırmamış *eş-Şifâ: Metafizik*'te de bu konuya müstakil bir fasıl ayırmıştır.

Sofist ifadesi bir felsefe ekolünü nitelemekten daha çok bir düşünme tarzına gönderme yapmaktadır. Onların bir ekol oluşturmalarına en büyük engel de bu düşünme tarzlarıdır. Tümelin ve varlığı kabul edilen hakikate ulaşma çabasının kaldırılarak onun yerine tikel ve bireysel olanın konulması daha en başta bu ortak zeminin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayı da sofistlerin hepsini kapsayacak genel geçer bir tanımın yapılması mümkün görünmemektedir. Sofistlerin farklı kimlik ve özelliklerle insanların karşısına çıkmalarının bir sonucudur ki Platon (öl. MÖ 427-347), sofistleri tanımlamaya ayırdığı *Sofist* diyalogunda ortak bir tanım getirmenin güçlüğünü ifade eder ve altı ayrı sofist tanımına yer verir. Yine, benzer gerekçelerden dolayı Aristoteles de burada inceleme konusu edindiğimiz sorunları *Metafizik* eserinde işlerken genel anlamdaki bir sofist ekolünden ziyade sofist olarak bilinen Protagoras (öl. MÖ 481-411), Gorgias (öl. MÖ 483-375) vs. tek tek düşünürlerin görüşlerinden bahseder.

Nesnel gerçekliği, doğru bilgiyi, iki değerli düşünmeyi, tümelin ve özün varlığını inkâr eden düşünme biçimlerinden dolayı ilk dönemlerinden itibaren sofistler bir taraftan felsefi gündemi belirlemede etkin olurken diğer taraftan da önde gelen birçok filozofun hesaplaşmak durumunda kaldığı görüşler ortaya koydular. Bunun sonucu olarak, başta Sokrates (öl. MÖ 469-399), Platon ve Aristoteles gibi filozoflar olmak üzere felsefe tarihinde birçok filozof sofistlerin görüşlerini incelemek durumunda kaldı. İslam dünyasında da benzer bir durum gözlemlenmektedir. Hem Mâturidî (333/944), Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025), Abdulkahir el-Bağdâdî (öl. 429/1037), Pezdevî (öl. 482/1089), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Cürcânî (öl. 816/1413) gibi kelamcılar hem de Fârâbî (öl. 339/975), İbn Sînâ (öl. 429/1037), Sühreverdî (öl. 587/1191) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi filozoflar sofistlerin görüşlerini incelemeye eserlerinde yer verdiler.

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabının ilk makalesinin son faslı olan sekizinci fasıldaki sofistlere dair inceleme ve hesaplaşmayı konu edindim. İbn Sînâ'nın sofistlerin itirazlarını geçersiz kılmak için bu itirazları sınıflandırmasını, bunlardan her bir sınıfa karşı kullandığı mücadele yöntemini, her bir yöntemdeki mantıksal örgü ve fikri arka planı analiz etmeye çalıştım. İbn Sînâ'nın bu incelemesinin felsefe tarihindeki öncülleriyle olan ilişkisini görmek için de onun ifadelerini Aristoteles'in benzer sorunlar karşısındaki kullandığı yöntem ve yaptığı değerlendirmelerle birlikte ele almaya gayret ettim. Bu incelemenin kelamcıların sofistlere dair tavırlarıyla olan yakınlık ve uzaklığına işaret etmek için de yer yer dipnotlarda kelamcıların görüşlerine atıflar yaptım. Makalede İbn Sînâ'nın görüşlerini etkileyen bir saik olarak filozofun hem felsefe anlayışı hem de metafizik kurgusunda zihin dışının konumlandığı yeri ve zihin dışı karşısında zihne biçilen pozisyonu sofistlik iddiaların ele alınışı üzerinden örneklendirmeye çalıştım. Buradan hareketle de mantığın/zihnin ilkelerinin aslında varlığın ilkelerinin zihni düzleme yansıması olduğunu göstermeye çalıştım. Bu bize, söz konusu durumun aynı zamanda, varlığın genel karakteri olan *kendini dayatma* ve *boşluk bırakmaksızın her alana nüfuz etmenin* bir uzantısı olduğunu ve zihnin de burada istisnai bir konumu olmadığını; bilakis varlık karşısında onun da kendi kapasitesiyle araçsallaştığını gösterdi.

İbn Sînâ'nın buradaki incelemesine dikkat edildiğinde, onun hem kelamcılarının hem de Aristoteles'in bu konuya dair yazdıklarından haberdar olduğunu görürüz. O, yeri geldiğinde her iki kaynaktan da istifade etmiştir. Ancak biz oldukça sınırlı bir kapsamda bu duruma işaret etmekle yetinerek, burada bu etkileşimin yönü ve mâhiyeti üzerinde durmadık.

İnceleme konusu edindiğimiz bu fasılda ele alınan sorun, aynı zamanda, burhanın da temel ilkeleri olan mantığın temel ilkeleriyle ilgilidir. Ancak burada yapılan, dar anlamda bir burhan incelemesi değildir. Her şeyden önce, bu inceleme mantıkta da kullanılan ve varlığın temel ilkeleri olarak kabul gören zihnin temel çalışma prensiplerinin incelenmesidir. Bu durumu metin içerisinde belirgin bir hâle getirmeye çalıştım.

Dahası, bir bütün olarak bakıldığında bu faslın diğer bir işlevi, İbn Sînâ'nın bu kitapta kurguladığı ve birinci makalenin ilk dört faslında tartışarak ortaya koyduğu metafizik ilminin konusunun ne olduğuna dair ifadelerinin meşruiyetinin ortaya konulmasıdır. Bir diğer ifadeyle, önceki bölümlerde ifade edilen metafiziğin konusunun sağlamlasının yapılması ve bu konunun inceleme zemininin oluşturulmasıdır. Bu fasıldaki tartışmalar, önemli ölçüde bu inceleme zemininin meşruiyetinin sağlanmasına dair sorunların çözümlenmesi ve soruların cevaplanmasına da hizmet etmektedir. Şimdi, bu incelemenin analizine başlamadan önce Sînâ'nın bu tartışmayı niçin burada yani, metafizik kitabının hemen başında yaptığının öncelikle ortaya konulması gerekmektedir.

Bunun yapılması, bir yandan makalenin genel amacı olan söz konusu faslın analizinin bir gerekliliği iken, diğer yanda da bize çalışma boyunca atıf yapacağımız sofist düşünürlerin fikir ve sorularını arka planlarıyla bir arada görme ve de filozofların bunlara bigâne kalamamalarının nedenlerini anlama imkânını verecektir.

İbn Sînâ'nın metafiziği önceden beri araştırmacıların odak konuları arasında yer almasına ve onun metafiziğini konu edinen müstakil tez, kitap ve makale tarzında çalışmalar kaleme alınmasına rağmen, burada ele almaya çalıştığım düzlemde onun Metafizik kitabının birinci makalesinin sekizinci bölümündeki sofistlere yönelik değerlendirmelerini konu edinen bir çalışma tespit edemedim. Bu çalışma bu yönden de İbn Sînâ araştırmalarında eksik olan bir konunun incelenmesine başlangıç mahiyetinde katkı sunmak amacındadır.

1. İbn Sînâ'nın Sofistlerin Görüşlerini Metafizik İlminde İncelemesinin Nedenleri

Sofistlerin görüşleri söz konusu olduğunda İslam dünyasında, özellikle de kelamcılar arasında, yer yer müstehzi bir tavır kendini göstermektedir (Bağdadi, 1928, 6; İcî, 2005, 21; Mâtürîdî, 2005, 10). Buna karşın İbn Sînâ sofistlerin görüşlerini incelemeye en yüce ilim olarak kabul ettiği metafizik ilmi içerisinde yer açar. Ancak bunun nedeni, İbn Sînâ'nın sofistlerin görüşlerine değer vermesi değildir. Sofistler her ne kadar yapıcı olmaktan ziyade, felsefi sistemler söz konusu olduğunda yıkıcı bir tarzda hareket etseler de dile getirdikleri eleştiriler ve sorular önde gelen filozofların onlarla hesaplaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Buradaki başlığın gönderme yaptığı nedenleri tespit etmek ve makalede ele alınan problemlerin daha iyi kavranmasının getirdiği bir gereklilik olarak, sofistlerin görüşlerini ve sorularını temellendirdikleri zemine ve bu görüşlerin imlediği evrene kısa bir bakış yapılacaktır. Burada işlenen görüşlerin sahiplerine, genel bir kullanımla *sofistler* şeklinde gönderme yapılmasına karşın, aslında çoğu zaman eleştirilen görüşler belli bir sofiste aittir.

Sofistlerin en önde gelenlerinden olan Protagoras'ın şöhreti kendi ismiyle yarışan ifadelerinde, her şeyden önce gerçeklik insan zihnine indirgenmektedir. Bunun sonucu olarak ise zihinden bağımsız bir varlık alanı ve varolan imkânsız hâle gelmektedir (Plato, 1892, 1/205 (152a); Störig, 2013, 137; Weber, 1897, 60). Bu, filozofların kabul ettikleri anlamdaki bir gerçekliğin inkârıdır (Zeller, 1886, 92-93). Gerçekliğin reddedildiği yerde şu ya da bu şekilde hakikate ulaştırıldığı iddia edilecek bir sistemin inşası mümkün değildir. Nitekim gerçekliğin yadsınması hakikate dair bütün araştırmaları zihni kuruntulardan ibaret cansız bir örüntü haline getirmektedir.

Benzer şekilde sofistler kendinde varlığı da inkâr ederler. Her şey insan zihnine ve algılara indirgendiğinde, zihinden bağımsız bir kendinde varlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Nesnel gerçekliğin yerini öznel görüntüler ve evrensel hakikatin yerini de bireyin kendisine ait olan fikri alacaktır (Zeller, 1881, 2/450-51). Bu, aynı zamanda varlığı kendisi yapan özün, bir diğer ifadeyle de cevherin yadsınması anlamına gelmektedir.

Aristoteles mantığında zihnin en temel ilkelerinden biri olarak kabul edilen *üçüncü halin imkânsızlığı* da sofistler tarafından reddedilmektedir. Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, çelişik önermeler arasında bir aracı bulunmasını imkânsız görür. Bu ilkeye göre, hangisi olursa olsun yüklem bir özne hakkında ya onaylanır ya da reddolunur (Aristotle, 1896, 1011b 20-25). Sofistik iddia ise üçüncü halin imkânsızlığını reddederek çelişik önermeler arasında araçların varlığını yani, bir şeye zıtların aynı anda yüklendiği üçüncü durumların bulunduğunu kabul etmektedir. Bu, Aristoteles mantığına ve bu mantık üzerine kurgulanmış ilimlere karşı toptan bir meydan okumadır.

Doğa hakkındaki nesnel bilginin imkânsızlığı da sofistlerin görüşlerinin bir diğer sonucudur. Ünlü sofist filozof Gorgias'ın meşhur sözünde yer verdiği gibi varlık varsa bile onu bilemezsiniz (Guthrie, 1977, 97-98; Störig, 2013, 137; Zeller, 1886, 93). Gerçeklik ve doğruluk zihnin ürünü haline geldiğinde mantığın ve doğa hakkında düşünmenin en temel ilkesi olan özdeşlik ve çelişmezlik gibi ilkeler geçersiz olacaktır. Salt zihni bir imkân (*tecviż*) içerisinde düşünüldüğünde A'nın her zaman A olması mümkün olmadığı gibi, çelişmezlik ilkesi de basit bir şekilde boşa çıkabilmektedir. Bu durum da doğa araştırmalarını boşa çıkarmaktadır.

Sofistlerin bu görüşlerine bakıldığında bunun oluşturduğu, evrende gerçeğe dayalı ya da onu hedef edinen felsefi/ilmi bir sistemin inşa edilmesi mümkün değildir (Weber, 1897, 61). Genel geçer hakikat ve doğrunun yerini göreceli standartlar sadece ahlâk alanında değil (Guthrie, 1977, 187, 194), bir bütün olarak nesnel bilgiler üzerinden yoluna devam etme iddiasında olan her ilmi disiplinde olacaktır. Felsefenin/ilmin hareket zeminini bir bütün olarak altından çeken bu tümel iddialarla filozofların ilgilenmesi yukarıda ele alınan nedenlerden dolayı kaçınılmazdır. Bundan dolayı da Sokrates'ten itibaren filozoflar sofistlerin görüşleriyle ilgilenmek durumunda kaldılar. Hatta Aristoteles'in mantığı sistemleştirmesi, sofistlerin görüşlerinin beraberinde getirdiği bu evrenin barındırdığı nihilizm krizi dikkate alınmadan tam olarak anlaşamayacaktır.

İbn Sînâ da Aristoteles'in yaptığı gibi hem varolanı hem de varolana dair bilgiyi reddeden sofistlerle metafizik ilminin başında, metafizik incelemelere başlamadan hesaplaşmak zorunda kaldı. Nitekim onların iddiası bir yandan gerçekliği diğer yandan da ona ulaşmayı yadsıyordu. İbn Sînâ'nın kurguladığı anlamda metafizik ise varolanı varolması itibarıyla inceleyen bir ilimdi ve her şeyden önce varolanı zihinden bağımsız gerçeklik olarak kabul ediyordu. Yine, bu ilmin en gerçek bilgiye ulaştırdığı kabul ediliyordu. Sofistlere ait iddialar en genel olanı ilgilendirdiğinden dolayı bu iddiaların incelenme yeri en geneli inceleyen ilimdi; yani, metafizikti.

İbn Sînâ'nın bu çalışmanın konu edindiği fasılda gerçekleştirdiği, hem mantığın temel ilkelerine hem de evveliyat/apriori türünden önermelerin kabulüne yönelik itirazların değerlendirilmesidir. Eğer bu tür önermelerin geçerliliği kabul edilmezse metafizik de dâhil her hangi bir sistemin kurulması mümkün değildir. Çünkü bu ilkeler burhani akıl yürütmelerin kendisi üzerine kurulduğu ilkelere dir.¹

İbn Sînâ'nın sofistlerle ilgili bu tartışmasının kendi sistemi açısından da özel bir önemi vardır. Bu, sofistlik iddianın hedefine koydukları arasında mahiyetin de bulunmasıdır. Bu durum, İbn Sînâ adına sofistlere ait iddiaların incelenmesini daha da önemli bir göreve dönüştürmektedir. Sofistlere göre algıdan bağımsız olarak bulunan bir özden, dolayısıyla da mahiyetten söz edilemez. İbn Sînâ'nın metafizik sistemindeki en temel zemin dışta varolanın gerçekliğinin kabulü iken, sistemine karakter veren en önemli ayrımlardan biri ise varlık-mahiyet ayrımıdır.²

Tüm bunlar, sofistlere ait iddiaların değerlendirilerek cevaplanmasını metafizikçi filozofun zorunlu vazifesi haline getirmektedir. Nitekim aşağıda da yer verileceği gibi, gerek Aristoteles gerekse de İbn Sînâ bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedirler.

2. Zihin Dışının Nesnel Varlığının Temellendirilmesi: Gerçeklik ve Doğruluk

İbn Sîna, *Metafizik*'in birinci makalesinin son faslında sofistlerin iddialarına dair incelemeye zihinle dış arasındaki uyum ve etkileşimi dikkate sunan bir perspektifle başlar. Burada zihin ile kastımız, İslam Felsefesinin klasik dönemindeki kullanıma uygun olarak, idrak ve akletme gücümüzdür. Zihin, akletmeyi de içeren daha geniş bir idrak evrenini ifade eder. Dolayısıyla *zihinde varolmak* ya da *zihni varlık* bu düzlemde anlaşılmalıdır. *Dış (hâric)* ile kastedilense hem idraklerimize bağlı olmaksızın varolan hem de zihinde doğrudan dışta varolandan hareketle meydana gelen suretlerdir. Bu itibarla, dış kavramının hem algı ve idraklerimizden bağımsız olarak zihnin haricinde varolanla hem bunlara doğrudan bağlı olarak zihinde ortaya çıkanlarla bir ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumu farklı bir şekilde öz olarak şöyle ifade edebiliriz. *Dış*, birincil ve ikincil cevherlerin bulunduğu varlık katmanlarına gönderme yaparken, zihni olan ise hem ikincil hem de bu ikincil cevherler üzerinde yapılan zihni işlem sonucu soyutlamanın ileri derecelerinde ortaya çıkan sonraki cevherlere gönderme yapmaktadır.

İbn Sînâ, öncelikle gerçek (*hak*) ve doğrunun (*sıdk*) ne olduğunu açıklamakla yola çıkar. Hareket noktası olarak buranın seçilmesinin nedeni, sağlıklı bir düşünme ve pratik için üçüncü halin imkânsızlığının öncelikle ortaya konulmasının gerekliliğidir. Nitekim sofistler, yukarıda da ifade edildiği gibi, bu ilkeyi hedefe koyarak üçüncü hali imkânsız görmüyorlardı.

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, hangisi olursa olsun bir yüklem bir özne hakkında ya onaylanması ya da reddedilmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir; bunlar dışında üçüncü bir ihtimal kabul edilemez. Bu kalem ya beyazdır ya da değildir, Bu ağaç ya vardır ya da var değildir. Bu iki ihtimalin dışında kabul edilebilecek üçüncü bir ihtimal yoktur. Üçüncü ihtimalin kabul edilmesiyle hem varlıkta ara kategoriler kabul edilecek hem de karşıt uçlara doğru hareket olarak açıklanan değişimin varlığı da reddedilmek durumunda kalmacaktır. Bu ilkenin reddinin bir diğer sonucu da *doğru* ve *yanlış* gibi kavramların içeriğini yitirmesidir. Üçüncü halin imkânsız olmadığı bir ortamda *doğru* ve *yanlış* diye bir şey kalmayacak; her şey hem doğru hem de yanlış olabilecektir. Bazı sofist filozofların iddia ettiği gibi bir şey hem var hem de yok olabilecektir (Aristotle, 1896, 1006a-5).

Doğru ve yanlışın ne olduğunun ortaya konulması öncelikle zihin dışının nesnel varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ sofistlerin iddialarını incelemeye gerçek (*hak*) ve doğru (*sıdk*) kavramlarının tahliliyle başlamaktadır. Aynı

¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera yay. 2004), 1/51. "...Bu ilkenin reddi bir bütün olarak hikmetin reddi anlamına gelmektedir..." Bk. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yay. 2016), 1/569.

² Bu konuda bk. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet", çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Der. ve Çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 93-112. Ayrıca bk. Mehmet. Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 149.

zamanda, buradaki gerçek ve doğruya dair yapılan tarif, üzerinde tartışmanın yapılabileceği bir zeminin inşasıdır. Çünkü gerçek ve doğrunun olmadığı bir evrende hakikate ulaşmaya çalışan bir tartışma ve konuşma mümkün olmayacaktır.

İbn Sînâ, hak kavramının üç şekilde kullanıldığını söyleyerek incelemesini genişletir. Her bir kullanım bu kavramın ayrı bir anlamına delâlet etmektedir: Hak, (1) mutlak olarak ayandaki varlık, (2) sürekli varlık, (3) dışta bulunan bir şey hakkındaki söz ya da inancın o şeyin durumuyla örtüşmesi anlamında kullanılır (İbn Sînâ, 2004, 1/46). İbn Sînâ'nın hakka dair bu ifadelerinin onun varlık anlayışıyla bağlantılı olduğu görülmektedir: Hak, varolanın olduğu gibi tespit edilmesidir. Varolan da üç farklı şekilde bulunabilir. Bundan dolayı *hak* hem zihin dışında hem dilde hem de zihinde bulunmayla ilgili olarak kullanılmaktadır. Zihin dışında bulunma bilfiil tahakkuk etmiş olarak bulunanın bilfiil gerçekliğiyle tespit edilmesiyle ilgiliyken, dilde bulunması da dışta ya da zihinde bulunan hakkındaki söz ve inancın ilgili olduğu konuyu olduğu gibi dile getiriyor olmasıyla bağlantılıdır. Zihinde bulunması da failin kendi zihninde bulunan sûrete gönderme yapmaktadır. Bu yönden bakıldığında da hak, dışta olanın (âyanda ve zihinde suret olarak bulunan anlamında), ve sözde/dilde olanın nesnel olarak tespit edilmesidir. Bir kişi uzakta bir karartı görürse, dışta gördüğü bu karartı dıştaki bir gerçeklik olur. Eğer bu kişi gördüğü karartının kuş olduğuna inanırsa bu, kişinin kendi zihnindeki bir *gerçeklik* (*hak*) yani, gerçek inanç olur. Eğer bu kişi gördüğü karartının kuş olduğunu söylerse, kendi zihninde bulunanı olduğu gibi yansıttığı için bu *gerçek bir söz* olur.

Hak kavramı zihin dışı gerçekliğin temellendirilmesine önemli bir zemin hazırlamakla birlikte sofistlerin iddialarının incelenmesinde bu kavramla birlikte gündeme gelen ve en az onun kadar önemli olan bir diğer kavram da *doğruluk* (*sıdk*). Gerçeklik, İbn Sina tarafından örtüşme bakımından doğruya (*sâdik*) benzetilir. Her ikisi de konularıyla tam olarak örtüşmektedir. Gerçek, konusunu nesnel bir şekilde olduğu haliyle yansıtırken, doğru da konusunu ona uygun bir şekilde, olduğu haliyle dile getirmektedir. Bunlar arasındaki fark, nispetin yönü bakımından ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte biz, gerçeklik kavramının sofistlerin iddialarının incelenmesinde tartışmaya bir zemin hazırlama işlevi gördüğünü, doğruluk kavramının ise karşı tarafın iddialarının çürütülmesinde en fazla öne çıkan kavram olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki hak, inanç ve dilsel bir ifade olarak alındığında, konunun zihinde ve sözde olduğu gibi temsil edilip edilmediğiyle ilgili iken, doğru ise bu temsilin konuya uygun olarak dile getirilmesi bir anlamda da onaylanmasıdır. Her türlü tartışma da dille yani, kavramların kullanımıyla yapıldığından dolayı doğruluk kavramı daha fazla öne çıkmaktadır. Bu iki kavram arasındaki farkı İbn Sînâ, *gerçeklikte* nispetin yönünün durumdan temsile (söz ve inanç); *doğruda* ise sözden duruma yönelik olduğunu söyleyerek ifade eder.³ Bu durumu bir diğer şekilde de yönelme asıldan temsile doğru olduğunda hak, temsilden asıla doğru olduğunda da sıdk olur şeklinde ifade edilebilir. Dışarda görülen bir çam ağacından hareketle zihinde beliren bu ağaca dair *suret/tasavvur* ya da *Bu bir çam ağacıdır* şeklindeki bir önerme (tasdik) ve benzer şekilde dışardaki çam ağacının tuvale çam ağacı olarak resmedilmesi gerçekliği gösterir. Buna karşın *Bu bir çam ağacıdır* önermesi işitildiğinde dışarıya bakarak bu önermenin onaylanması ise *doğruyu* göstermektedir. Bu itibarla, *doğru*, varolanın varolduğunun, varolmayanın da varolmadığının onaylanması şeklinde tarif edilebilir (Aristotle, 1896, 1011b 25-35). Bu açıklamalardan hareketle, gerçekliğin daha çok tasavvurla, doğruluğun ise tasdikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Doğruluğun en temel kriteri ise mutlak olarak zihin dışında varolana ve mutlak olarak zihin dışında varolana dair zihinde meydana gelen ilk tasavvurlara olan uygunluktur.

Gerçek ve doğrunun ne olduğu bu şekilde ortaya konulduktan sonra şimdi de bunların sofistlerle tartışmada gündeme getirilmesinin nedenleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri Protagoras, Gorgias ve Antisthenes (öl: MÖ 365) gibi sofistlerin insanın kendi dışındaki varolanları oldukları halleriyle bilemeyecekleri iddiasıyla ilgilidir. Bu filozoflar insanı her şeyin ölçütü haline getirerek, insan zihninden bağımsız bir gerçeklik ve doğruluk bulunduğunu kabul etmemektedirler. İnsan zihni duyu verilerinden aldığı izlenimlerle çalıştığından ve duyu verilerinin sağladığı izlenimlerin konularını tam olarak yansıtmıyacağından emin olunamayacağından, hiçbir zaman varolanların oldukları durumuyla bilinmeyeceğini iddia ettiler. Bundan dolayı da insanı her şeyin ölçütü haline getirdiler. Bu, gerçekliğin reddedilerek görüntünün öne çıkarılmasıdır. Şahit olunmuş olan, şimdi olmakta olan ve olacak olan her şey sadece bir görüntüden ibarettir (Arslan, 2016, 2/31). Her şeyin ölçütünün insan, daha doğru bir ifadeyle insan zihni haline getirilmesi, Aristoteles'in de ifadesiyle, kişinin kendisinin her hangi bir varlığı düşünmemesi durumunda hiçbir şeyin ne varolabilirdiği ne de varolabileceği anlamına gelmektedir (Aristotle, 1896, 1011b 5). Nitekim Protagoras'ın o ünlü cümlesindeki *her şey* içine sadece duyusal varlıkları değil, dini, ahlâki, siyasi, estetik vs. varlık ve önermeleri de kapsayacak, en azından bunların içlemlerini bilinmez hale getirecek bir kaplama sahiptir (Arslan, 2016, 2/31-32).

Sofistlerin iddiasının bir diğer sonucu da olanın olduğu gibi bilinmesi ve *yanlış* diye bir yargının ve değer söz konusu olamamasıdır. Çünkü doğrunun ölçütü her insan tekinin kendisidir. İbn Sînâ ise gerçek ve doğrunun analizinden hareket ederek

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/46. Doğruluk ve gerçeklik kavramının sözlüklerde de genelde İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği anlamda kullanıldığı; kelimelerin ıstılah anlamlarının oluşumunda ve aralarındaki farklılıkların açıklanmasında bu kullanımın etkin olduğu görülmektedir. Bk. Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 94; Tehanevi, *Keşşafu ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*, 1/682-84; Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, 1/481.

sofistik iddiayı temel bir noktadan sıkıştırmayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın sofistlere karşı hamlesi öncelikle zihin ve dış arasındaki uyuma dayanmaktadır.

Hak, dışta tahakkuk etmiş olarak varolana dair zihinde oluşan söz ve inançların onu olduğu haliyle temsil etmesi anlamına gelmekteydi. Doğruluk ise yine dışta varolana dair zihinde oluşturulan temsilin onu aslına uygun olarak dile getirmesidir. Burada, hakkın ve doğrunun oluşması temelde dıştaki varlığa bağlı olarak zihinde bir temsilin oluşmasıyla ilgili iken, bunların ayrılması da zihinle bunlar arasındaki ilişkinin yönü itibariyledir. Dışta mutlak olarak varolan hakkında zihinde buna uygun olarak meydana gelen sûretin dille ifadesi doğruluk olmaktadır. Burada doğruluk için temel ölçüt (1) konunun ya dışta zihinden bağımsız olarak var olması ya da dışta zihinden bağımsız olarak varolana dair zihinde kendiliğinden ona dair suretlerin oluşması ve (2) bunlar hakkındaki sözün onun durumuna uygun olmasıdır. Buradan hareketle, doğru olan söz ve inançların aynı zamanda gerçek oldukları söylenebilir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “bir şeyin varlığına doğru olarak inanıldığında bu şey gerçektir denir” (İbn Sînâ, 1982, 266; a.mlf. 2005, 2/101). Bu noktada, başlangıçta zihinde bir inanç olarak beliren gerçeklik sözel bir ifadeye bürünmekte ve onun dışla uyumu denetlenmektedir. Sözel ifadeye bürünme ve dışla uyumun onaylanmasıyla o, *doğruya* dönüşmektedir. İbn Sînâ, bazı şartların ilavesiyle, işte bu doğrudan daha gerçek olan bir gerçeklik olmadığını söyler.⁴ Yine o, “sözlerin en gerçeği doğruluğu sürekli olandır” (İbn Sînâ, 2004, 1/46) diyerek doğru ve gerçek kavramlarının bir birleriyle olan ayrılmaz bağımlı (doğru olmak öncelikli olarak gerçek olmaya bağlıdır) ve sürekli olmanın her iki kavram için de belirleyici rolünü ortaya koyar. Çünkü *sürekli olmak* niteliği üzerinden karşımıza (1) geçici doğru ve (2) sürekli doğru şeklinde bir ayrım çıkmaktadır. *Bu bir kayısı ağacıdır* önermesi eğer dıştaki ağaç kayısı ağacı ise doğru bir söz olmaktadır. Bununla birlikte kayısı ağacı olmak belli bir zaman dilimindeki varılmaya işaret ettiğinden bu sözün doğruluğu geçici olacaktır. Ancak *Zorunlu Varlık vardır* ya da *Zorunlu Varlık tektir, üç tek sayıdır* gibi önermeler ise her zaman gerçek olan bir duruma gönderme yaptığından dolayı doğruluğu en gerçek olan sözler olacaktır; çünkü her zaman gerçek olanı ona uygun olarak ifade etmektedir.

Gerçek ve doğruya dair yapılan bu değerlendirmeye İbn Sînâ, sofistlik iddianın çürütülmesine yönelik ilk adımı atmış olmaktadır. Hem gerçeğin hem de doğrunun dışla temellendirilmesi bu amaca hizmet etmektedir. Gerçekliğin dışta tahakkuk etmiş olarak bulunana işaret etmesi, gerçek olduğu söylenen sözün de bu gerçekliği olduğu gibi dilde temsil etmesi yani, gerçekliğin hem dışta temellendirilmesi hem de buna dair sözün sağlamasının da yine ancak dışla yapılabilmesi; ayrıca doğruluğun da yine zihin dışında bulunana dair onun durumuna uygun olarak oluşturulan söz olması dışta olanın zihin üzerinde etkili olduğunu söylemektedir. Gerçek ve doğruya dair yapılan bu açıklamalar, varolana dair önermeleri insan zihnine indirgemenin bir bütün olarak dışın inkârı anlamına geleceğini ifade etmektedir. Sofistlerin iddialarının aksine zihin kendine ait kapalı devre bir evren inşa ederek buna dair hükümler üretmemekte; bilakis zihin, dışta olanın temsil edildiği bir mahalle dönüşmektedir. Bu düşünme biçiminde zihin dışında varolmak hem gerçeğin hem de doğrunun en temel özelliği olmaktadır. Sadece zihinde, zihnin ürettiği varsayımlar olarak bulunup dışta bulunmamak ise gerçek değil *batıl* olarak ifade edilmektedir. Bu anlamda batıl söz ya da batıl inanç gerçeğe uygun olmayan, gerçekten temellenmeyen söz ve inanç anlamına gelmektedir. Batıl; düşünce, söz ve inançla bunların konuları arasında uyumsuzluk olmasıdır.

Zihin ve dış arasındaki uyumun temellendirilmesi, dahası zihinde olanın zihnin dışındakinin etkisiyle oluştuğuna dair klasik felsefe içerisinde yapılabilecek en temel açıklamalardan birisi zihnin kendi doğasıyla ilgilidir. İbn Sînâ'nın da en ileri temsilcileri arasında yer aldığı felsefi çizgiye göre, insan zihni özü itibariyle bilkuvvedir. İnsan nefsinin bir bölümüne işaret ettiği zihin bilfiilliğine ancak beden içerisinde yani, maddi yapıyla kurduğu ilişki sonucunda ulaşabilir. Bu da ancak zihnin kendi idrak ve algıları dışında varolanlarla duyu organları vasıtasıyla irtibat kurmasıyla mümkündür. Burada zihnin bilfiilleşmesi iki aşamada gerçekleşmektedir: (1) zihnin bedenle birleşmesi ve (2) zihnin dışla ilişki kurması. Bu sayede o bilfiilleşmektedir. Bu söylenenler akıl için de geçerlidir. Hatta Fârâbî'nin ifadesiyle bilkuvve akıl bir şeyi aklettiğinde bilkuvve aklın zâtı o esnada işleme katılmayan ayrı bir şey olarak kalmaz. Bilakis, bilkuvve aklın zâtı aklettiği şeyin suretine dönüşür. Aynı durum bilfiil akıl için de geçerlidir (Fârâbî, 1983, 14). Yine bu felsefi çizgiye göre, zihinden ayrı bir gerçeklik kabul edilmediğinde bilkuvve akledilen olmaktan söz edilemeyecektir. Bu durumda da her şeyin her an zihinde bilfiil akledilen olarak bulunması gerekmektedir ki zihinlerimizde her an her şeyin bilfiil olarak bulunmadığı açıktır. Öyleyse zihnin bizzat kendi fiilini yerine getirmesi dışın onu etkilemesiyle mümkün olabilmektedir. Bu açıklamanın anlamı, dışın inkârının zihnin kendisinin bilfiilliğini inkâr anlamına geldiğidir. Dış yoksa üzerinde konuştuğumuz anlamda bir zihin de olmayacaktır, bu hüküm de.

⁴ İbn Sînâ, *el-Mebdeü ve'l-me'âd*, 11. Burada söz konusu olan şartlar; (1) bu doğruluğun sürekli olması, (2) bu sürekliliğin dışsal bir etkenden değil de konunun kendi zatından kaynaklanıyor olmasıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Safsata*'da da gerçek filozofun gerçek ve doğruyu dile getirmesini gerçeğin çift katlı olarak akledilmesi diye açıklar. İbn Sînâ, *Kitâbu Ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 5. Çünkü sözün hem gerçek hem de doğru olması hem tasavvur hem de tasdikle ilgilidir.

Benzer şekilde bu felsefeye göre, gerçeklikle zihin ilişkisini en fazla zora sokabilecek yapıya sahip olan muhayyile gücü bile ancak kendisinde dıştan soyutlanarak alınmış olarak bulunan suretler üzerinde işlem yapabilmektedir. Muhayyile gücünün bile dışla hiçbir şekilde temellendirilemeyen ya da onunla ilişkisi olmayan bir şey inşa etmesi veya kurgulaması mümkün değildir. Yine, bu felsefeye göre zihnin kendisinin de dışın bir parçası olarak kabul edildiğini hatırlamanın şimdi tam zamanıdır. Nitekim bu kısmın başında dış hakkında konuşurken zihinde ikincil cevher olarak bulunanların da dışın kapsamına girdiğini söylemiştik. Çünkü bunların oluşmasında zihni bir tasarruf söz konusu olmayıp mutlak anlamda idrak ve algıların haricinde bir varoluşa sahip olanın kendisini zihinde temsil etmesi söz konusudur. Burada zihin hem dışın bir parçası haline gelmekte hem de dışın kendisini ifşa ettiği bir enstrümana dönüşmektedir. Bu duruma göre, varolanların hakikatine dair söylenenler sadece zihni bir kurgu ya da kuruntu değil, dışta varolanın kendini zihne dayatmasının sonucudur. Burada İbn Sînâ'nın *hak/gerçek ve sıdk/doğruluk* kavramını gündeme getirerek bu incelemeye başlaması böylesi bir yönün varlığını dikkate sunmak ve sofist bakışı denge noktasından yakalamak amaçlıdır.

Yukarıda, İbn Sînâ'nın hak kavramını süreklilikle ilişkilendirdiğini gördük. Sürekli olana hak denilmesinin hatta sürekli olmanın hak olarak nitelendirilmeye daha layık kılınmasının dikkate değer yönleri bulunmaktadır. Hak/Gerçek olmanın sürekli olmayı gerektirdiği bir yerde ne Herakleitosçu anlamda her şeyin sürekli bir akış ve değişim içinde bulunduğu bir ortamdan ne de bundan ilham alan Protagorasçı bir görecelik içerisindeki gerçeklikten söz edilemeyecektir. Çünkü sürekli bir akışın bulunduğu ortamda *gerçektir* diye işaret edilebilecek bir varolanın bulunması mümkün değildir. Nitekim gerçeklik sübütü gerektirir. Ulaşılan bu noktada gerçek olmak kendisine en azından işaret edilebiliyor olmak anlamında sabit olmayı içermektedir. Bu çıkarıma, değişimin kendisinin kesintisiz bir süreklilik içerisinde devam ediyor olmasından hareketle, mutlak anlamda gerçek olanın değişimin kendi olduğu şeklinde bir itirazla karşı çıkılamayacaktır. Nitekim bu tarzda bir değişimi kabul etmek, onun dışındaki diğer varolanları üzerinde konuşulamayacak bir duruma indirmek anlamına gelecektir. Oysaki değişim nesnel değil olgusal bir durumdur. Sofistlerin iddiaları ise olguyu değil, doğrudan nesnel olanı (duyusal olan anlamında) dikkate almaktadır. Her şeyin mutlak ve sürekli bir değişime tabi olduğu ortamda bu değişimlere bir isim verilmesi ve hatta onlara *şu* ya da *bu* şeklindeki zamirlerle işaret edilmesi mümkün olmayacaktır. Öyleyse gerçeklikten söz ediliyor olması ve onun dışta mutlak olarak varolmayı ifade etmesi bu şekildeki bir göreceliği de dışlamaktadır.

Doğru ve *yanlış* şeklindeki yargıların işleme sahip olması, bunların hem günlük hayatta hem de tartışmalarda kullanılması ve düşüncelerin de bunlar üzerinden geliştirilmesi dışta zihinden bağımsız bir gerçekliğin bulunduğunu ve de bunun doğruluğunu göstermektedir. Benzer şekilde, zihin dışın bir parçası olduğundan dolayı dışla arasında bir uyum bulunmakta hatta dışın kendisini zihnin şartlarında kesintisiz olarak devam ettirdiği bir ortama dönüşmekte ve dış kendini zihin aracılığıyla ifşa etmektedir. Bu, varlığın kendini ontolojik olarak önce dışta sonra da zihinde açığa çıkarmasından dolayıdır. Duruma bilgi felsefesi açısından baktığımızda da zihin dışın bir uzantısı olduğunda onu bilebilmektedir. Dışı zihin dışı olarak anlayıp zihinle onun arasını açıp ikisini ayrı kategorilere koyarsak ya da dışın gerçekliğini yadsırsak bu, bizim bilme konusunu anlama hususundaki güçlüğümüzü daha da artıracaktır: ayrı kategorilerde yer alan bir şey ötekini nasıl bilebilmektedir? Zihinle dış arasındaki uyumdan dolayı zihinde temsil edilenin gerçeğin kendisi olduğu kabul edilmektedir. Bunun anlamı, zihnin temel önermeleri ya da ilkeleri olarak kabul edilen kuralların aynı zamanda *ve hatta aslında* varlığın temel ilkeleri olduğudur.

3. Sofistlerin İddialarının İncelenmesi

Zihin ve zihin dışı arasındaki uygunluk temellendirilip zihin, varlık (*vücûd*) anlayışı üzerinden dışın bir parçası ve onun kendini ifşa ettiği bir alan durumuna getirildikten sonra, İbn Sînâ zihnin en temel önermelerine yönelik sofistlik itirazları incelemeye başlar. Onun incelemesinin başlangıç noktası doğru sözlerin ilkinin ne olduğudur. Her türlü zihni bilgi ve hükmün kendisine varıp dayandığı, her şeyin açıklanmasında temel olarak alınan, bundan dolayı da her şeyin açıklanmasında bazen bilkuvve bazen de bilfiil olarak yer alan sözlerin ilki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesidir⁵. İbn Sînâ bu önermenin her hangi bir şeyin değil, varlık olmak bakımından varlığın arazı olduğunu söyleyerek metafizik ilminde bu meselenin ele alınmasının meşruiyetine de

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/47. Krş. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1005b 19-20. İbn Sînâ'nın öz bir şekilde ifade ettiği bu ilkeyi Aristoteles şu şekilde dile getirir: "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır." Bk. Aristotle, aynı yer.

işaret eder. Nitekim burada bütün varolanlara ait olan bir hükümden yani evrensel bir önermeden bahsedilmektedir. Bu tür en genel özellik ve önermelerin incelenme yeri ise metafizik ilmidir.⁶

Öncelikle ifade edilmelidir ki *Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur* önermesi bir şeyin kendisiyle çelişğinin aynı konu için aynı anda geçerli olamayacağını ifade etmektedir. Bu itibarla da mantığın hem özdeşlik hem de çelişmezlik ilkesine gönderme yapmaktadır. Mantığa dair bu önermeler zihnin temel çalışma prensiplerine işaret etmektedir. *A, A'dır* ve *A, A olmayan değildir* hükümleri bu önermede içerilmektedir. Nitekim bu önerme bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de çelişğini olamayacağını, bir diğer ifadeyle de zıtların bir araya gelemeyeceğini dile getirmektedir.

Olumlama ve olumsuzlama arasında bir vasıta yoktur önermesinin ilk doğru önerme olarak alınması bunun dışsal bir gerçeklik olarak kabul edildiğini göstermektedir. Yukarıda da görüldüğü gibi, doğrular en temelde dıştaki gerçekliğin dilsel ifadesiydi. Öyleyse mantığın, diğer bir anlamda da zihnin en temel önermeleri olarak kabul edilen bu yargılar, doğada bulunan gerçekliğin zihindeki ilk temsili olmaktadır. Zihin, doğada gördüğü nesnel duruma ya da kendisinde bulunan ancak kendisinin oluşumuna müdahil olmadığı gerçekliğe dair bir tespit yapmakta, sonra da bunu dille ifade etmektedir. Bu da doğadaki nesnel varlıkların zihni şekillendirdiğini söyleme imkânı vermektedir. Nitekim doğada bilfiil tahakkuk etmiş bir varolan olarak bulunan şey zihni ortamda tasavvur, bir önerme ya da kural olarak kendini sunmaktadır. Zihin de doğadan aldığı bu ilkeyi kendi işlemlerinde temel bir prensip olarak kullanmaktadır. Bundan dolayı da zihnin ilkeleri aslında varlığın ilkeleri olmaktadır.

Olumlama ve olumsuzlama arasında bir vasıta yoktur önermesi ve olası itirazların incelenmesine gelince, İbn Sînâ bu tarz bir önermeye itiraz edebilecek üç farklı insan tipinden bahseder: (1) sofist, (2) şaşkın ve (3) inatçı.⁷ Farklı etkenlerden hareket eden bu üç itirazcıya⁸ karşı farklı mücadele ve ikna yöntemleri kullanır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

3.1. Sofistle Mücadele: Sofistin Kendi Yöntemiyle 'Susturulması' Olarak *Cedel*

İbn Sînâ'ya göre bu temel önermenin bir sofist tarafından reddedilmesi ancak iki nedenden dolayı olabilir: (1) Sofist, kendisinde çelişkinin gerekli durum ve şartları ortaya çıkmasına rağmen bunu ya sadece inatçılık ederek diliyle reddedebilir (2) ya da sofistte bu önermenin iki tarafının birbiriyle çelişmesini engelleyen bir şüphe meydana gelmiş, bu nedenle de onda çelişkinin durum ve şartları ortaya çıkmamış olabilir (İbn Sînâ, 2004, 1/47).

İbn Sînâ, sofist ve zihni kargaşa yaşayan kişilere cevap vererek bunların susturulması ve ikna edilmesi görevini filozofa vermektedir. Filozofun bu görevi yerine yetirme sürecinde o, yöntem olarak, *sonucunu gerekli kılan bir kıyas* kullanılmasını önerir. Onun, *sonucunu gerekli kılan kıyaslardan* kastının, burhan ve *cedel* olduğu anlaşılmaktadır. Bu kıyas türlerinden her ikisi de sonucunu zorunlu olarak gerektirmektedir. Burhan, doğrudan kendi öncüllerinin gücünden dolayı sonucunu zorunlu olarak gerektirirken, *cedel* ise başka bir kıyasa dayanarak muhatap nezdinde sonucunu gerekli kılmaktadır.⁹

Yukarıdaki durumda sofistin bir burhan getirerek susturulması mümkün görünmemektedir. Bunun iki temel nedeni vardır: (1) Çünkü sofist burhanın kendisine dayandığı evveliyat türünden önermeleri kabul etmemektedir. Hemen belirtilmelidir ki, Aristoteles bu konuda burhan istenmesini cahillik olarak görür (Aristotle, 1896, 1006a 5; İbn Rüşd, 2016, 1/571). Bunun nedeni her şeye kanıtlama getirilemeyeceğidir. Aklın temel doğruları olarak kabul edilen önermelere burhan getirilemeyeceğini o, *II. Analitikler*'de açıklar. Her şeye burhan getirmeye kalkılırsa bu sonsuza gidecektir. Evveliyat türünden önermeler, doğruluğu apaçık önermeler oldukları için bunların ispatı yapılamaz.

⁶ Aristoteles bu incelemeyi yapmanın filozofun (metafizikçi) işi olduğunu biraz daha detaylı olarak ele almaktadır. Bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1005a 20-1005b 10. O, *Metafizik* 4/4'te de aynı konuya değinmeye devam eder.

⁷ İslam dünyasında özellikle kelamcılar sofistleri gruplara ayırma eğilimindedirler. Kelamcılar, sofistleri genel olarak (1) "hakikati tamamen inkâr edenler", (2) "hakikat ve bilgi konusunda mutlak bir şüphe içerisinde olanlar" ve (3) "hakikat ona inanan kişinin inancına bağlıdır" diyenler şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya ve yer yer de her sınıf için bir isimlendirmeye giderler. Örnek olarak bk. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, 6-7; İbn Hazm, *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-e'hyâi ve'n-nihal*, 1/43-45; Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 21-23; Fârâbî, sofistlerin bir ekol gibi gruplara ayrılmasını bir hata olarak görür ve bunun nedenlerinden bahseder. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-musta'mele fi'l-mantık*, 105-106.

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Safsata*'da ortaya konulmuş bir hükümün çelişğini göstermek amacıyla *cedelci* ya da felsefeciyi taklit edenler şeklinde tanımladığı mugalatacılar (yanıltanlar) sofistler ve çekişmeciler (*muşâğibi*) olarak ikiye ayırmaktadır. Bunlar arasındaki fark; sofist burhan getirdiğini iddia ederken çekişmeci kendini *cedelci* olarak lanse eder. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 5. Krş. a.mlf, *İşaretler ve Tembihler*, 71.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/47. İbn Sînâ'nın burada sunduğu sofistlik itirazın iki temel nedeninin Aristoteles'teki karşılığı için bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1011a-5.

(2) Burhanın amacı karşı tarafı susturmak değildir. O, burhanı getirenin öncelikle kendi nefisine yönelik olarak kesin bilgiyi ortaya koyar. Rakibi susturma ise rakibin kabul ettiği -kişinin kendisi kabul etmese de- önermeler üzerinden de yapılabilir. Bu durum cedeli, yapısı itibarıyla inatlaşmaya uygun bir yöntem¹⁰ haline getirmektedir. Bu nedenlerden dolayı da burada kullanılacak yöntem burhan değil, cedeldir. Nitekim cedelin kullanıldığı, bir diğer ifadeyle kullanımının fayda sağladığı yerlerden biri de evveliyat/apriori türünden önermelere yapılan itirazların cevaplandırılması ve itirazcının susturulması konusundadır.

Burada cedelin kullanılmasının öne çıkan nedeni, her ne kadar da metafizikçi filozof doğru olarak kabul etmese de sofistın doğruluğunu onayladığı ilkelerden hareketle bir kıyas kurma imkânı vermesidir. Sofistin doğruluğunu kabul ettiği öncüllerden hareket edilerek onun itirazları cevaplanabilir. Öyleyse filozofun sofiste karşı görevi onun itirazına cedelle cevap verip susturmaktır.

İbn Sînâ, sofiste karşı yöntem olarak cedelin kullanılmasını salık vermekle birlikte burada kullanılabilecek öncüllere dair herhangi bir örnek zikretmez. Sadece, bu tartışma neticesinde sofistın ya susup tartışma meydanını terk edeceğini ya da akli yürütmelerin temel ilkelerinin gerçekliğini ve bunların doğru sonuç verdiklerini kabul etmek zorunda kalacaklarını söyler (İbn Sînâ, 2004, 1/48). Onun burada önerdiği çözüm, sofistın itirazı yukarıda belirtilen nedenlerden ikincisinden kaynaklandığında kullanılabilecek bir yöntemdir. Nitekim salt bir inatçılıkla itiraz eden tartışmacıya karşı metafizikçi filozofun yapabileceği akli bir mücadele yöntemi görünmemektedir. Sofistle tartışma konusu kısmen daha hızlı geçilirken, şaşkın kimselerle mücadele edilmesine İbn Sînâ'nın daha fazla yer verdiği görülmektedir.

3.2. Şaşkınlıkla Mücadele ya da Felsefi Merhamet

Zihni bir kargaşa yaşayan yani, şaşırılmış vaziyetteki insanların evveliyat türünden olan yukarıdaki temel önermeye karşı çıkmalarına yönelik olarak da İbn Sînâ iki temel neden sayar: (1) Bu kişiler, önde gelen insanların aynı konu hakkında bir birine ters düşen fikirlere sahip olduklarını görmüş ve hangi görüşün daha isabetli olduğuna karar verememiş olabilirler. Onlara göre bu görüşlerin hepsi de doğrudur. Bu durumda, bu türden bir şaşkınlık içerisinde insanlar nezdinde birbirine ters fikirler doğru olabilir. Öyleyse çelişikler arasında bir bağ bulunması yani, aynı anda bir şeyin kendisinin ve değilmesinin bir arada bulunması mümkündür.

(2) Şaşırılmış durumdaki bu kişiler, önde gelen bazı insanlardan ilk başta sarıh aklın kabul edemeyeceği bazı sözler işitmiş olabilirler. Mesela bu kişiler "Bir şeyi iki kez hatta bir kez bile görmen mümkün değildir.", "Bir şeyin kendinde varlığı yoktur ancak göreceli varlığı vardır." gibi sözleri önde gelen filozoflardan işitmiş, bu sözlerin anlamını tam olarak kavrayamamış ve bundan dolayı da zihni bir şaşkınlığına düşmüş olabilirler. Bu insanlar zıtların bir arada olamayacağına dair filozofların söylediği yukarıda geçen önermeyi işittiklerinde de şaşkınlıklarından dolayı buna itiraz edebilirler (İbn Sînâ, 2004, 1/48. Krş. Aristotle, 1896, 1009b 5-35, özellikle 1010a 10-15). Görüldüğü gibi, şaşkın haldeki bu insanların durumunun nedeni onların inatçılığı değil, eksik bilgi ve muhakemeleridir. Bundan dolayı da bu insanlara filozofun yardımcı olması gerekmektedir.

İbn Sînâ sofistle mücadelede cedel yönteminin kullanılmasını tavsiye etmekteydi; çünkü sofistle mücadelenin amacı onu susturmaktır. Şaşkın insanlarla mücadele ve sorunlarının çözümü için ise filozofa iki yönden hareket etmesini tavsiye eder: (1) Bu kişilerde meydana gelen şüphenin giderilmesine çalışmak, (2) bunlara iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığı konusunda tam bir uyarıda (*tenbîh*) bulunmak.

Önde gelen kişilerden işittiği birbiriyle çelişen farklı sözlerden dolayı meydana gelen şüphenin giderilmesi noktasında İbn Sînâ, öncelikle bu şüphe içindeki kişilere "önde gelen kişilerin melek olmayıp, onların da insan olduğunu öğretmek gerekir." der (İbn Sînâ, 2004, 1/49). Bu noktada İbn Sînâ'nın ikna yöntemini kullandığı görülmektedir. Her ne kadar da *Her insan hata yapabilir* önermesi burhanda kullanılabilecek güçte bir önerme olarak görünse de muhatap doğruluğu sadece akla dayanan önermelere itiraz ettiği için bu önerme ikna amacıyla kullanılmaktadır. Her insanın hata yapabileceğini, filozof da olsa önde gelen bir kişinin de belli bir konuda hatası olabileceğini, bununla birlikte aynı kişinin başka konularda görüşüne güvenilebilecek bir uzman olabileceği o kişiye söylenir.

Aynı şekilde, bir insanın her görüşünün isabetli olamayacağını kabul etmek gerektiği gibi bir görüşünde hata yaptığından dolayı o insanın bütün görüşlerinin de hatalı olduğunu kabul etmemek gerekir. İbn Sînâ, insan zihninde meydana gelen hatanın nedeninin mantık ilminin kurallarına uyulmaması olduğunu söyler. Bu durumu "Felsefecilerin büyük kısmı mantık ilmini öğrenir ancak onu kullanmazlar." diyerek ifade eder. Ona göre, mantık ilminin kurallarına başvurmadan sadece kendi tabiatındaki ilkelerden

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38. İbn Sînâ, felsefenin kuralları ve gerçek usulleriyle konuşmanın mümkün olmadığı durumlarda muhatap nasılsa onunla öyle konuşmak gerektiğini söyler (*yecibü en yecra'l-muhâveratü me'a'hum 'alâ mâ hum 'aleyhi*). Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Sofistik Deliller*, 48.

hareket ederek doğruya ulaşacağını sanmasından dolayı bazı filozofların görüşlerinde yanlışlar meydana gelebilmektedir (İbn Sînâ, 2004, 1/49).

Önde gelen filozofların sözlerinin doğurduğu kargaşa konusunda İbn Sînâ'nın ikinci açıklaması, üslup konusunu öne çıkarmaktadır: İbn Sînâ, filozofların hatta peygamberlerin bile bazen de gizli bir amaçtan dolayı ilk başta hatalı, anlaşılması zor ya da anlamsız görünen sözler söylediklerini ifade eder. Ona göre bazı insanların bunların sözlerinden dolayı zihni karışıklık yaşamalarının nedenlerinden biri de budur (İbn Sînâ, 2004, 1/49).

Bu türden bir mantıksal kargaşa içerisinde bulunan kişilere karşı zihnin temel önermelerinin geçerliliği nasıl savunulacak ve bu konuda nasıl bir yöntem izlenecektir? İbn Sînâ'nın bu durum karşısında verdiği cevabı tahlil ettiğimizde öncelikle bu cevabın da cedeli bir yönüne dayandığı görülmektedir. Bu, aynı zamanda, Aristoteles'in de *Metafizik*'te benzer bir sorun karşısında kullandığı yöntemdir (Aristotle, 1896, 1006a 10-20).

Geliştirilen bu cedeli kıyastaki temel hareket noktasının dil felsefesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Burada konuşmanın kendisi dikkate alınmaktadır. Bir olgu olarak konuşma kendi içerisinde son derece rasyonel bir sistemdir. Kendi bünyesinde hem mantıksal bir örgüye sahiptir hem de üzerinde uzlaşılan sözcüklerle belli anlamlara delâlet etmektedir. Nitekim bütün konuşmacılar sözleriyle zihinlerindeki belli bir anlamı, belli bir rasyonel örgü içerisinde ifade etmeye çalışırlar. Bundan dolayı dil, bir anlaşma aracı olabilmektedir. İleri derecede şüpheli bir kişinin, yani sofistin zihnin temel ilkeleri de dâhil olmak üzere her şeyden kuşku duyduğundan dolayı konuşmaması lazımdır. Çünkü şüpheliğin gereği olarak, onun söylediği sözlerin zihninde bulunan anlama delâlet edip etmediği ya da onun sözlerinin kendi zihninde kastettiği manasıyla karşı tarafın zihninde uyandırdığı anlamın aynı olup olmadığından da şüphe edilebilir. Bundan dolayı da mutlak bir şüphe ortamında dil bir anlaşma aracı olmaktan çıkacaktır. En ileri düzeydeki bir şüpheliğin gelip vardığı yer tam da Kratylos'un tutarlı bir şekilde yaptığı gibi *susmak* olacaktır. Nitekim mutlak bir şüphelilikte sözcükler belli bir anlamın taşıyıcısı olamazlar. Her sözcük her anlama gelebileceği gibi bütün sözcükler hiçbir anlama gelmeye de bilir. Bu ortamda ne bir şeyin savunulması ve ispatı ne de ona karşı çıkmak mümkün olur. Bu durumda bir muhatapla konuşmak mümkün olmadığı gibi kişinin içsel konuşması (düşünmesi) da mümkün değildir.¹¹ Geriye sadece kişinin kendi zihnindeki şüphesinden başka bir şeyin varlığı kalmaz. Hatta zihinde kalan o şey bile *şüphe* olarak isimlendirilemez (İbn Sînâ, 2004, 1/50). Nihayetinde bu kelime de kendi içinde sabit bir anlama delâlet etmektedir.

İbn Sînâ, filozof ve ileri gelen kişilerden işittiği sözlerin anlamsız olduğunu söyleyen kişiye onun kendi sözlerinden hareketle ve dil felsefesinin imkânlarını kullanarak cevap verir. Bu cevap temelde *konuşan kişinin sözlerinin kendi içinde belli bir anlamı olduğuna* dayanmaktadır. Zihin dışındaki varlığın gerçekliği de bu anlam üzerinden temellenmektedir. Bu çıkarım şu şekilde ilerler: Dışta birbirinden farklı özlere sahip varolanlar olduğu için dilde de bunlara karşılık gelen farklı kelimeler vardır. Dışta gerçek, doğru, yanlış, iyi, kötü vs. birbirinden farklı özlere ve durumlar olduğundan dilde de bunlara karşılık gelen farklı kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeleri kullanan kişiler her kelimenin bir anlama geldiğini kabul etmek durumundadır. Doğru ve yanlış olmadığını savunan bir kişinin, konuştuğu zaman kendi kelimelerinin de belli bir anlama geldiğini kabul etmemesi gerekir. İbn Sînâ, Platon'un da Kratylos diyalogunda tartıştığı (Plato, 2011, 386a-e) bu zihni arka plandan hareket etmekte, orada dil felsefesi alanında yapılan bu tartışmayı varlık ve düşünce ilişkisine uyarlamaktadır. Bu, aynı zamanda, Aristoteles'in de *Metafizik*'te hareket edilmesini tavsiye ettiği zemindir.

Yukarıdaki arka plandan hareket eden İbn Sînâ, şüpheli kişiye itiraz ederken ona "kullandığı sözlerinin bir anlamının olup olmadığını" sorar. Bu soruyu sorarken de İbn Sînâ'nın yine *ya - ya* şeklindeki hakiki ayrık şartlı önermeden hareket ettiği görülmektedir. Şüphelinin bu soruya üç şekilde cevap verebileceği öngörülmektedir. (1) O, kendi sözlerinin bir anlamı olmadığını söyleyebilir. Bu durumda o kişi tartışmada muhatap almaya değmeyecek biridir çünkü kendisi bile sözlerinin bir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Bu, Platon'un Kratylos'ta *yanlış ve doğru*nun ortadan kaldırıldığı durumda, yanlış konuştuğu bilinen bir kişi için söylenilebilecek olan, onun konuşmasının bir teneke kutunun sallanmasından çıkan ses gibi anlamsız bir takım sesler olduğu şeklindeki duruma benzemektedir (Plato, 2011, 429e-430b).

(2) Sözlerimle bir şeyi değil de her şeyi kastettim diyebilir. Bu, bir şeyin hem olumlanmasını hem de olumsuzlanması aynı anda kastettiği (zıtların bir arada bulunduğunu kabul ettiğinin ifadesi olmaktadır) anlamına gelmektedir. Bu sözleriyle bu kişi aslında varlıkta üçüncü hâli imkânsız görmediğini, bundan dolayı da sözlerinin karşı taraflardan her biri anlamına gelebileceği gibi onların ortasında olan bir anlama da gelebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Bu durumdaki bir kişi de kendisiyle tartışılmayacak duruma

¹¹ Aristoteles kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunu insanın hem başka insanlarla hem de kendisiyle her hangi bir düşünce alışverişinin sona ereceğini söyleyerek ifade eder. Bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1006b 5-10; İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 1/583) Mutlak şüphelinin sonunun Kratylos gibi susmak olması konusunda bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1010a 10-15.

düşmüş olur.¹² Çünkü tartışmadaki amaç bir gerçeğin ortaya çıkarılmasıdır. Bu kişi ise bir gerçeğin varlığını kabul etmemektedir. Ayrıca tartışan taraflar tartışmada kullanılan kavramların üzerinde uzlaşılan bir anlamı olduğunu kabul etmediklerinde tartışma/konuşma tamamen gereksiz ve saçma bir duruma inecektir. Bundan dolayı da İbn Sînâ burada öncelikle karşı tarafa itiraz ederken kullandıkları sözlerinin bir anlamı olup olmadığını sorar. İtiraz eden kişi sözlerinin bir anlamı olduğunu kabul ettiğinde kendisi de doğru ve gerçek kavramlarına dair bir açıklama getirerek üzerinde tartışma yapılabilecek bir zemin oluşturmakta ve tartışmayı bu zemin üzerinden devam ettirmeyi amaçlamaktadır. Tartışma bu zemine çekildiğinde, gerçek, doğru ve yanlış gibi kavramlar tanımlanarak üçüncü halin bulunmasının imkânı ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü karşı taraf sözlerinin farklı ihtimallerden hiçbirine ya da hepsine değil de onlardan birinin anlamına geldiğini ifade etmiş olmaktadır. Bu da sofistın iddiasından vaz geçmesi anlamına gelmektedir.

(3) Şüpheli kişi, ben itirazımda tam anlamıyla bir şeyi ya da sınırlı olan birçok şeyi kastettim diyebilir. Bu ihtimalde söz konusu olan her iki durumda bu kişi sözlerinin içine başka anlamların karışmadığı belli bir anlama geldiğini kabul etmiş olur. Buradaki çokluk bir manada uyuşuyorsa bu durumda bu çokluk tek bir anlama delâlet ediyor demektir. Bunu, arazlarıyla farklılaşan ama cevherleri bakımından ortak olan şeylere benzetebiliriz. İnsan lafzının cinsiyet, boy, kilo, renk, eğitim vs. yönlerden farklılaşan bir çokluk için kullanılması gibidir. Bu, lafızların belli bir anlama delâlet ettiğini kabul etmeyi gerektirecektir. Eğer lafız aralarında mana farkı bulunan bir çokluk için kullanılmışsa bu durumda bunlar arasında sadece isim yönünden bir ortaklık/birliktelik olacaktır. Öyleyse bunlardan her birine farklı bir isim de verilebilir. Bu da zorunlu olarak lafızların belli bir anlama delâlet ettiğini kabul etmeyi gerektirecektir. Bu kabul edildiğinde ise aynı lafzın bir şeyi hem onaylaması hem de onu nefyetmesini kabul etmek mümkün olmayacaktır. Yani, zıtların birleşmesi kabul edilemeyecektir. Metafizikçi filozof şaşkın kişinin zihin karmaşasını bu şekilde gidermeye çalışacaktır.

Karşıtların bir arada bulunamayacağı ortaya konulduğunda bu aynı zamanda karşıtların aynı anda her ikisinin bulunmamasının da mümkün olmadığını göstermektedir. Bir şey aynı anda *hem insan hem de insan olmayan* olamadığı gibi aynı anda insan olmak ya da insan olamamak durumlarından birinde olmaması da mümkün değildir. Onun hakkında aynı anda *insan olmak* ve *insan olmamanın* her ikisi de yalan ise bu durumda *insan olmayan* ve insan olmayan değil şeklindeki iki zıt bir araya gelmiş olacaktır (İbn Sînâ, 2004, 1/51. Krş. Aristotle, 1896, 1006a 30, 1007b 15 ve 1011b 15-20). Öyleyse, ister çelişikler arasında bir aracı kabul etme anlamında bir arada bulunma, isterse de her iki çelişğin aynı anda nefyedilmesi anlamında olsun üçüncü halin varlığı kabul edilemez.

3.3. İnatçıyla Mücadele: Tutarlılığa Davet

İbn Sînâ, burhanın en temel ilkelerinin de dayanağını oluşturan önermelere itiraz edebilecek olan üçüncü grup olarak inatçıyı dikkate alır. O, tartışmanın hemen başında zihne ait böylesi bir temel önermeye karşı çıkılma nedenlerinden bahsederken ilk önce, bunun ancak "dille karşı çıkma" olabileceğini söylüyordu. Bu karşı çıkmanın *dille* olan bir karşı duruş olduğunun vurgulanması, bu kişilerin zihin dünyalarıyla pratikleri arasındaki uçurumu dikkate sunmak içindir. Bu kişiler teorik olarak bu ilkelere itiraz etmekle birlikte, kendi gündelik hayatlarında bu itirazların gerektirdiği doğrultuda yaşamamakta, bilakis fiilleriyle bu ilkeleri onaylamaktadırlar. İbn Sînâ'nın bu inatçı kişilere karşı önerdiği uygulama, onların söz ve eylemleri arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

Onun inatçıyla mücadele tarzı sofist ve şaşkın hakkındaki uygulanmasını tavsiye ettiği yöntemin şeklen de dışında olan bir yöntemdir. O, bu mücadeleyi kavramsal düzeyden fiili gerçekliğe aktararak bir yandan dışta gerçek olanın kendisiyle inatçıyı yüzleştirmek ve dışın kendisini zihne nasıl dayattığını göstermek, diğer yandan da inatçıya söz ve eylemleri arasındaki çelişkiyi göstermek ister.

İnatçı, sözlerin kavramsal düzeyde belli bir anlamı taşıdığını reddedip, onun aynı zamanda zıttı anlamına geleceğini iddia ettiğinden, onu zihin dışı ortama çekmek gerekecektir. İnatçı bir şekilde itiraz eden bu kişinin sözlerinin açıklaması, zihinde sıcak ve soğuk kelimelerinin aynı anlama geldiğidir. Bu durumda o kişinin eli tutulup ateşe sokmaya zorlanır. Eğer ateş ve soğuk aynı anlamda ise onun elinin yanmaması gerekir. Dahası, zıtlar bir arada bulunuyorsa *acı çekme* ve *acı çekmeme* de aynı anlama geldiğinden bu kişinin acı çekmiyor olması da olasıdır. Benzer bir akıl yürütme yeme ve içme gibi konulara da uyarlanabilir (İbn Sînâ, 2004, 1/51). Bu durum, bize çalışmanın başında ifade ettiğimiz gerçeklik ve doğruluk konusunda dışın esas alınmasının nedenini açıklamaktadır.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, 1/49. Bu ilkenin yadsınmasının dil felsefesindeki karşılığı "tek bir doğru isimlendirmenin olmadığı, her şeye her ismin verilebileceğidir.". Bu durumun yaratacağı kaos konusunda bk. Plato, "Cratylus", 324-325, (385d-e). Aristoteles'in de benzer durumda dil felsefesinden yola çıkmayı tavsiye ettiği ifadeler için bk. Aristotle, *The Metaphysics of Aristotle*, 1012b 10.

Nesnel gerçeklik dikkate alınmadan salt zihni bir tecvizle hareket edildiğinde zihin ve varolan arasında doğacak olan uçurum, inatçı bir kişinin söz ve eylemleri arasındaki uçurum üzerinden açıklanmaktadır. Bu durum, dışsal gerçekliğin kavramsal gerçekliği temellendirdiği ve zihnin dış karşısında bir enstrümana dönüştüğünü bir kez daha vurgulamaktadır.

Aristoteles de *Metafizik* eserinin dördüncü kitabında, çelişmezlik ilkesine karşı çıkanlarla mücadele etmektedir. O da tartışmayı kavramsal düzeyden eylemsel alana aktarır. Ancak onun tavsiyeleri daha hafif uygulamaları içermektedir. O, bu şekilde düşünen kişilere niçin Megara'ya gitmeyi düşünmekle yetinmeyip fiili olarak oraya gittiklerini sorar. Yine bu kişilere yürüyüş yaparken önlerine bir kuyu ya da uçurum çıktığında niçin yollarına devam etmedikleri sorulur. Bu durum, itiraz eden kişinin *iyi* ve *kötü* arasında bir ayırım yaptığını göstermektedir. Çünkü uçuruma düşmek kötü, düşmemekse iyidir. Benzer bir akıl yürütmeyi Aristoteles tatlar, su içme vs. örneklerle de uyarlar (Aristotle, 1896, 1008b 10-20; İbn Rüşd, 2016, 1/641-43). Aristoteles, benzer durumda yukarıdaki şekilde tepki verirken İbn Sînâ'nın tepkisinin dozu -yukarıda değindiğimiz- kelâmcıların verdiği tepkiyi hatırlatmaktadır (Bağdadi, 1928, 7; İcî, 2005, 20-21; Mâtürîdî, 2005, 10; Nesefti, t.y., 1/23).

Sonuç

Sofistlerin iddiası, şeylerin zihinden bağımsız olarak kendinde bir öze sahip olduğunu yadsıyıp, varlığı her bireyin kendine özgü duyu algısına indirgemektedir. Bu, gerçeğin, doğrunun ve hakikat iddiasındaki her türlü felsefi ve ilmi sistemin inkârı anlamına gelmektedir.

Platon, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozofların ve Müslüman kelâmcıların görüşleri varolanların kendinde özleri olduğu kabulünden yola çıkmaktadır. Platon'un *Kratylos* diyalogu bu iddiayı, adların nesnelere ne kadar iyi taklit etseler de addan hareketle nesneye ulaşamayacağını, şeylerin gerçek bilgisine ancak şeyin bizzat kendisinden yola çıkılarak ulaşabileceğini söylerken; Aristoteles ve İbn Sînâ'nın da bunu kabul ettikleri ve sofistlerin iddialarını çürütürken, aslında hem felsefeye hem de üzerine metafiziklerini inşa edecekleri zemine yönelik bir hazırlık yapmayı amaçladıkları söylenebilir.

Sofistlerin iddiaları en genel ve temel olan ilkeleri hedef aldığından dolayı bunların iddialarının incelenerek bunlara cevap verilmesi en genel konuları ele alarak inceleyen metafizikçi filozofun görevidir. Sofistler bir düşünce etrafında bir araya gelen bir grup olmamakla birlikte, yer yer benzer tavırlar sergiledikleri görülmektedir. İbn Sînâ bu tavırları takip ederek onlarla farklı yöntemlerle mücadele etmekte ve bunu önermektedir.

Dış karşısında zihin etkin değil, edilgen bir konumdadır. Zihin, dışın bir parçasıdır ve bu itibarla dışla arasında bir mutabakat vardır. Bu uyum neticesinde o, dışı bilebilmektedir. Bu da varolanın kendini zihne dayatarak onu kendini ifşa alanı haline getirmesi şeklinde olmaktadır. Bundan dolayı da mantığın ya da zihnin ilkeleri olarak ifade ettiğimiz prensipler sadece zihnin değil aynı zamanda ve de öncelikle varlığın ilkeleridir. Çünkü varlık gerçektir ve kendini zihni bir araç olarak kullanmak suretiyle ifşa etmektedir. Zihin kendi bilfiilliğini dışla kurduğu temas sayesinde kazanmaktadır. Bundan dolayı da dışın inkârı zihnin kendi bilfiilliğini inkârdır.

Hem en genel ve en temel bir gerçeklik hem de en genel bir kavram olarak varlık kendini her düzlemde o düzlemin sahip olduğu imkânlar nispetinde gerçekleştirir. Dışta tahakkuk edenle zihinde tahakkuk eden aynı şey olmasına karşın bu gerçekleşme ortamlarının yani, mahallin mahiyet yönünden farklılığı aralarındaki farklılaşmanın temeli olmaktadır. Varlık, zihin de dâhil olmak üzere her şeyi araçsallaştırarak kendini her mümkün ortamda ifşa etmektedir.

Kaynakça

- Aristotle. *The Metaphysics of Aristotle*. çev. John Henry Mc Mahon. London: George Bell and Sons, 1896.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlähiyat Fakültesi, 1928.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Elfâzi'l-musta'meleti fi'l-mantik*. ed. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 2002.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Risâletü fi'l-'Akl*. thk. Maurice Bouyges. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1983.
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet". çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Der. ve Çev. Mehmet Ata Az, Ömer Ali Yıldırım, 93-112. Ankara: Ankara Okulu, 2. Basım, 2020.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- İbn Hazm, ez-Zâhirî. *el-Faslu fi'l-mileli ve'l-e'hvâi' ve'n-nihal*. ed. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahmân U'meyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1996.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera, 2016.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik, I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: Metafizik, II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Sofistik Deliller*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-Mebde'ü ve'l-me'âd*. Tahran: Müesses-e-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İcî, Adudiddîn. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüp, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 3. Basım, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Ankara: 2004, ts.
- Plato. "Cratylus". çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. 1/233-371. <https://oll.libertyfund.org/title/jowett-the-dialogues-of-plato-vol-1>: The Online Library of Liberty, 2011.
- Plato. "Theaetetus". çev. Benjamin Jowett. *The Dialogues of Plato*. London: Oxford University Press, 3. Basım, 1892.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani ve Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say, 2. Basım, 2013.
- Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefî. *Keşşafu istilâhati'l-fünun ve'l-ulum*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Weber, Alfred. *History of Philosophy*. çev. Frank Thilly. New York: Charles Scribner's Son, 1897.
- Zeller, Edward. *A History of Greek Philosophy*. çev. S. F. Alleyne. London: Longmans, Green, And Co., 1881.
- Zeller, Edward. *Outlines of The History of Greek Philosophy*. çev. Sarah Frances Alleyne - Evelyn Abbott. London: Longmans, Green, And Co., 1886.

Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar

Approaches to the Principle of Satr al-Awrah in Prayer in the Mâlikî School of Law

İbrahim Yılmaz

Prof. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law

Nevşehir, Türkiye

ibrh.yilmaz@hotmail.com orcid.org/0000-0001-8912-7769

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 25 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 303-320

Cite as/Atıf: Yılmaz, İbrahim. "Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar [Approaches to the Principle of Satr al-Awrah in Prayer in the Mâlikî School of Law]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 303-320.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1079316>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (İbrahim Yılmaz).

Approaches to the Principle of Satr al-Awrah in Prayer in the Mâlikî School of Law

Abstract: Satr al-awrah is one of the obligatory provisions for men and women in Islam. Satr al-awrah, as a religious/jurisprudential term, means covering the parts of the body that should be covered by religion (‘awrah). Muslim jurists have disagreed on whether satr al-‘awrah is a condition of validity for prayer. Setr-i avret is divided into two as awret-i mugalleza (rough private parts) and ‘awrah mukhaffafa, (light private parts). In the classical fiqh doctrine, there are two basic approaches, one belonging to the jumhūr (including the Hanafî, Shafîi and Hanbalî schools) and the other to the Mâlikîs, related to the fact that the satr al-‘awrah is a validity condition for the prayer. According to the majority (jumhūr), without distinction as ‘awrah mughallaẓa and ‘awrah mukhaffafa, satr al-awrah constitutes a validity condition for the prayer. Therefore, a prayer performed without fulfilling the satr al-awrah condition is not valid. A prayer performed in this way must be re-performed absolutely within or outside of time. In terms of whether the prayer is validly performed or not, in the Mâlikî school, satr al-‘awrah is divided into two as ‘awrah mughallaẓa (covering the coarse ‘awrah parts) and ‘awrah mukhaffafa (covering the light ‘awrah parts). There is an agreement that covering the ‘awrah mukhaffafa is not a validity condition for prayer. Therefore, in the Mâlikî school, the disagreement about whether the satr al-‘awrah constitutes a condition of validity for prayer relates to covering the ‘awrah mughallaẓa. In this context, the approaches in the Mâlikî school about whether the satr al-‘awrah is a validity condition for prayer differ from the approach of the jumhūr (including the Hanafî, Shafîi and Hanbalî schools) who say that satr al-‘awrah is a validity condition for prayer, without making any distinction between ‘awrah mughallaẓa and ‘awrah mukhaffafa in terms of nature. According to this, there are two approaches in the Mâlikî school regarding whether the satr al-‘awrah (covering the ‘awrah mughallaẓa) is a necessary condition for prayer. According to the first approach, satr al-‘awrah (covering the ‘awrah mughallaẓa) is a necessary condition for prayer. Therefore, a prayer performed without fulfilling the condition of covering the ‘awrah mughallaẓa is not valid. A prayer performed in this way must be re-performed absolutely within or outside of time. This approach is partly the same as jumhūr’s approach. According to the second approach (without any distinction between prayer and non-prayer), satr al-‘awrah is a general obligation in Islam. Therefore, satr al-‘awrah is also not a validity condition for prayer. According to this second approach, it is sunnah to comply with the satr al-‘awrah in prayer. Whoever abandons the satr al-‘awrah in prayer commits a haram and sin because he does not comply with a certain religious rule in Islam. Although it is mustahab to re-perform the prayer in due time, it is not obligatory to re-perform it after the time has passed. Because it is done during the prayer time. When the approaches put forward in the Mâlikî school regarding whether a satr al-‘awrah is a necessary condition for prayer are examined, it is seen that views of those who say that satr al-‘awrah is a must are stronger and more accurate. Because the fact that satr al-‘awrah, which is obligatory outside of prayer/in normal life, is not a condition/obligatory in prayer, contradicts the spirit of servitude and prayer. As a matter of fact, Mâlikî jurist Ibn al-Arabi, based on the evidence that orders satr al-‘awrah in prayer, says that although satr al-‘awrah is a general fard (religious duty) in Islam, it should be a stronger fard in prayer. As a matter of fact, as it can be understood from the information given in Mâlikî works/sources on the subject, the view preferred by the majority in Mâlikî school is that satr al-‘awrah (‘awrah mughallaẓa) is a necessary condition for prayer. The disagreement in the classical fiqh doctrine about whether the satr al-awrah is a condition of validity for the prayer has some jurisprudential consequences. As a matter of fact, according to the majority, whether it is ‘awrah mughallaẓa or mukhaffafa, a prayer performed with an uncovered awrah is not valid and must be re-performed absolutely. In the Mâlikî school, there are different opinions depending on whether it is ‘awrah mughallaẓa or mukhaffafa. If the place uncovered on the body is ‘awrah mughallaẓa; according to those who accept the satr al-awrah as a condition for the validity of the prayer, the prayer is not valid and must be re-performed absolutely. After the time has passed, the prayer does not have to be repeated. If the place uncovered on the body is ‘awrah mukhaffafa, according to all Mâlikîs, unanimously the prayer is valid. Although it is recommended to reperform it in time, it is not required to be repeated after the time has passed. The following can be said about the practical examples of the disagreement in the classical fiqh doctrine regarding whether the satr al-awrah is a condition for the validity of the prayer, especially in terms of ‘awrah mukhaffafa, according to Mâlikîs, who do not accept the validity of the satr al-awrah for prayer, it is valid for women to pray with their heads down, below the knees and with their arms uncovered. Again, according to them, it is valid for men to perform prayers with their thighs and hips (fakhz) uncovered, since it is considered one of the private parts.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Mâlikî Sect, Prayer, Satr al-awrah, Hijâb.

Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar

Öz: İslâm’da setr-i avret (tesettür/örtünme) kadın ve erkek için farz olan hükümlerden biridir. Dinî/fikhî bir terim olarak setr-i avret, vücudun şer’an/dinen örtülmesi gereken yerlerini (avret) örtmek, demektir. İn fiqh, ‘awrah parts is divided into two as ‘awrah mughallaẓa (rough ‘awrah parts) and ‘awrah mukhaffafa (light ‘awrah parts). Klasik fikh doktrininde setr- avretin namazın sıhhat

şartı olması ile ilgili biri (Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin içinde bulunduğu) cumhura, diğeri ise Mâlikîlere ait olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Cumhura göre, avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe diye bir ayırım olmaksızın, setr-i avret namazın sıhhat şartıdır. Dolayısıyla setr-i avret şartına riayet edilmeden kılınan namaz sahih değildir. Bu şekilde kılınan namazın vakit içinde veya vakit dışında mutlak olarak iadesi gerekir. Namazın sıhhat şartı olup olmaması açısından Mâlikî mezhebinde setr-i avret, avret-i mugalleza (kaba avret yerlerinin örtülmesi) ve avret-i muhaffefe (hafif avret yerlerinin örtülmesi) diye ikiye ayrılmaktadır. Avret-i muhaffefenin örtülmesinin namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili ihtilaf avret-i mugallezanın örtülmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili yaklaşımlar, mahiyet açısından avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe ayırımı yapmadan namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğunu söyleyen cumhurun yaklaşımından farklılık arz etmektedir. Buna göre setr-i avretinin (avret-i mugallezanın örtülmesinin) namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili Mâlikî mezhebinde iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi yaklaşıma göre setr-i avret (avret-i mugallezanın örtülmesi) namazın sıhhat şartıdır. Dolayısıyla avret-i mugallezanın örtülmesi şartına riayet edilmeden kılınan namaz sahih değildir. Bu şekilde kılınan namazın vakit içinde veya vakit dışında mutlak olarak iadesi gerekir. Bu yaklaşım, cumhurun yaklaşımı ile kısmen aynıdır. İkinci yaklaşıma göre ise (namaz ve namaz dışı diye bir ayırım olmaksızın) setr-i avret İslâm'da genel bir farzdır. Dolayısıyla setr-i avret ayrıca namazın sıhhat şartı değildir. Bu ikinci yaklaşıma göre namazda setr-i avret şartına riayet sünnettir. Namazda setr-i avreti terkeden, İslâm'ın genel farzına uymamasından dolayı haram ve günah işlemiş olur. Namazın vakit içerisinde iade etmesi müstahap olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra iade etmesi zorunlu değildir. Çünkü namaz vakti içerisinde eda edilmiştir. Namazda setr-i avretin sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili Mâlikî mezhebinde ileri sürülen yaklaşımlar incelendiğinde setr-i avretin şart olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin daha kuvvetli ve isabetli olduğu görülmektedir. Zira namaz dışında/normal hayatta farz olan setr-i avretin (tesettürün) namazda şart/farz olmaması kulluğun ve namaz ibadetinin ruhuna ters düşmektedir. Nitekim Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî de namazda setr-i avreti emreden delillerden hareketle: setr-i avretin her ne kadar İslâm'da genel bir farz olsa da bunun namazda daha kuvvetli bir farz olması gerektiğini söylemektedir. Nitekim konuyla ilgili Mâlikî eserlerde/kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Mâlikî mezhebinde çoğunluğun tercih ettiği görüş, setr-i avretin (avret-i mugallezanın) namazın sıhhat şartı olmasıdır. Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrinindeki ihtilafın bazı fikhî semeresi/sonuçları bulunmaktadır. Nitekim cumhura göre ister avret-i mugalleza olsun ister avret-i muhaffefe olsun avreti açık olarak kılınan namaz sahih değildir ve mutlak iadesi gerekir. Maliki mezhebinde ise avreti mugalleza ve muhaffefe olmasına göre farklı görüşler bulunmaktadır. Vücutta açılan yerin avret-i mugalleza olması halinde; Setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul edenlere göre namaz sahih değildir ve mutlak iadesi gerekir. Setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyenlere göre ise namaz sahih olmakla birlikte vakit içerisinde iadesi müstehaptır. Vakit çıktıktan sonra ise namazın iadesi gerekmez. Vücutta açılan yerin avret-i muhaffefe olması halinde ise tüm Mâlikîlere göre ittifakla namaz sahihtir. Vakit içerisinde iadesi müstehap olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra iadesi gerekmez. Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrinindeki ihtilafın özellikle avret-i muhaffefe açısından uygulamadaki örnekleri ile ilgili şu söylenebilir: Setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyen Mâlikîlere göre kadınların başı, dizden aşağısı ve kolları açık namaz kılması sahihtir. Yine onlara göre avret-i muhaffefeden sayıldığı için erkeklerin uylukları ve kalçaları (fahz) açık namaz kılması sahihtir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Fıkıh, Mâlikî Mezhebi, Namaz, Setr-i Avret, Tesettür, Örtünme.

Giriş: Setr-i Avret ve Namazda Setr-i Avret Şartına Genel Bakış

İslâm'da setr-i avret (tesettür) kadın ve erkek için farz olan hükümlerden biridir.¹ Fıkıh ıstılahında avret, “kadın olsun erkek olsun insan vücudunda görünmesi ve gösterilmesi günah sayılan, namazda ve namaz dışında örtülmesi farz ve başkalarının bakılması haram olan yerler” demektir.² Buna göre dinî/fikhî bir terim olarak *setr-i avret*; namazda ve namaz dışında vücudun şer'an örtülmesi gereken (avret) yerlerinin şartlarına uygun bir şekilde örtülmesini ifade etmektedir.³ Fıkıhta avret yerleri, avret-i

¹ Setr-i avret/tesettür hakkında geniş bilgi için bk. Faruk Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme”, *İslâm'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*. Haz. İsmail Kurt (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991), 93-122; H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/538-543; “Setrü'l-avret”, *el-Mevsûatü'l-fikhîyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990/1992), 24/173-176; Fatih Okumuş, “Setr-i Avret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/576.

² “Avret”, *el-Mevsûatü'l-fikhîyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 31/44; Mehmet Şener, “Avret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi 1991), 4/125. Ayrıca bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1/285; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1989), 1/579.

³ Okumuş, “Setr-i Avret”, 37/576; Apaydın, “Tesettür”, 40/538; “Setrü'l-avret”, 24/173-176.

mugallaza (kaba avret yerleri) ve avret-i muhaffefe (hafif avret yerleri) diye ikiye ayrılır. Kadın-erkek farketmeksizin insanın ön (kubul) ve arka (dübür) edep mahalli (cinsel organları ve makat/oturak kısmı) *avret-i mugallaza*, bunların dışında örtülmesi gereken avret yerleri ise *avret-i muhaffefe* diye isimlendirilir.⁴

Namazda erkeğin setr-i avretindeki ölçü; erkek için namaz dışındaki setr-i avreti ile aynıdır. Namazda kadının setr-i avretindeki ölçü ise kadının yabancılar (namahremlere) karşı olan setr-i avretindeki ölçüsüdür. Buna göre erkek namazda normalde olması gereken setr-i avretini terk ederse haram bir fiilde bulunmuş ve günah işlemiş olur. Kadın da namazda namahremlere karşı olması gereken setr-i avretini terk ederse haram bir fiilde bulunmuş ve günah işlemiş olur.⁵

Diğer taraftan namazın sıhhatine etkisi bakımından bir uzvun setr-i avret şartına uygun olup olması başkalarına göredir. Buna göre namazda setr-i avret şartının yerine gelebilmesi için avret yerlerinin başkaları tarafından görülemeyecek şekilde örtülmüş olması yeterlidir. Dolayısıyla bir kimse namaz kılarken geniş olan elbisesinin yakasından avret yerini görecektir olsa namazı bozulmaz. Ancak avret yerlerinden bir uzvun başkalarının görebileceği şekilde açık olması halinde namaz bozulur.⁶

Namazda setr-i avretin hükmü ile ilgili biri; *kudret* (avret yerlerini örtme imkânı), diğeri ise *acziyet* (yokluk/avret yerlerini örtmekten aciz olmak)⁷ olmak üzere iki durum söz konusudur.⁸ Fıkıhta namazda setr-i avret ile öncelikle kastedilen *kudret* halidir.

İlgili âyet⁹ ve hadisleri¹⁰ birlikte değerlendiren İslam hukukçuları, setr-i avretin (tesettür) namaz dışında farz olduğu hususunda icma etmekle birlikte¹¹ namazın sıhhat şartı olup olmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹² Nitekim kudret halinde namazda setr-i avretin sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrininde biri cumhura diğeri Mâlikîlere ait olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır.¹³

⁴ bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/169; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 2003), 1/544, 545; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfettah Muhammed el-Hulûv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 2/286, 288. Ayrıca bk. Şener, "Avret", 4/125.

⁵ Kadın ve erkeğin avret yerlerindeki ölçüler için bk. "Avret", 31/43-57; Şener, "Avret", 4/125-126.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 109.

⁷ Acziyet (imkânsızlık/yokluk/uryan-çıplaklık) halinde setr-i avretin hükmü ile ilgili bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Daru'l-Vefâ, 2001), 2/204-205; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/186-187; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1/186; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/175-177; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/545-546; Burhâneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 1/44; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-emîra/Daru'l-kitâbi'l-islâmî, Bulâk, 1313h), 1/97-98; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Dâru Alemü'l-Kütüb, 2003), 2/84-89; İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Mısır: İdaretü't-Tab'atü'l-Münîra/Matbaatu'n-Nahda, ts.), 3/225-227; Abdurrahman Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1990) 1/171, 173-174; "Salât", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 27/130.

⁸ Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/545; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-İlîş, *Minehu'l-Celil* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1989), 1/220.

⁹ bk. el-A'râf 7/26; el-Ahzâb 33/13; en-Nûr 24/58.

¹⁰ Konuyla ilgili rivayetler için bk. Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), "Hayz", 74, 78; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), "Hammâm", 2; "Libâs", 6, 31, 37; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), "Cenâiz", 8; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), "Edeb", 38, 40; "Radâ", 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/478; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylül-evtâr* (Suûd/Kahire: Dâru İbn Kayyim/Dâru İbn Affân, 2005), 2/367-371; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, tsh. Muhammed Avvâme (Dâru'l-Kible li's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, ts.), 1/298-299.

¹¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/209; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/285; Nevevî, *el-Mecmû'* (By.: Daru'l-Fikr, ts), 3/171; İbnü'l-Munzir, *el-İcmâ'*, thk. Ebû Muhammed Sağîr-Ahmed b. Muhammed Hanîf (el-İmârâtü'l-Arabiyetü'l-Müttehdetü: Mektebetü'l-Furkan, 1999), 49; Şihâbüddin el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beirut: Daru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1994), 2/101; İbn Cüzey, *el-Kavanînu'l-fikhiyye* (b.y. ts.), 136; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/75. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/365-367; "Avret", 41/44; "Setrül-avret", 24/174; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/579.

¹² bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/197-198; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beirut/Kahire: Dâru'l-Ceyl-Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 2004), 1/218-220; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/219-227; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/171-472; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/283-289; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101-102; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelüsî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta' Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/225-226; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk./tlk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/306-307.

¹³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/306-307; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin içinde bulunduğu cumhura göre setr-i avret, namazın sıhhat şartlarından biridir. Farz olsun nafile olsun tüm namazlarda avret yerlerinin örtülmesi farzdır.¹⁴ Buna göre setr-i avrete riayet edilmeden kılınan namazın mutlak olarak (vaktin içinde ve vakit çıktıktan sonra) iadesi gerekir.¹⁵ Zâhirîlere göre de namazda setr-i avret farzdır/namazın sıhhat şartıdır ve terki halinde namazın mutlak olarak iade edilmesi gerekir.¹⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere cumhura göre namazda ve namaz dışında setr-i avretin hüküm ve ölçüleri aynıdır.¹⁷ Ancak aralarında şu fark vardır: namaz dışında setr-i avrete riayet etmemek haram ve günahdır. Namazda setr-i avrete riayet etmemek ise haram ve günah olmasının yanında ayrıca namazın sıhhatine de mani olmaktadır.¹⁸

Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili Mâlikî mezhebinde ise iki yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım (kısmen) cumhur ile aynıdır. İkinci yaklaşıma göre ise (namaz ve namaz dışı diye bir ayırım olmaksızın) İslâm'da setr-i avret mutlak olarak farz olup ayrıca namazın sıhhat şartı değildir.¹⁹ Bu ikinci görüşü kabul eden Mâlikîlilere göre namazda setr-i avret şartına riayet sünnettir.

Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olmadığı kabul eden Mâlikîlere göre (ister avret-i mugalleza olsun ister avret-i muhaffefe olsun) avret yeri açık olarak kılınan namaz sahihtir. Vakıt içerisinde iade edilmesi müstehap olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra iade/kaza edilmesi gerekmez. Zira namaz vakti içinde eda edilmiştir. Vaktinde eda edilen bir namazın vaktinden sonra iadesi/kazası ise gerekmez.

Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrinindeki ihtilafın özellikle avret-i muhaffefe açısından uygulamadaki örnekleri ile ilgili şu söylenebilir: Setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyen Mâlikîlere göre kadınların başı²⁰, dizden aşağısı ve kolları açık namaz kılması sahihtir. Yine onlara göre avret-i muhaffefeden sayıldığı için erkeklerin uylukları ve kalçaları (fahz²¹) açık namaz kılması sahihtir. Dolayısıyla ihtiyaç ve zaruret hallerinde Mâlikî mezhebine intikal²² edilerek setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyen görüş ile amel edilmesi mümkündür.

Diğer taraftan son zamanlarda İslâm'da kadının başı veya dizden aşağısı açık bir şekilde namaz kılabilceği şeklinde medyada bazı çağdaş/modernist görüşler yer almaktadır.²³ Ancak bu görüşlerin klasik fıkhıta setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup

¹⁴ Namazda setr-i avretin sıhhat şartı (farz) olduğunu söyleyen cumhurun delilleri için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/218; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/197-198; Kâsânî, *Bedâiyü's-sanâyi'*, 1/543-544; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/263-365; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/283-286; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101-102; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/379-382; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/579. Ayrıca bk. "Avret", 31/54; "Salât", 27/60.

¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/199; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/221; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/197-198; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/95; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/81-82; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 12/165, 169; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/171; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/284-286; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/379-382; "Setrül-avret", 24/175; "Salât", 27/129.

Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olduğunu söyleyen cumhurun delillerine yapılan itirazlar hakkında bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/380-382.

¹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/209.

¹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/172-176; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/284-286; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/584-599.

¹⁸ Abdullah b. Muhammed el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Ali Muhammed Ebû'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1998), 3/52.

Diğer taraftan hüsnâ-i müşkil olan, yani doğuştan çift cinsiyetli olan kişiler kadın olma ihtimaline binaen namazda başlarını örterler ve namazlarını kadınlar gibi kırlarlar. (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/52.)

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/306. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/283.

²⁰ İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî (ö. 318/930 [?]), hür bâliğa kadının namazda başını örtmesi ve başı açık olarak kıldığı namazı iade etmesi gerektiği hususunda icma olduğunu söylemektedir. (Bk. İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, 49.)

²¹ Fahz/fahız: Uyluk. Kalça. Bacağın kalçadan dize kadar olan kısmı. (<https://osmanlica.ihya.org/fahz-nedir-ne-demek.html>, Erişim: 29.04.2022) Bir diğer ifade ile fahz: diz ile kalçadaki kaba etler arasında kalan yer. (الفخذ: ما بين الركبة والساقين والورك) (İbn Manzûr, "f-h-z/fahz" mad., *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984), 5/3360; Muhammed Ravvâs Kal'acî-Hamid Sadık Kuneybî, *Mu'cemü'lüğati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 340.

²² Fıkıhta mezhepler arası intikal ile ilgili bk. Ahmet Aydın, "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 9-40.

²³ Başı açık namaz kılınabileceği ile ilgili çağdaş görüşler için bk. Radikal Gazetesi "Başı Açık Namaz Günah Değildir" (17.01.2022); Güneri Cıvaoglu, "Başı Açık Namaz", *Milliyet* (17.01.2022).

olmaması tartışması ile doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır.²⁴ Zira bu iddiayı gündeme getirenler görüşlerini İslâm'da tesettürün veya başörtüsü emrinin olmadığı veya tavsiye niteliğinde olduğu şeklindeki kabulleri ile temellendirmektedir.²⁵

Namazda setr-i avret konusu, namazın dışındaki farzlarından/şartlarından biri olarak klasik fıkıh kitaplarında tafsilatlı bir şekilde işlenmektedir. Yine (Türkçe) ilm-i hâl kitaplarında da ana hatlarıyla setr-i avret konusuna yer verilmektedir. Ancak Türkçe yazılan ilm-i hâl kitapları genelde Hanefî fıkıhına göre yazıldığı için diğer mezhep görüşlerine veya diğer mezheplerin görüşleriyle ilgili farklı yaklaşımlara değinilmemektedir. Nitekim ülkemizde bilinen (Türkçe) ilm-i hâl kitaplarında Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avret konusuna ya hiç yer verilmemekte²⁶ ya da teferruata girmeden çok kısa bilgiler verilmektedir.²⁷ Son zamanlarda yapılan *Avret Yerlerinin Örtülmesi*²⁸, *Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme*²⁹, *Setr-i avret*³⁰, *İslâm Fıkıhında Tesettür*³¹, *Namazda Tesettür*³² gibi çalışmalarda ise Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması konusuna çok kısa yer verildiği görülmektedir.

Diğer taraftan *muhtasar* klasik fıkıh metinleri bir mezhebe göre fetvâ ve kazâ sahasında hüküm vermek için kaleme alındığı için bu tür eserlerde mezhep içi ihtilaflara yer verilmemektedir. Nitekim Mâlikî fıkıhının önemli klasik metinlerinden biri olan Halîl b. İshak el-Cündî'nin (öl. 776/1374) *Muhtasar*'ında (*Muhtasaru Halîl*)³³ namazda setr-i avretin şart olup olmaması ile ilgili *hilaf* olduğu belirtilmiş, ancak konunun detayına ve farklı yaklaşımlara yer verilmemiştir.³⁴ Bu yüzden çalışmamızda Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili mezhep içi farklı yaklaşımlara yer veren eserler ve *Muhtasaru Halîl*'in şerhleri tercih edilmiştir.

1. Namazda Setr-i Avretin Hükümü İle İlgili Yaklaşımlar

1.1. Namazda Setr-i Avret İle İlgili Yaklaşımlara Genel Bakış

Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili iki yaklaşım bulunmaktadır.³⁵ İbn Rüşd el-Cedd'in (öl. 520/1126), *el-Mukaddimât* isimli eserinde Mâlikî mezhebinde namazda setri avret şartı ile ilgili ihtilafı şöyle özetlemektedir:

“Bir görüşe göre setr-i avret namazın farzlarındanıdır. Diğer görüşe göre ise genel olarak farz olup namazın farzlarından değil, sünnetlerindedir. Setr-i avreti namazın farzlarından kabul edenlere göre, avret yerini örtmeye gücü yettiği (imkân olduğu) halde avret yeri açık olarak namazını kılan kimsenin, mutlak olarak (yani vaktin içinde ve vaktin sonrasında) namazını iade etmesi gerekir. Setr-i avreti

²⁴ İlahiyatçı Bayraktar Bayraklı Kur'an'da başörtüsünün olduğunu ancak kadının evinde başı açık namaz kılabileceğini, kadının camide başı açık namaz kılmasına da kimsenin mani olamayacağını söylemektedir. bk. Radikal Gazetesi, “Başı Açık Namaz Günah Değildir”.

²⁵ İlahiyatçı Şahin Filiz İslâm'daki başörtüsünün bir Yahudi geleneği olduğunu söylemektedir. bk. Hürriyet Gazetesi, “Başörtüsü Yahudi geleneğidir” (15.03.2022). Yaşar Nuri Öztürk ise başörtüsünün bir rahibe kıyafeti olduğunu ve Hristiyanlıktan İslâm'a geçtiğini söylemektedir. bk. Yeniçağ Gazetesi, “Türban Rahibe Kıyafeti” (15.03.2022).

²⁶ Örnek olarak bk. Mehmet Zihni Efendi. *Nimet-i İslâm* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 117-119; Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 108-110; Orhan Çeker, *İlm-i Hâl'im* (Konya: Tekin Kitabevi, 1. Basım, 2020), 133-136.

²⁷ Örnek olarak bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 286; H. Yunus Apaydın, “Namaz”, *İlmihal-İman ve İbadetler*- (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 1/230.

²⁸ Abdülaziz Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, *İslâm'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*, Haz. İsmail Kurt (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991), 124-126.

²⁹ Beşer, “Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme”, 97-98.

³⁰ bk. Okumuş, “Setr-i Avret”, 36/576.

³¹ bk. Suat Erdem “İslâm Fıkıhında Tesettür”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 19/64* (2015), 270.

³² Mustafa Genç, “Namazda Tesettür”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/35 (2020), 84-86.

³³ Halîl b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374) Mâlikî fıkıhına dair eseri olan *Muhtasar* (*Muhtasaru Halîl*) hakkında geniş bilgi için bk. Eyyüb Said Kaya, “el-Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/71-74.

³⁴ Halîl b. İshak b. Musa, *Muhtasaru Halîl*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2005), 29-30.

³⁵ bk. İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimâtü'l-müemehhidât*, thk. Muhammed Hacî (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/184-185; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/218-219; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/306-607; Derdir, *eş-Şerhu's-sağîr (ve bi'l-hâmiş Haşiyetü's-Sâvi* (Kahire: Daru'l-Meârif, ty.), 1/283-284; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir li'd-Derdîr* (Dâru İhyâi'kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/212-215; Muhammed b. Yusuf b. Ebî'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasaru Halîl* (Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/177-183; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101-102; Ebî Abdillah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasaru Halîl* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 2/177-180; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/220-221; İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-fikhiyye*, 136. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû*, 3/172; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/283; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/380; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkıh ale'l-mezâhibi'l-erba*, 1/172; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/586-587; Kevkeb Ubeyd, *Fikhü'l-ibâdât alâ'l-mezhebi'l-mâlikî* (Dımeşk/Suriye: Matbaatü'l-İnşâ, 1986), 141; Apaydın, “Namaz”, 1/230; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576.

namazın farzlarından kabul etmeyenlere göre ise avret yeri açık olarak namaz kılan kimsenin sadece vakit içerisinde namazını iade etmesi gerekir. Vakit çıkmış ise namazı sahih olup iade etmesine gerek yoktur.”³⁶

İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) ise el-A'râf 7/31. ayetin tefsirinde (3. mesele), namazda setr-i avretin sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili biri Ebu Hanife (öl. 150/767), Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) oluşan cumhura diğeri de Mâlikîlere ait olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğunu, cumhura göre setr-i avretin namazın sıhhat şartı olduğunu; İmam Mâlik'in (öl. 179/795) ise bu konuda iki görüşünün bulunduğunu; meşhur olan görüşe göre setr-i avretin genel bir İslâmî farz olduğunu ve ayrıca namazın sıhhat şartı olmadığını; diğer görüşüne göre ise cumhurda olduğu gibi setr-i avretin namazın sıhhat şartı olduğunu ve İmam Mâlikî'nin bu ikinci görüşünün sahih olduğunu söylemektedir.³⁷

Şihâbüddin el-Karâfi (öl. 684/1285) de namazda setr-i avretin vacip olması hususunda Mâlikî mezhebinde ittifak olduğunu, ihtilafın setr-i avret şartına riayet edilmediğinde namazın iade edilip edilmemesinde olduğunu söylemektedir.³⁸ Buna göre Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avrete riayet vacip/farz olmakla birlikte bazılarına göre Hanefî ve Şâfi mezhebinde olduğu gibi namazın iadesi gerekir. Bazılarına göre ise iadesi gerekmez. Karâfi, Mâlikî mezhebinde namazda set-i avretin şart/farz olduğu görüşünü naklettikten sonra mezhepte meşhur olan diğer bir görüşe göre namazda setr-i avretin sıhhat şartı olmadığını söylemektedir.³⁹

Diğer taraftan Mâlikîler mezhebinde namazın sıhhatine etkisi açısından avret, *avret-i mugalleza* ve *avret-i muhaffefe* diye ikiye ayrılmaktadır.⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avretle ilgili ihtilafın genel olarak namazda setr-i avretin şart/farz olup olmaması ile ilgili mi yoksa avret-i mugalleza veya avret-i muhaffefe ile ilgili mi olduğu hususu açık ve net değildir. Ancak Mâlikî kaynaklarda ihtilafın avret-i mugalleza (kaba avret mahalli) ile ilgili olduğu belirtilmektedir.⁴¹ Zira avret-i muhafafenin (hafif avret) namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda ittifak olduğu söylenmektedir.⁴²

Bu son görüşten hareketle Mâlikîlerde setr-i avretin namazda şart olup olmaması ile ilgili ihtilafın, avret-i mugalleza ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tüm Mâlikîlere göre kadın, avret-i muhaffefeden sayılan sadrı (göğüs kısmı/gerdanlık) ve etrâf (أطراف) denilen baş, boyun, dirsekler, ayaklar ve dizden aşağısı (ساق) gibi bölgeleri açık olarak namaz kılması halinde namazını vakit içinde iade eder. Vakit çıktıktan sonra iade etmesi gerekmez.⁴³

Burada Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avretin sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili dikkat çekilmesi gereken bir husus da şudur: Yukarıda da ifade edildiği üzere İslâm hukukçuları namazda setr-i avretin şart olması ile ilgili biri *kudret/imkân*, diğeri *acziyet/yokluk* olmak üzere iki durum üzerinde durmuşlardır. Acziyet halinde namazda setr-i avret şartının düştüğü hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla setr-i avret şartı kudret hali ile ilgilidir.

Mâlikî mezhebinde kudret hali ile ilgili detayda bazı farklı görüşler yer almaktadır. Nitekim mezhepte kudret hali, bazı kaynaklarda *kudret ve ilim*, bazı kaynaklarda ise *kudret ve zikir* kaydı ile ifade edilmektedir. Buna göre acziyet halinde namazda setr-i avret şartı sakıt olduğu gibi unutmaya (nisyân) halinde de sakıt olur ve namazın iadesi gerekmez.⁴⁴

³⁶ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/185. . الصلاة في الجملة سنة في الصلاة. إنما ليست من فروض الصلاة وإنما هي فرض في الجملة سنة في الصلاة. فممن رآها من فروض الصلاة أوجب الإعادة أبداً على من صلى مكشوف العورة وهو قادر على سترها، ومن لم يرها من فروض الصلاة لم يوجب عليه الإعادة إلا في الوقت.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/306.

³⁸ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101. Benzer ifadeler için bk. Muhammed b. Abdullah el-Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Huraşî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 1/244; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/177-178; Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 2/177; İbn Cüzey, *el-Kavanînu'l-fıkhiyye*, 136.

³⁹ Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101. Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101'deki metin şöyledir:

وَهَلْ هُوَ شَرْطٌ فِي الصَّلَاةِ يَجِبُ فِيهَا وَهَلْ؟ قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ الْمَدَنِيُّ عَلَى قَوْلِ وَاجِدٍ فِي الْوُجُوبِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وَجُوبِ إِعَادَةِ الصَّلَاةِ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ قَالَ صَاحِبُ الْقَبْسِ الْمَشْهُورِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شُرُوطِ الصَّلَاةِ وَهَذَا مُحْكَمٌ فِي الْجَوَاهِرِ عَنِ ابْنِ بَكْرٍ وَالْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ

⁴⁰ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212-213; Kevkeb Ubeyd, *Fıkhu'l-ibâdât alâ'l-mezhebi'l-mâlikî*, 141; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 1/586-587; Şener, “Avret”, 4/126; Apaydın, “Namaz”, *İlmihal*, 1/230; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 121.

⁴¹ Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, 1/246; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr* (Bülğatü's-sâlik ile akrabi'l-mesâlik) (Daru'l-meârif, ts.), 1/283

⁴² İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/284. Ayrıca bk. Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, 124.

⁴³ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/184; Halil b. İshak Muhtasarı Halil, 30; Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, 1/246, 247; Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhu'l-kebir li'd-Derdîr* (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts.), 1/212-213, 214; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/286; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/105.

⁴⁴ İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/220; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/284; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/108.

Diğer taraftan bazı Mâlikîlere göre kudret kaydı ile birlikte ayrıca zikir/hatırlama kaydı yoktur. Dolayısıyla kudreti olup da unutarak setr-i avret şartına riayet etmeden namazını kılan kişinin namazını mutlak olarak iade etmesi gerekir.⁴⁵

Mâlikî mezhebinde kudret halinde namazda setr-i avretin şartına riayet ile ilgili Mevâhibü'l-celîl'de şöyle denilmektedir:

“Bilgisi (ilm) ve imkânı (kudret) olan için mezhepte maruf olan avret-i mugallezayı örtmek namazın sıhhat şartıdır ve farzdır. Bilgisi ve imkânı olmayanlar için setr-i avret namazın sıhhat şartı değildir. Ancak bilgi ve kudret sahibi olduğunda vakit içerisinde namazını iade etmesi gerekir.”⁴⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere namazda setr-i avretin şart olabilmesi için bazılarının göre kudret/imkân ile birlikte zikir/hatırlama veya ilm/bilgi kaydının da bulunması gerekirken bazılarının göre sadece “kudret” kaydı yeterli olmaktadır. Buna göre kudreti olduğu halde unutarak (nisyân) setr-i avret şartına riayet etmeden namazını kılan kişinin namazı; kudret ve zikir kaydını birlikte şart koşanlara göre sahihtir. Namazın iade edilmesi gerekmez. Sadece kudret kaydını kabul edenlere göre ise unutarak setr-i avret şartına riayet etmeyen kişinin namazını mutlak olarak iade etmesi gerekir.⁴⁷

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere kudret hali ile ilgili de Mâlikî mezhebinde ihtilaf vardır. Bazı Mâlikî müellifler kudret ve zikir/ilim her iki kaydın bulunması görüşünü tercih ederken bazı müellifler sadece kudret kaydının bulunmasını yeterli gören görüşü tercih etmektedir.⁴⁸

Sonuç olarak; Mâlikî mezhebinde setr-i avretin (avret-i mugallezanın) namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili farklı iki yaklaşım vardır. Kaynaklarda verilen bilgilerden ve konuyla ilgili Malikî müelliflerin ifadelerinden anlaşılacağı üzere Mâlikîlerde tercih edilen görüş, setr-i avretin (avret-i mugallezanın) namazın sıhhat şartı olmasıdır.⁴⁹

1.2. Namazda Setr-i Avretin Hükümü İle İlgili Yaklaşımlar

Yukarıda da ifade edildiği üzere detaylar bir kenara bırakılırsa Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avretin şart olup olmaması ile ilgili iki yaklaşım bulunmaktadır.⁵⁰ Aşağıda bu iki temel yaklaşımla ilgili görüşlere ve delillerine yer verilecektir.

1.2.1. Namazda Setr-i Avretin Sıhhat Şartı Olduğu Görüşü

Bazı Mâlikîlere göre diğer mezheplerde olduğu gibi setr-i avret namazın sıhhat şartıdır.⁵¹ Mâlikîlerin önde gelen fakihlerinden Bâcî (öl. 474/1081), *Muvatta'* şerhinde setr-i avretin kadın ve erkek için namazda vacip/farz olduğunu söylemektedir.⁵² İmam Mâlik'in önde gelen öğrencilerinden ve Mâlikî mezhebinin ravilerinden İbnü'l-Kâsım'a (öl. 191/806) göre de setr-i avret namazın sıhhat şartıdır.⁵³ Nevevî (öl. 676/1277) bu görüşün Mâlikîlerin çoğunluğuna ait olduğunu söylemektedir.⁵⁴

Bu görüşü kabul edenlere göre setr-i avret namazın sıhhat şartı olduğu için kasıtlı olarak terk edilemez. Ancak sehven (unutarak) veya acizyetten (imkânsızlıktan) dolayı bu şartın ihlal edilmesi halinde namazın sıhhatine mani değildir. Buna göre kudreti (imkân) ve hatırlaması (zikr) olduğu halde setr-i avret şartına kasten riayet edilmeden kılınan namazın mutlak olarak, yani vakit içinde vakit çıktıktan sonra iadesi gerekir.⁵⁵

İbnü'l-Arabî de (öl. 543/1148) -yukarıda ifade edildiği üzere- İmam Mâlik'ten bu konuda iki farklı görüş nakledildiğini ancak setr-i avretin namazın sıhhat şartı olduğu görüşünün sahih olduğunu belirterek aşağıda ifade edilen gerekçelerden dolayı bu görüşü tercih etmektedir:

⁴⁵ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/220.

⁴⁶ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/177. Ayrıca bk. Derrîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1/284; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212.

⁴⁷ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212.

⁴⁸ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/220; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr*, 1/284.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/306; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/220; Kumaş, “Setr- i Avret”, 36/576.

⁵⁰ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/185; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/306; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/101.

⁵¹ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; İbn Cüzey, *el-Kavaninü'l-fikhiyye*, 136; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/306; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/101-102.

⁵² Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225.

⁵³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/232.

⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/172.

⁵⁵ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/177; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/172; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/283. Ayrıca bk. Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576.

“Sahih olan görüş setr-i avretin namazın sıhhat şartı olmasıdır. Zira namazda setr-i avret Hz. Peygamber’in emridir. Emir ise vücûb ifade eder. Dolayısıyla her ne kadar setr-i avret İslâm’da genel bir farz olsa da bunun namazda daha kuvvetli bir farz olması gerekmektedir.”⁵⁶

Namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğunu söyleyen Mâlikîler görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır:⁵⁷

1) “Ey âdemoğulları! Her mescide girdiğinizde ziynetinizi takınınız / Her secde edişinizde (namaz kılacağınızda) güzel elbiselerinizi giyiniz...”⁵⁸

Ayette geçen “ziynet” ile namazda ve tavafta elbisenin giyilmesi/setr-i avrete riayet edilmesi olduğu söylenmiştir.⁵⁹

2) “Allah, bulûğa ermiş/ergenlik çağına gelmiş (hâiz) bir kadının namazını başörtüsüz kabul etmez.”⁶⁰

Bu rivayetin namazda setr-i avretin şart/farz olmasına delalet yönü şöyledir: Namaz kılan kişi rabbine/Allaha münâcatta/niyazda/kullukta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kişinin hey’etinin/vaziyetinin/kıyafetinin en uygun bir şekilde olması, gerekir. Avret yerleri açık olan kişinin durumu ise buna aykırıdır. Sonuç olarak namaz ibadetinin mahiyeti, setr-i avrete riayet etmeyi gerektirmektedir.⁶¹

3) Kıyas: Taharet namazın şartlarından olduğuna göre setr-i avret de namazın şartlarından olması gerekir. Zira tavafta setr-i avretin gerektiği hususunda ittifak vardır. Buna göre tavafta setr-i avret şart ise namazda da setr-i avret gereklidir.⁶²

1.2.2. Namazda Setr- i Avretin Sıhhat Şartı Olmadığı Görüşü

Bazı Mâlikîlere göre ise -namaz ve namaz dışı diye bir ayırım olmaksızın- setr-i avret mutlak olarak İslâmî bir farzdır/vaciptir. Dolayısıyla ayrıca namazın sıhhat şartı/farzı olmayıp sünnettir.⁶³ Bazılarına göre ise namazda setr-i avret vacip olmakla birlikte namazın sıhhat şartı değildir.⁶⁴ Bu görüşü savunan Mâlikîlere göre setr-i avrete riayet etmeden namaz kılan kişi günahkâr olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra namazını iade etmesi gerekmez.⁶⁵

Kaynaklarda Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avretin farz/şart olmadığını ifade eden birçok görüş bulunmaktadır. Nitekim İbn Rüşd el-Cedd (öl. 520/1126) namazda kadının setr-i avrete riayet etmesinin vacip olduğunu söylemekte, ancak bunu *sünneten vacibeten* şeklinde ifade ederek setr-i avret şartına riayet edilmeden kılınan namazın sahih olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶ İbn Rüşd el-Hafîd (öl. 595/1198) de Mâlikî mezhebinde zahir olan görüşün; setr-i avretin namazın sünnetlerinden olduğunu söylemektedir.⁶⁷

Şâfiî fakih el-Mâverdî (öl. 450/1058) de İmam Malik’e göre namazda setr-i avretin müstehab/sünnet olduğunu, avret yeri açık olarak namaz kılan kişinin namazının sahih olduğunu, ancak vakit içerisinde namazını iade etmesinin müstehab olduğunu, vakit geçmişse iadesine gerek olmadığını nakletmektedir.⁶⁸ İmam Nevevî (öl. 676/1277) de bazı Mâlikîlere göre namazda setr-i avretin şart/farz değil, vacip olduğunu söylemekte ve bu görüşü savunan Mâlikîlere göre şayet kişi (erkek olsun kadın olsun), kasıtlı olarak (teammüden) veya unutarak (sehven) avret yeri açık olarak namaz kıldığında namazının sahih olduğunu söylemektedir.⁶⁹

⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/306.

⁵⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/101-102.

⁵⁸ el-A’râf 7/31.

⁵⁹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/101-102. Ayrıca bk. Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 1/579.

⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 84; İbn Mâce, “Tahâre”, 132; Tirmizî, “Salât”, 160; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/151, 218, 259. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 2/378; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/295.

Bu hadisin benzer bir rivâyeti de şöyledir: “Allah hiçbir kadının namazını, ziynetleri kapatılmadan kabul etmez; hiçbir cariye namazını da başörtüsüz olmadan kabul etmez.” (Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, 2/378, 380; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/296.)

⁶¹ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/102. Ayrıca bk. Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225; Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî*, 1/579.

⁶² Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225.

⁶³ bk. Abderî, *et-Tâc ve’l-İklîl*, 2/177, 178.

⁶⁴ Desûkî, *Haşiyetü’l-Desûkî*, 1/212.

⁶⁵ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/184; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225, 233; Desûkî, *Haşiyetü’l-Desûkî*, 1/212; Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl*, 2/177-178; Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/283; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/172.

⁶⁶ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/183. فلما أمرت المرأة الحرة بالستر من الأجنبية، وأن لا تبدي عند غير ذي الحرم منها من زينتها إلا ما ظهر منها، وهو الوجه والكفان على ما قاله أهل العلم بالتأويل، وجب عليها مثل ذلك في الصلاة سنة واجبة لا ينبغي لها تركه

⁶⁷ bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/218.

⁶⁸ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/165.

⁶⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/172.

Nitekim bu görüş sahiplerine göre namazda setr-i avret şartına riayet etmemenin cehâleten (bilgisizce/bilmeden/bilmeyerek), amden (kasıtlı) veya sehven (unutarak) olması arasında bir fark yoktur.⁷⁰

Yukarıda aktardığımız görüşlerden de anlaşılacağı üzere bazı Mâlikîlere göre setr-i avret namazın sıhhat şartı değildir. Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre namazda setr-i avret sünnet olmaktadır. Ancak bazı Mâlikî kaynaklarda, namazda setr-i avreti sıhhat şartı kabul etmeyenlerin bunu sünnet veya mendup olarak kabul ettikleri şeklindeki görüşün mezhepte zayıf bir görüş olduğu da ifade edilmektedir.⁷¹

Bu görüş sahiplerini istidlâl ettiği delil ve gerekçelerden bazıları şöyledir:

1) İslâm'da tesettür (setr-i avret) genel olarak farz olup, ayrıca namazın farzlarından değildir.⁷²

2) “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirsekler kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın...”⁷³

Bu görüş sahiplerine göre şayet namazda setr-i avret vacip/farz olsa idi, yukarıdaki âyette bunun açıkça zikredilmesi gerekirdi. Nitekim namaz için abdest şart/farz olduğu için âyette abdestle ilgili ayrıntıya yer verilmiştir.⁷⁴

3) “Abdesti bozulan/abdestsiz olan kişi abdest almadıkça Allah hiç birinizin namazını kabul etmez.”⁷⁵

Bu hadiste yukarıdaki ayette (Mâide, 5/6) olduğu gibi namazın sıhhati için abdestin farz olduğu belirtilmekte, ancak setr-i avret şartından bahsedilmemektedir.⁷⁶

4) “Ey âdemoğulları! Her mescide girdiğinizde ziynetinizi takınınız (alınınız) / Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyiniz...”⁷⁷

Bu görüş sahiplerine göre yukarıdaki âyetten namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğunu kesin olarak çıkarmak mümkün değildir. Âyetten ancak namazda setr-i avretin *mendub (sünnet)* olduğu çıkarılabilir.⁷⁸

5) Diğer taraftan bu görüşü savunan Mâlikîlere göre (yukarıdaki maddelerde ifade edildiği üzere) namazda setr-i avretin ayrıca farz olduğunu bildiren kesin bir nass/delil de yoktur.⁷⁹

Setr-i avretin namazın ayrıca sıhhat şartı olmadığını söyleyen Mâlikîler, görüşlerini yukarıda verilen delil ve gerekçelerle temellendirerek namazda setr-i avretin sıhhat şartı değil, sünnet olduğunu söylemektedirler.⁸⁰

1.2.3. Değerlendirme

Namazın sıhhat şartı olup olmaması açısından Mâlikî mezhebinde setr-i avret, avret-i mugalleza (kaba avret yerlerinin örtülmesi) ve avret-i muhaffefe (hafif avret yerlerinin örtülmesi) diye ikiye ayrılmaktadır.⁸¹ Kaynaklarda ifade edildiğine avret-i muhaffefenin örtülmesinin namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda mezhepte ittifak vardır.⁸² Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili ihtilaf avret-i mugallezanın örtülmesi ile ilgilidir.⁸³ Bu bağlamda Mâlikî

⁷⁰ Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/182; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/286. Ayrıca bk. *Hattâb, Mevâhibü'l-celîl*, 2/177-178.

⁷¹ bk. *Desûkî, Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212.

⁷² İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/183, 185; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/218, 219; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 2/177; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/283; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/165-166. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/380; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576; Apaydın, “Namaz”, 1/230; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 120.

⁷³ el-Maide 5/6.

⁷⁴ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/102.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, (Bâbü fardı'l-vüdû), 31.

⁷⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/102.

⁷⁷ el-A'râf 7/31.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/219.

⁷⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/380.

⁸⁰ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/380. Konuyla ilgili delilleri değerlendiren Şevkânî (ö. 1250/1834) de setr-i avretin namazda sıhhat şartı olmadığını söyleyen Mâlikîlerin görüşünü tercih etmektedir. bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 2/380-382.

⁸¹ *Desûkî, Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212-213; Kevkeb Ubeyd, *Fikhü'l-ibâdât alâ'l-mezhebi'l-mâlikî*, 141; Cezîrî, *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/586-587; Şener, “Avret”, 4/126; Apaydın, “Namaz”, *İlmihal*, 1/230; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 121.

⁸² İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/284. Ayrıca bk. Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, 124.

⁸³ Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/246; İliş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; *Desûkî, Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/212; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/283.

mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili yaklaşımlar, mahiyet açısından avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe ayırımı yapmadan namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğunu söyleyen cumhurun yaklaşımından farklılık arz etmektedir.

Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili Mâlikî mezhebindeki yaklaşımları değerlendirdiğimizde cumhurun görüşü ile de (kısmen) örtüşen setr-i avretin (avret-i mugallezanın) namazın sıhhat şartı olduğunu söyleyen Mâlikîlerin görüş ve delillerinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira tefsir ve fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilen İbn Abbas (öl. 68/687-88) başta olmak üzere birçok müfessir, “*Ey âdemoğulları! Her mescide girdiğinizde ziynetinizi takınız / Her secde edişinizde (namaz kılacağınızda) güzel elbiselerinizi giyiniz...*”⁸⁴ âyetinin, Kâbe’yi avret yerleri açık olarak tavaf eden Araplar hakkında nâzil olduğunu ve bu âyetin hükmü gereğince tavaf ve namaz gibi ibadetleri ifa ederken öncelikle avret yerlerinin örtülmesinin emredildiğini söylemektedirler.⁸⁵ Buna göre zikri geçen âyet öncelikle tavafta setr-i avretin farz olduğunu bildirmekle birlikte “*el-ibratü bi umûmi’l-lafz lâ bi husûsi’s-sebeb/İtibar, sebebini hususi olmasına değil, lafzın (nassın) umumi olmasınadır*”⁸⁶ fıkıh kaidesi gereğince, bir ibadet olan tavafta olduğu gibi namazda da setr-i avretin farzıyetine delalet etmektedir.⁸⁷ Ayrıca “*tavaf namazdır*”⁸⁸ hadisinin medlulü gereğince tavafta setr-i avret gerekli olunca, namazda setr-i avret evleviyetle vacip/farz olmaktadır.⁸⁹

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre yukarıdaki âyette geçen *ziynet* kelimesi ile *avreti örten şey/giysi*⁹⁰; *mesjid* kelimesi ile de *salat/namaz* kastedilmiştir.⁹¹ Bundan dolayıdır ki İslâm hukukçularının çoğunluğu âyetteki “*ziynetinizi takınız (alınız)*” ifadesini, namaz esnasında -zahir ziynet dışındaki- ziynet yerlerinizi örtünüz şeklinde anlamıştır.⁹² Bir diğer ifade ile ayetteki; “*Her mescide girdiğinizde ziynetinizi takınız*” hitabı, “*namaz esnasında avret yerlerinizi örtünüz*” anlamına gelmektedir.⁹³

Diğer taraftan İslâm hukukçuları, “*Allah, bulûğa ermiş/ergenlik çağına gelmiş (hâiz) bir kadının namazını başörtüsüz kabul etmez.*”⁹⁴ hadisinde geçen *hâiz* kelimesi ile kadının bulûğa ermesinin kastedildiğini söylemektedirler.⁹⁵ Bu hadisi esas alan İslâm âlimlerinin çoğunluğu (cumhur) namazda setr-i avretin farz olduğunu, gücü yettiği halde setr-i avreti terk etmenin, yani kadının başı açık olarak namaz kılmasının namazı ifsat edeceği ve namazın mutlak olarak iadesinin gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁶ Çünkü Hz. Peygamber, “*Allah, başı açık olarak namaz kılan kadının namazını kabul etmez*” buyurmuşlardır.⁹⁷

Namaz bir ibadettir ve bu ibadetin de kendine mahsus bazı şartları vardır. Bu şartlar ihlal edildiği zaman anamaz huşu ile eda edilen bir ibadet olmaktan çıkar. Zira Kur’an müminlerin vasıflarını zikrederken “*Onlar ki namazda huşu içindedirler.*”⁹⁸

⁸⁴ el-A’râf 7/31.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/218-219; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/209; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 1/263; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/61; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/101-102; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/284; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/380; Zühaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî*, 1/579; *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye*, “Setrül-avret”, 24/175; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576.

⁸⁶ İlgili fıkıh usulü kaidesi şöyledir: “العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب/ Sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir.” (bk. Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh*, thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2007), 116.)

⁸⁷ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/166; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 1/263-264.

⁸⁸ Nesâî, “Menâsikü’l-hacc”, 136 (*İbâhatü’l-keâm fi’t-tavâf*, hadis no: 2920); Dârimî, *Sünen*, Menâsikü’lhacc, 32 (Babü’l-keâm fi’t-tavâf, hadis no: 1854); Tirmizî, “Hacc”, 112 (Babü mâ câe fil’l-keâm fi’t-tavâf, Hadis no: 960)

⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/166.

⁹⁰ İmam Şâfiî de “ziynet” ile elbisenin kastedildiğini söylemektedir. (Şâfiî, *el-Ümm*, 2/199.)

⁹¹ Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/166; Kâsânî, *Bedâiyu’s-sanâyi’*, 1/543.

⁹² Serahsî, *el-Mevsûat*, 1/197; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/380.

⁹³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/462. (Kitabü’l-kerâhiyye/el-Kisve).

⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 84; İbn Mâce, “Tahâre”, 132; Tirmizî, “Salât”, 160; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/151, 218, 259. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/378; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/295.

Tirmizî (öl. 279/892), *Sünen*’inde bu rivâyeti hasen olarak nitelemiştir. (Tirmizî, “Salât”, 160.) Hâkim de *Müstedrek*’de bu hadisi rivâyet etmiş (Hâkim, *el-Müstedrek*, 380, (nr.917/244; 918/245)) ve Müslim’in şartı üzere sahih olduğunu söylemiştir. (Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/171; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/285; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, 1/265; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1/295-296.)

⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/36; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/171; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/285.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/221; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/219; Serahsî, *el-Mevsûat*, 1/197; Kâsânî, *Bedâiyu’s-sanâyi’*, 1/544; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/43; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/166; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/171; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/283-284; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/102.

⁹⁷ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/379.

⁹⁸ el-Mü’minûn 23/2.

buyurmaktadır. Hiç şüphesiz setr-i avret bireysel olduğu gibi cemaatle kılınan namazlarda da huşuyu sağlayan en önemli etkenlerden birisidir.⁹⁹

Bu bağlamda, setr-i avretin namazın sıhhat şartı olmadığını söyleyen Mâlikî yaklaşımın; “İslâm’da tesettür (setr-i avret) genel olarak farz olup, ayrıca namazın farzlarından değildir.”¹⁰⁰ şeklindeki gerekçesinin makul ve menkul bir delili de bulunmamaktadır. Aksine Mâlikî fakih İbnü’l-Arabî’nin de (öl. 543/1148) haklı olarak ifade ettiği gibi namazda setr-i avret Hz. Peygamber’in emridir. Emir ise vücûb ifade eder. Dolayısıyla her ne kadar setr-i avret İslâm’da genel bir farz olsa da bunun namazda daha kuvvetli bir farz olması gerekmektedir.¹⁰¹

Sonuç olarak delilleri açısından daha kuvvetli olan ve cumhurun görüşü ile de (kısmen) örtüşen setr-i avretin namazın sıhhat şartı olduğunu söyleyen Mâlikîlerin yaklaşımının daha isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu İslâm coğrafyalarındaki uygulamada da cumhurun görüşü ile (kısmen) örtüşen Mâlikî yaklaşımın esas alındığı görülmektedir.

2. Namazda Setr-i Avret Şartına Riayet Edilmemesinin Namazın Sıhhatine Etkisi

2.1. Kadın Ve Erkeğin Avret Yerleri

Mâlikîlerde namazın sıhhatine etkisi açısından avret, *avret-i mugalleza* ve *avret-i muhaffefe* diye ikiye ayrılmaktadır.¹⁰² Avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefenin ölçüsü ise kadın ve erkeğe göre değişmektedir.¹⁰³

2.1.1. Erkeğin Avret Yerleri

Mâlikî mezhebinde namazın sıhhati açısından erkeğin avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe sayılan yerleri şöyledir:

1) *Avret-i mugalleza*: Kubul ve dübür denilen (سَوَاتِن) ön ve arka yerleridir. Buna göre erkeğin avret-i mugallezası; önden cinsel organı ile husyeleri (أَثْيَانُ/الْحَصِيَّتَانِ); arkadan da kaba etleri (أَلْيَتَانِ) arasında kalan dübürün ağız kısmı (حَلَقَةُ الدَّبْرِ/فَمُّ الدُّبْرِ) denilen yerdir.¹⁰⁴

2) *Avret-i muhaffefe*: Avret-i mugalleza dışında kalan göbek ile diz kapağı arasındaki yerlerdir. Buna göre makad kenarındaki kaba etler (أَلْيَتَانِ) kasıklar, yani önden cinsel organ ile göbek arasında kalan bölge (عَانَةُ) ve kalçalar (فَخَذُ) avret-i haffefe sayılmaktadır.¹⁰⁵

Mâlikî mezhebinde namazda veya namaz dışında erkeğin uyluğunun ve kalçasının avret olmadığı şeklinde görüşler de vardır. Nitekim İbn Rüşd el-Cedd (öl. 520/1126) konuyla ilgili delilleri verdikten sonra kendi görüşünü şöyle ifade etmektedir:

“Bana göre uyluk/kalça, kubül ve dübür gibi örtülmesi zorunlu olan bir avret olmayıp örtülmesi mekârim-i ahlak/mehâsin-i ahlak gereğidir. Dolayısıyla toplantı yerlerinde, toplum içerisinde ve önemli şahısların bulunduğu yerlerde bu konuda gevşeklik gösterilmemelidir.”¹⁰⁶

⁹⁹ Şâfiî fakih Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) namazda avret yerlerinin örtülmesinin hikmet ve önemini şöyle bir temsil ile açıklamaktadır: Bir büyük şahsın (melikin/kralın/devlet başkanının) huzuruna çıkmaya hazırlanan kişi nasıl ki tesettürüne ve temizliğine dikkat ederek kendini güzelleştiriyorsa, sultanların sultanının huzuruna çıkmaya hazırlanan musallinin (namaz kılan kişinin) de tesettür ve temizlikle güzelleşmesi/süslenmesi daha evladır. (Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 1/285.)

¹⁰⁰ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/183, 185; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/218, 219; Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225; Hattâb, *Mevâhibü’l-celil*, 2/177; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/283; Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir*, 2/165-166. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 2/380; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576; Apaydın, “Namaz”, 1/230; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 120.

¹⁰¹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/306.

¹⁰² Desûkî, *Haşiyetü’l-Desûkî*, 1/212-213; Kevkeb Ubeyd, *Fıkhü’l-ibâdât alâ’l-mezhebi’l-mâlikî*, 141; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/586-587; Şener, “Avret”, 4/126; Apaydın, “Namaz”, 1/230; Okumuş “Setr-i Avret”, 36/576; Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 121.

¹⁰³ Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/586-587.

¹⁰⁴ Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, 1/246; Desûkî, *Haşiyetü’l-Desûkî*, 1/213; İliş, *Minehu’l-Celil*, 1/221; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/102; İbn Cüzey, *el-Ğavânîni’l-fıkhîyye*, 51; Sâvî, *Hâşiyetü’s-Sâvî ale’s-Şerhi’s-sağîr*, 1/284, 285; Cezîrî, *Kitâbü’l-fıkh ale’l-mezâhibi’l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/586. Ayrıca bk. Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, 125.

¹⁰⁵ Desûkî, *Haşiyetü’l-Desûkî*, 1/212-213; İliş, *Minehu’l-Celil*, 1/221; Karâfi, *ez-Zehîra*, 2/102; İbn Cüzey, *el-Ğavânîni’l-fıkhîyye*, 51. Ayrıca bk. Bayındır, “Avret Yerlerinin Örtülmesi”, 125.

¹⁰⁶ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/184; *والذي أقول به أن ما روي عن النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - في الفخذ ليس باختلاف تعارض، ومعناه أنه ليس عورة يجب سترها - 1/184; فرضا كالقيل والدبر، وأنه عورة يجب سترها في مكارم الأخلاق ومحاسنها، فلا ينبغي التهاون بذلك في المحافل والجماعات، ولا عند ذوي الأقدار والهيات*

İbnü'l-Arabî de (öl. 543/1148) A'râf, 7/31. ayetin tefsirinde (4. Mesele), namazda erkeklerin avreti ile ilgili üç görüş bulunduğunu; birinci görüşe göre erkeğin tüm bedeninin avret; ikinci görüşe göre erkeğin göbek ile dizi arasının avret; üçüncü görüşe göre ise kubül ve dübür dışındaki yerlerin avret-i müsakkale/mugalleza mı yoksa avret-i muhaffefe mi olduğu hususunda ihtilaf olduğunu, Mâlikî ulemasına ve Ebû Hanife'ye göre kubül ve dübürün avret-i müsakkale, uyluğun ve kalçanın (fahz) ise avret-i muhaffefe olduğunu söyledikten sonra konuyla ilgili delilleri vermekte ve uyluğun/kalçaların avret olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁷

Buna göre namazda veya namaz dışında uyluk ve kalça (fahz) avret değildir ve taammüden açılabilir bile hiçbir şekilde namazın iadesi gerekmemektedir.¹⁰⁸ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (öl. 474/1081) de bu görüşte tercih etmektedir.¹⁰⁹ İmam Mâlik'in "uyluğu ve kalçası (fahz) açık olarak namaz kılan kişinin namazını iade etmesi gerekmez" şeklindeki sözleri de uyluk ve kalçanın avret-i muhaffefe olduğunu teyit etmektedir.¹¹⁰

2.1.2. Kadının Avret Yerleri

Mâlikî mezhebinde kadının elleri ve yüzü hariç bütün bedeni avrettir. Kadının ayakları da avrete dâhildir.¹¹¹ Namazın sıhhati açısından kadının avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe sayılan avret yerleri ise şöyledir:

1) *Avret-i mugalleza*: Göğüs bölgesi (صدر), arkadan bunun hizasında olan sırt/omuz kısmı (كنف/ظهر) ve etrâf (أطراف)¹¹² denilen; baş, boyun, dirsekler, ayaklar ve dizden aşağısı (ساق) dışında kalan karın (بطن) ve arkadan karın/göbek hizasında olan yerler ile diz ve göbek arasındır.¹¹³

Bir diğer ifade ile kadının avret-i mugallezası; önden göğsünün altından (sadr) diz kapağına kadar olan kısım, arkadan göbeğinin arka hizasından (كنف/ظهر) diz kapağı hizasına kadar olan kısımdır.¹¹⁴ Buna göre diz kapağına kadar kadının uylukları ve kalçaları (فخذ), avret-i mugallezadan olmaktadır.¹¹⁵

2) *Avret-i muhaffefe*: Avret-i mugalleza ile elleri ve yüzü dışında kalan tüm bedendir. Bir diğer ifade ile göğüs bölgesi (صدر) ve arkadan bunun hizasında olan sırt ve omuzlar ile etrâf denilen baş, boyun, dirsekler, ayaklar ve dizden aşağısıdır.¹¹⁶

Özetle ifade etmek gerekirse Mâlikî mezhebinde kadının namazdaki avreti şöyledir;¹¹⁷

Kadının, karnı ve arkadan bunun hizasında olan sırt kısmı, göbekten diz kapağına (diz kapağı hariç) kadar olan kısım, dübürün kenarlarındaki kaba yerler (elyetân), uyluklar ve kalçalar (fahz) ve kasıklardır (ânet) *avret-i mugallezadır*. Kadının, göğüs bölgesi (sadr) ve arkadan bunun hizasında olan sırt kısmı (zahr), omuzlar, boyun ve dizler ise avret-i muhaffefedir.

2.2. Setr-i Avret Şartına Riayet Edilmemesinin Namazın Sıhhatine Etkisi

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Mâlikîlere göre namazın sıhhatine etkisi açısından avret yerlerinin kasten, bilmeyerek veya unutarak (عَمْدًا أَوْ جَهْلًا أَوْ نِسْيَانًا) olması arasında fark yoktur.¹¹⁸

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/307. Ayrıca bk. Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/102-103.

¹⁰⁸ Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/246, 248.

¹⁰⁹ bk. Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/180.

¹¹⁰ bk. Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/180.

¹¹¹ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, 1/183; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/105.

¹¹² (وَكَيْدًا مَا خَادَاهُ مِنْ ظَهْرِهَا أَوْ غِيَا كَيْفِيَّتِهَا)

¹¹³ Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/247; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/213; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba*, 1/172.

¹¹⁴ İlîş, *Minehu'l-Celîl*, 1/ 221; Kevkeb Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât alâ'l-mezhebi'l-mâlikî*, 141.

¹¹⁵ Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/180.

¹¹⁶ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/213; İlîş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221. Ayrıca bk. Kumaş, "Setr-i Avret", 36/576; Bayındır, "Avret Yerlerinin Örtülmesi", 125.

¹¹⁷ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/213. وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُعْطَلَةَ مِنَ الْحَرَّةِ بِالنِّسْبَةِ لِلصَّلَاةِ بَطْنُهَا وَمَا خَادَاهُ وَمِنْ السُّرَّةِ لِلرَّجَبَةِ وَهِيَ خَارِجَةٌ فَدَخَلَ الْأَلْيَتَانِ وَالْفَجْدَانِ وَالْعَانَةُ وَمَا خَادَى الْبَطْنَ. Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/213. مِنْ ظَهْرِهَا وَأَمَّا صَدْرُهَا وَمَا خَادَاهُ مِنْ ظَهْرِهَا سِوَاءَ كَانَ كَثِيفًا أَوْ غَيْرَهُ وَعَنْقُهَا لِأَجْرِ الرَّأْسِ وَرُكْبَتُهَا لِأَجْرِ الْقَدَمِ فَعَوْرَةٌ مُحَقَّقَةٌ بِنُكْرِهِ كَشْفُهَا فِي الصَّلَاةِ وَتُعَادُ فِي الْوَقْتِ لِكَشْفِهَا وَإِنْ حَرَّمَ النَّظْرَ لِدَلَالَةِ

¹¹⁸ Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 1/214, 217; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/172.

2.2.1. Avret-i Mugalleza Yerlerinin Açık Olmasının Namazın Sıhhatine Etkisi

Yukarıda ilgi yerde de ifade edildiği üzere Mâlikîlerde setri avretin namazın sıhhat şartı olması ile ilgili ihtilaf avret-i mugalleza (kaba avret yerleri) ile ilgili olup bu ihtilafın pratik sonucu şudur:¹¹⁹

Setri avreti (avret-i mugallezayı örtmeyi) namazın sıhhat şartı kabul edenlere göre, kadın olsun erkek olsun satın almaya veya ödünç (iâre/istiâre) yoluyla örtmeye kudreti/inkâmî olan kişi, avret-i galiza olan yerlerinin tamamının veya bazısının açık olduğunu bilerek (zâkiran) namaz kılsa namazı batıl olur. Açıklık süresinin az veya çok olması fark etmez. Vakit çıksın veya çıkmasın namazını mutlaka iade etmesi gerekir.¹²⁰

Setri avreti (avret-i mugallezayı örtmeyi) namazın sıhhat şartı kabul etmeyenlere göre ise kaba avret yerlerinden bir yeri açık olarak namaz kılan kişinin namazı sahihtir. Ancak bu kişi İslâm'ın genel bir farzına muhalefet ettiği için günah işlemiş olmaktadır. Bu yüzden vakit çıkmadan namazını iade etmesi gerekir. Vakit çıktıktan sonra ise namazını iade etmesine gerek yoktur. Zira namazı kazaya kalmamıştır.

2.2.2. Avret-i Muhaffefe Yerlerinin Açık Olmasının Namazın Sıhhatine Etkisi

Bazı Mâlikî kaynaklarda avret-i muhaffefeyi (hafif avret) örtmenin namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda ittifak olduğu söylenmektedir.¹²¹ Buna göre namazda avret-i muhaffefenin açık olmasının namazın sıhhatine etkisi ile ilgili aşağıdaki görüşler tüm Mâlikîler için geçerli olmaktadır.

2.2.2.1. Erkeğin Avret-i Muhaffefe Denilen Setr-i Avret Şartına Riayet Etmemesinin Namazın Sıhhatine Etkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere makad kenarındaki kaba etler (elyetân / أليتان) kasıklar, yani cinsel organ ile göbek arasında kalan bölge (ânet/عانة), uyluklar ve kalçalar (fahz) avret-i hafife sayılmaktadır.¹²² Buna göre makad/dübür kenarındaki kaba etlerin ve kasıkların tamamı veya bir kısmı açık olarak kılınan namazın vakit içerisinde iadesi gerekir. Ancak avret-i muhaffeden olmakla birlikte uyluk ve kalçalardan (fahz) biri veya her ikisi kasıtlı olarak (amden) açılabilir hiçbir şekilde namazın iadesi gerekmez.¹²³

Bazı Mâlikîlere göre avret-i muhaffefeden olmakla birlikte kasıkların üstü ile göbek arasında kalan yerlerin kasten açılması halinde de hiçbir şekilde namazın iadesi gerekmez.¹²⁴

2.2.2.2. Kadının Avret-i Muhaffefe Denilen Setr-i Avret Şartına Riayet Etmemesinin Namazın Sıhhatine Etkisi

Yukarıda ilgili yerde de ifade edildiği üzere Mâlikîlere göre avret-i muhaffefe sayılan yerlerin örtülü olması ittifakla namazın sıhhat şartı değildir.¹²⁵ Bunun anlamı şudur; avret-i muhaffefe denilen yerlerden biri açık olarak kılınan namaz ittifakla sahihtir. Bu namazın vakit çıktıktan sonra iadesi kesinlikle gerekmez.

Buna göre kadının avret-i hafife sayılan; baş/saçlar (رأس / شعر), göğüs kısmı (صدر), göğsün arkadan hizasında bulunan sırt kısmı (ظهر), omuzlar (كتف), göğüs (خذ), boyun (عنق), dizler (كبة), dirsekler (ذراع), dizlerden aşağısı (ساق) ve ayağının dış/üst kısmı (ظهر قدم) gibi yerlerinin tamamı veya bir kısmı açık olarak namaz kılması halinde mekruh olmakla namazı sahihtir. Ancak böyle bir durumda kadının vaktin içerisinde örtülü olarak namazını iade etmesi müstehaptır. Vakit çıkmışsa iade edilmesine/kazasına gerek yoktur.¹²⁶

¹¹⁹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/225.

¹²⁰ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/212, 214; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/284, 285; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/586-587; Kevkeb Ubeyd, *Fıkhü'l-ibâdât alâ'l-mezhebi'l-mâlikî*, 141.

¹²¹ İliş, *Minehu'l-Celil*, 1/221; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/284. Ayrıca bk. Bayındır, "Avret Yerlerinin Örtülmesi", 124.

¹²² Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/212-213; İliş, *Minehu'l-Celil*, 1/221; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/102; İbn Cüzey, *el-Ğavânînu'l-fıkhîyye*, 51; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172.

¹²³ Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl*, 2/180; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/212-213, 214; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172.

¹²⁴ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/213.

¹²⁵ İliş, *Minehu'l-Celil*, 1/221.

¹²⁶ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddîmât*, 1/184; Halil b. İshak Muhtasarı Halil, 30; Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, 1/246, 247; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/212-213, 214; İliş, *Minehu'l-Celil*, 1/221; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhu's-sağîr*, 1/286; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/105. Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/224; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbea*, 1/172; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/587-588; Apaydın, "Namaz", 1/230; Şener, "Avret", 4/126.

Bu konuda Mâlikî mezhebinin temel eserlerinden *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'da şöyle denilmektedir:

“Kadın; saçları, sadrı (göğüs bölgesi ve gerdanlığı/boynu), zahrı (sırtı/karın bölgesine tekabül eden insanın arkasındaki yer) ve ayaklarının üst kısmı açık olarak namaz kılsa vakit içerisinde namazını iade etmelidir.”¹²⁷

Mâlikîlere göre kadının ayaklarının dış/üst kısmı avret-i muhaffefeden olduğu için namaz sahihtir. Ancak namazını vakit içerisinde iade eder.¹²⁸ Kadının ayaklarının altı da (ئُطْوَى الْقَدَمَيْنِ) avret-i muhaffefeden olmakla birlikte açık olarak namazın kılınması halinde iadesine gerek yoktur. Nitekim erkeklerin uylukları ve kalçaları (fahz) da avret olmakla birlikte kasten açık olarak namazın kılınması halinde iadesine gerek yoktur.¹²⁹

Avret-i muhaffefeden bir yerin açık olması halinde namazın vakit içerisinde iade edilmesinin gerekçesi ise şudur:

Setr-i avret İslâm'ın genel bir farzı olduğu için avret-i muhaffefenin açık olması namazın sıhhatine mani olmasa da namaz içerisinde haram bir fiil işlenmiştir. Dolayısıyla bu haramı telafi etmek ve işlenen günahı kurtulmak için vakit çıkmadan öğle ve ikindi güneşin sararmasına kadar, akşam ve yatsıyı gece boyunca sabah güneş doğuncaya kadar yeniden kılmak müstehaptır.¹³⁰ Namazların bu şekilde iadesi nafil hükümünde olduğu için gün batımına ertelenmesi caiz değildir.¹³¹

Diğer taraftan namazda setr-i avrete riayet hususunda mürâhika¹³² olan kızlar da yetişkin büyük kadınlar gibidir. Bir diğer ifade ile mürâhika olan kızların da namazda setr-i avret şartına riayet etmesi gerekir. Zira namazla mükellef olan bir kişi onun şartlarını riayet etmekle de mükelleftir. Dolayısıyla mürâhika olan kız başı açık olarak namaz kılması halinde vakit içerisinde namazını iade eder.¹³³

Sonuç

Mâlikî Mezhebinde Namazda Setr-i Avret Şartı İle İlgili Yaklaşımlar isimli çalışmamızda vardığımız sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Namazın sıhhat şartı olup olmaması açısından Mâlikî mezhebinde setr-i avret, avret-i mugalleza (kaba avret yerlerinin örtülmesi) ve avret-i muhaffefe (hafif avret yerlerinin örtülmesi) diye ikiye ayrılmaktadır. Avret-i muhaffefenin örtülmesinin namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili ihtilaf avret-i mugallezanın örtülmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinde setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili yaklaşımlar, mahiyet açısından avret-i mugalleza ve avret-i muhaffefe ayırımı yapmadan namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğunu söyleyen cumhurun yaklaşımından farklılık arz etmektedir.

2) Mâlikî mezhebinde avret-i mugallezanın namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi cumhur ile kısmen aynıdır. İkinci yaklaşıma göre ise (namaz ve namaz dışı diye bir ayırım olmaksızın) setr-i avret İslâm'da genel bir farz olup ayrıca namazın sıhhat şartı değildir. Bu ikinci görüşü kabul eden Mâlikîlere göre namazda setr-i avret şartına riayet sünnettir.

3) Namazda setr-i avretin sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili Mâlikî mezhebinde ileri sürülen yaklaşımlar incelendiğinde setr-i avretin şart olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin daha kuvvetli ve isabetli olduğu görülmektedir. Zira namaz dışında/normal hayatta farz olan setr-i avretin (tesettürün) namazda şart/farz olmaması kulluğun ve namaz ibadetinin ruhuna ters düşmektedir. Nitekim Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî de namazda setr-i avreti emreden delillerden hareketle: *setr-i avretin her ne kadar İslâm'da genel bir farz olsa da bunun namazda daha kuvvetli bir farz olması gerektiğini* söylemektedir.

4) Konuyla ilgili Mâlikî kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Mâlikî mezhebinde çoğunluğun tercih ettiği görüş, setr-i avretin (avret-i mugallezanın) namazın sıhhat şartı olmasıdır. Nitekim Şihâbüddin el-Karâfî gibi bazı Mâlikî fakihler namazda setr-i avretin şart olduğu hususunda Mâlikî mezhebinde ittifak olduğunu söylemektedirler.

¹²⁷ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/185. Ayrıca bk. Abderî, *et-Tâc ve'l-İktîl*, 2/182.

¹²⁸ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/105.

¹²⁹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/214.

¹³⁰ İlîş, *Minehu'l-Celîl*, 1/221; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/214, 216. Ayrıca bk. Kumaş, “Setr- i Avret”, 36/576.

¹³¹ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/216.

¹³² Mürâhik kelimesi sözlükte “ergenlik çağına yaklaşmak” demektir. Fıkıh literatüründe ergenlik (bulûğ) çağının alt ve üst yaş sınırları arasında bulunup da henüz kendisinde ergenlik/bulûğ alametleri görülmeyen erkek çocuğuna “mürâhik”, bu durumda olan kız çocuğuna da “mürâhika” denir. (Nihat Dalgın, “Mürâhik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/40.)

¹³³ Halil b. İshak *Muhtasarı Halîl*, 30; Huraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 1/249; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 1/216; Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/106.

5) Mâlikî mezhebinde namazda setr-i avretin ittifakla şart/farz olduğu şeklindeki değerlendirmeler dikkate alındığında setr-i avretin namazın sıhhat şartı olmadığını kabul edenlerin görüşlerine ihtiyatla bakmak uygun olacaktır. Bir diğer ifade ile Mâlikîlerde namazda setr-i avretin sıhhat şartı olduğu görüşü ile amel edilmesi daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Nitekim Mâlikî mezhebine müntesip Müslümanların uygulamada -cumhurda olduğu gibi- namazda setr-i avret şartına riayet etmeleri de bunu desteklemektedir.

6) Diğer taraftan Mâlikî mezhebinde namazın sıhhatine etkisi açısından *avret*, *avret-i mugalleza* ve *avret-i muhaffefe* diye ikiye ayrılmaktadır. Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili ihtilaf avret-i mugalleza ile ilgilidir. Avret-i muhaffefenin namazın sıhhat şartı olmadığı hususunda ise ittifak vardır.

7) Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrinindeki ihtilafın bazı fikhî semeresi/sonuçları bulunmaktadır;

Nitekim cumhura göre ister avret-i mugalleza olsun ister avret-i muhaffefe olsun avreti açık olarak kılınan namaz sahih değildir ve mutlak iadesi gerekir.

Maliki mezhebinde ise avreti mugalleza ve muhaffefe olmasına göre farklı görüşler bulunmaktadır. Vücutta açılan yerin avret-i mugalleza olması halinde; setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul edenlere göre namaz sahih değildir ve mutlak iadesi gerekir. Setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyenlere göre ise namaz sahih olmakla birlikte vakit içerisinde iadesi müstehaptır. Vakit çıktıktan sonra ise namazın iadesi gerekmez.

Vücutta açılan yerin avret-i muhaffefe olması halinde ise tüm Mâlikîlere göre ittifakla namaz sahihtir. Vakit içerisinde namazın iadesi müstehap olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra iadesi gerekmez.

8) Avret-i muhaffefe ile ilgili Cumhur ile Mâlikîler arasındaki ihtilafın fikhî semeresini namazın sıhhati açısından ifade etmek gerekirse; kadınların; avret-i muhaffefeden sayılan başı, dizden aşağısı, kolları açık namaz kılması; yine erkeklerin avret-i muhaffefeden sayılan uylukları ve kalçaları (fahz) açık namaz kılması cumhura göre sahih değildir. Mutlak iadesi gerekir. Mâlikî mezhebine göre ise ittifakla sahihtir. Vakit içerisinde namazın iadesi müstehap olmakla birlikte vakit çıktıktan sonra iadesi gerekmez.

9) Setr-i avretin namazın sıhhat şartı olmadığını kabul eden Mâlikîlere göre namazın vakit içerisinde iade edilmesinin müstehap olmasının gerekçesi şudur: Setr-i avret şartına riayet etmemek namazın sıhhatine mani olmasa da namazda haram bir fiil işlenmiştir. Dolayısıyla bu haramı telafi etmek ve işlenen günahı kurtulmak için vakit çıkmadan öğle ve ikindiye güneşin sararmasına kadar, akşam ve yatsıyı gece boyunca sabah güneş doğuncaya kadar yeniden kılmak müstehaptır.

10) Sonuç olarak setr-i avretin namazın sıhhat şartı olup olmaması ile ilgili klasik fıkıh doktrinindeki ihtilafın uygulamaya yönelik şöyle bir sonucunun olduğunu söylemek mümkündür: İhtiyaç ve zaruret halinde avret-i mugallezanın veya avret-i muhaffefenin açık olarak namaz kılınması halinde Mâlikî mezhebine intikal edilerek setr-i avreti namazın sıhhat şartı kabul etmeyen görüş ile amel edilebilir.

Kaynakça

- Abderî, Muhammed b. Yusuf b. Ebî'l-Kâsım b. Yusuf. *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasarı Halil*. 8 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Apaydın, H. Yunus. "Namaz". *İlmihal -İman ve İbadetler-*. 1/217-378. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- "Avret". *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 31/43-57. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Aydın, Ahmet. "Taklid Kavramına Dair Tartışmalardan Biri Olarak Mezhepler Arasında İntikâl Meselesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7 (2013), 9-40.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelüsî. *el-Müntekâ şerhu Muvatta' Mâlik*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Bayındır, Abdülaziz. "Avret Yerlerinin Örtülmesi", *İslâm'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*. Haz. İsmail Kurt. 124-131. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991.
- Beşer, Faruk "Fıkıh Açısından Avret ve Örtünme". *İslâm'da Kılık-Kıyafet ve Örtünme*. Haz. İsmail Kurt. 93-122. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erbea*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Civaoğlu, Güneri. "Başı Açık Namaz". *Milliyet* (17.01.2022). <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/guneri-civaoğlu/basi-acik-namaz-143905>.
- Çeker, Orhan. *İlm-i Hâl'im*. Konya: Tekin Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Dalgın, Nihat. "Mürâhik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2006
- Debûsî, Ebî Zeyd Ubeydullah b. Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Şeyh Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-sağîr (ve bi'l-hâmiş Haşiyetü's-Sâvî)*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, ty.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir li'd-Derdîr*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Erdem, Suat. "İslâm Fıkıhında Tesettür". *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-* 19/64 (2015), 253-276.
- Genç, Mustafa. "Namazda Tesettür". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2020), 73-103.
- Halil b. İshak b. Musa. *Muhtasarı Halil*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2005.
- Hattâb, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasarı Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- Huraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Huraşî*. 8. Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Hürriyet Gazetesi*. "Başörtüsü Yahudi geleneğidir" (15.03.2022). <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basortusu-yahudi-geleneğidir-4661638>.
- İlîş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehu'l-celîl Şerhu Muhtasarı Halil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebîsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvad. 13 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 2003.
- İbn Cüzey, İbnül Kasım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavanînü'l-fikhiyye*. thk. Muhammed b. Seydi Muhammed Mevlay. b.y. ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 11 Cilt. Mısır: İdaretü't-Tab'atü'l-Münîra-Matbaatu'n-Nahda, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfehtah Muhammed el-Hulûv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hacî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Ceyl-Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 2004.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk./tlk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbü'rî. *el-İcmâ'*. thk. Ebû Muhammed Sağîr-Ahmed b. Muhammed Hanîf. el-İmârâtü'l-Arabiyyetü'l-Müttehedetü: Mektebetü'l-Furkan, 1999.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs-Hamid Sadık Kuneybî. *Mu'cemü'lüğati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.
- Karâfî, Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris es-Sanhâcî. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâaddin b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kaya, Eyyüb Said. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/71-74. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kevkeb Ubeyd, el-Hâce. *Fikhü'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-Mâlikî*. Dimeşk/Suriye: Matbaatü'l-İnşâ, 1. Basım, 1986.
- Mâverdî, Ebil Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 18 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mergînânî, Ali b. Ebû Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Ali Muhammed Ebû'l-Hayr-Muhammed Vehbi Süleyman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1998.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyye Muhyiddin b. Yahya. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. By.: Daru'l-Fikr, , ts.
- Okumuş, Fatih. "Setr-i Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/576. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Radikal Gazetesi. "Başı Açık Namaz Günah Değildir" (Erişim: 17.01.2022). <http://www.radikal.com.tr/turkiye/basi-acik-namaz-gunah-degildir-770291/>.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvetü'l-kübrâ (Mukaddimâtü İbn Rüşd ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- "Salât". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 27/51-132. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Hâşiyetü's-Sâvî ale's-Şerhi's-sağîr (Bülğatü's-sâlik ilâ akrabi'l-mesâlik)*. 4 Cilt. Daru'l-meârif, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr, Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989.
- "Setrül-avret". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 24/173-176. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990/1992.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Daru'l-Vefâ, 2001.
- Şener, Mehmet. "Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/125-126. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. 12 Cilt. Suûd/Kahire: Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2005.
- Şirbînî, Şemsüddin b. Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Yeniçağ Gazetesi. "Türban Rahibe Kıyafeti" (15.03.2022). <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/-1766h.htm>.
- Zeylaî, Osman b. Ali ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dakâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîra-Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1313.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li-tahrîci eĥâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sikâfeti'l-İslâmiyye, ts.
- Mehmet Zihni Efendi. *Nimet-i İslâm*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları

Metaphorical Perceptions of High School Students towards Religious Culture and Moral Knowledge Teacher and Lesson

Hüseyin Kasım Koca

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Dr. Sadık Ahmet Mesleki Eğitim
Merkezi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
PhD. Ministry of National Education, Dr. Sadık Ahmet Mesleki Eğitim
Merkezi Secondary School, Religious Culture and Ethics Teacher
Sivas, Türkiye
huseyinkoca@hotmail.com orcid.org/0000-0002-6732-7871

Mustafa Mücahit

Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Profesor, Sivas Cumhuriyet University, Faculte Of Theology,
Depermant of Religious Education
Sivas, Türkiye
mmucahit@hotmail.com orcid.org/0000-0003-2345-0015

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June /Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 321-339

Cite as/Atıf: Koca, Hüseyin Kasım-Mücahit, "Mustafa. Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları [Metaphorical Perceptions of High School Students towards Religious Culture and Moral Knowledge Teacher and Lesson]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 321-339.

* Araştırma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Kurulunun 02 Aralık 2021 tarihli 102807 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır./Ethical approval was obtained for the study with the decision of Sivas Cumhuriyet University Scientific Research and Publication Ethics Social and Human Sciences Committee on 02 December 2021 with the number 102807.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052263>

* Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Hüseyin Kasım Koca-Mustafa Mücahit).

Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

Metaphorical Perceptions of High School Students towards Religious Culture and Moral Knowledge Teacher and Lesson

Abstract: Human emotions, thoughts and behaviors are determined by many complex processes. Through this process, it is possible to determine an attitude towards events and facts. At this point, metaphors provide an important data source in determining the attitudes of the individual and revealing the thoughts that affect the behaviors. It can be said that metaphors, which are a way of detecting the unknown based on the known, can play an important role in increasing the quality of education in this respect. In recent years, determining attitudes through metaphors has begun to be accepted as an important method in the field of education and many studies have been carried out on this subject. In this study, it is aimed to determine the perceptions of secondary school students towards the Religious Culture and Moral Knowledge course and its teachers through metaphors. In the study, which was designed in a phenomenological (factual) design, one of the qualitative research designs, the participants were determined by the criterion sampling method, one of the purposive sampling methods. Data were obtained from 262 students of 4 different secondary education institutions in the 2021-2022 academic year. Research data were collected by completing the sentences "Religious Culture and Moral Knowledge teacher...similar/because...and Religious Culture and Moral Knowledge lesson...similar/because..." in the form given to them. The metaphors reached at this stage were categorized according to their semantic content, completed, expressed numerically, tabulated and interpreted. Two field experts were consulted to determine the reliability of the study. Opinions received were evaluated using the formula developed by Miles and Huberman (reliability = consensus / (consensus + number of disagreements)) and the agreement between the data was calculated. Accordingly, the Miles and Huberman agreement coefficient, which shows the reliability of the research, was determined as 0.92. In the study, it was determined that the metaphorical perceptions of the students regarding the Religious Culture and Moral Knowledge course were grouped under three themes as positive, negative and ambiguous. In the research where it was determined that the majority of the students (82.44%) produced positive metaphors for the Religious Culture and Moral Knowledge teacher, it was determined that approximately one out of every 10 students (9.54%) produced ambiguous metaphors for the course. while the rest (8.02%) reported negative metaphors. Among the positively produced metaphors, the most frequently repeated metaphors are "Road" (10.68%), "Imam" (6.87%) and "Friend" (4.58%). It was determined that the most frequently repeated metaphors among the negatively produced metaphors were "Unnecessary" (1.14%), "Bully" (0.76) and "Boring" (0.76). Most of the metaphors produced by the students for the Religious Culture and Moral Knowledge course (81.3%) are positive, in the remaining part, it was determined that some of the students (4.58%) were not clear and the metaphors produced by the other part (14.12%) had a negative orientation. Among the metaphors produced positively for the Religious Culture and Moral Knowledge course, the most frequently repeated metaphors were "Life" (8.77%), "Book" (6.48%) and "Guide" (3.81%). The most repeated negatively produced metaphors were "Useless" (2.29%), "Boring" (2.29%) and "Empty" (1.14%). Of the 262 secondary school students who submitted data to the study, 111 of them produced metaphors for Religious Culture and Moral Knowledge teachers; 123 of them produced metaphors for the Religious Culture and Moral Knowledge course. Expressing the metaphors produced for the Religious Culture and Moral Knowledge teacher and his lesson with very different concepts is similar to the studies in which metaphorical perceptions about different lessons are tried to be determined. As the reason for this situation, it can be stated that students experience very different interactions with the RCMK course and teachers at both primary, secondary and high school levels. In addition, it can be said that different perceptions of students towards religion they learned outside of school and the people who teach religion can also differentiate their attitudes towards the Religious Culture and Moral Knowledge course and the teacher. It should be emphasized that students produce negative metaphors both for the Religious Culture and Moral Knowledge teacher (8.02%) and for the Religious Culture and Moral Knowledge course (14.12%). The generation of negative metaphors for the Religious Culture and Moral Knowledge course is an important obstacle for these students to reach the targeted gains in the course. For this reason, it can be stated that revising the curriculum of the Religious Culture and Moral Knowledge course in which the curriculum is included and the methods and techniques used in the course can contribute to the achievement of the objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge course. In addition, it can be said that these proposed studies can contribute to the students who use positive and neutral expressions about the Religious Culture and Moral Knowledge course to benefit more from this course.

Keywords: Religious Education, High School, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Religious Culture and Moral Knowledge Teacher, Metaphor.

Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Dersine Yönelik Metaforik Algıları

Öz: İnsanın duygu, düşünce ve davranışları birçok karmaşık süreç tarafından belirlenmektedir. Bu süreç sayesinde olay ve olgular karşısında tutum belirlenebilmesi mümkün olabilmektedir. Bu noktada bireyin sahip olduğu tutumların belirlenebilmesi ve davranışlara etki eden düşüncelerin ortaya konulmasında metaforlar önemli bir veri kaynağı sunmaktadır. Bilinenden hareketle bilinmeyi tespit edebilmenin bir yolu olan metaforların, bu yönüyle eğitimin niteliğinin artırılmasında önemli bir fonksiyon üstlenebileceği söylenebilir. Son dönemlerde eğitim alanında metaforlar sayesinde tutumların belirlenmesi önemli bir yöntem olarak kabul edilmeye başlanmış ve bu konuda birçok çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada ise ortaöğretim öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve öğretmenine yönelik algılarının metaforlar aracılığı ile belirlenmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desende tasarlanan çalışmada katılımcılar amaçlı örneklem yöntemleri arasında yer alan ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Veriler 2021- 2022 eğitim öğretim yılında 4 farklı ortaöğretim kurumunda öğrenim gören 262 öğrenciden elde edilmiştir. Araştırma verileri katılımcıların kendilerine verilen formda belirtilen “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ... gibidir- benzer/ çünkü... ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi... gibidir-benzer/ çünkü ...” cümlelerini tamamlamasıyla toplanmıştır. Bu aşamada ulaşılan metaforlar anlamsal içeriğine göre kategori ve tamalara ayrılmış, sayısal olarak ifade edilerek tablolastırılmış ve yorumlanmıştır. Araştırmanın güvenilirliğinin tespit edilebilmesi için iki alan uzmanından görüş istenmiştir. Alınan görüşler Miles ve Huberman’ın geliştirdiği (güvenirlilik=uzlaşma sayısı / (uzlaşma sayısı + uzlaşmama sayısı)) formülü kullanılarak değerlendirilmiş ve veriler arasındaki uyum hesaplanmıştır. Buna göre araştırmanın güvenilirliğini gösteren Miles and Huberman uyum katsayısı 0,92 olarak belirlenmiştir. Araştırmada öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin metaforik algılarının olumlu, olumsuz ve netlik taşımayan olmak üzere üç temada toplandığı belirlenmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%82,44) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine yönelik olarak olumlu metafor ürettiğinin belirlendiği çalışmada, yaklaşık her 10 öğrenciden birisi (%9,54) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine yönelik olarak netlik taşımayan metafor üretmiş, kalan kısmı ise (%8,02) olumsuz yönde metafor bildirmiştir. Olumlu yönde üretilen metaforlar içerisinde en sık tekrarlanan metaforların “Rehber” (%10,68) “İmam” (%6,87) ve “Arkadaş” (%4,58) metaforları olduğu belirlenirken; olumsuz olarak üretilen metaforlar içerisinde en sık tekrarlananların “Gereksiz” (%1,14), “Zorba” (0,76) ve “Sıkıcı” (0,76) metaforları olduğu belirlenmiştir. Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik ürettiği metaforların da büyük kısmının (%81,3) olumlu olduğu görülmüş; geri kalan kısım içerisinde öğrencilerin bir bölümünün (%4,58) netlik taşımayan, diğer bölümünün ürettiği metaforların (%14,12) ise olumsuz bir yönelim içerdiği belirlenmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik olarak olumlu yönde üretilen metaforların içerisinde en sık tekrarlananlar “Hayat” (%8,77), “Kitap” (%6,48) ve “Rehber” (%3,81) metaforları olurken; olumsuz yönde üretilen metaforlar içerisinde en çok tekrarlananların “Gereksiz” (%2,29), “Sıkıcı” (%2,29) ve “Boş” (%1,14) metaforları olduğu tespit edilmiştir. Çalışmaya veri sunan 262 ortaöğretim öğrencisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine yönelik 111; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik ise toplam 123 farklı metafor üretmiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ve dersine yönelik üretilen metaforların çok farklı kavramlarla ifade edilmesi, farklı derslere ilişkin metaforik algıların belirlenmeye çalışıldığı araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Bu durumun nedeni olarak, öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmeniyle hem ilkökul hem ortaokul hem de mevcut buldukları lise seviyesinde çok farklı etkileşimler yaşamış olmaları belirtilebilir. Ayrıca öğrencilerin okul dışı yaşamda elde ettiği dine ve dini anlatan insanlara yönelik farklı algılarının da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ve öğretmenine yönelik tutumlarını farklılaştırabileceği söylenebilir. Öğrencilerin hem Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine yönelik (%8,02) hem de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik olarak (%14,12) olumsuz metaforlar üretmesi üzerinde durulması gereken bir durumdur. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik olarak olumsuz metaforların üretilmesi bu öğrencilerin derste hedeflenen kazanımları elde etmesi noktasında önemli bir engeldir. Bu sebeple öğretim programları dahil olmak üzere Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatının ve derste kullanılan yöntem ve tekniklerin gözden geçirilmesi, bu metaforları üreten öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin hedeflediği kazanımları elde etmesine katkı verebileceği belirtilebilir. Ayrıca yapılması önerilen bu çalışmaların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik olumlu ve tarafsız ifadeler kullanan öğrencilerin de bu dersten daha fazla istifade edebilmelerine katkı verebileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ortaöğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Metafor.

Giriş

Türkiye’de eğitim sisteminin temel amacı değer ve yetkinliklerle bütünleşmiş; bilgi, beceri ve davranışlara sahip;¹ beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı² bireyler yetiştirmektir. Bu doğrultuda örgün eğitim içerisinde birçok ders bulunmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi de bu derslerden biridir. Yetişmekte olan nesle din/ler hakkında doğru dini bilgi vererek onların bilgiye dayalı bir tutum geliştirmesine katkıda bulunmak DKAB derslerinin hedefleri arasındadır.³ Böylece dini alanda bilmediğini bilen, hissetmediğini hisseden, takınmadığı tutumu takınan⁴ bireylerin yetiştirilmesi amaçlanmaktadır.

DKAB dersinde hedeflenen kazanımlara ulaşılabilmesinde öğrencilerin derse ve öğretmene yönelik inanç, tutum ve değerleri oldukça etkilidir.⁵ Bu nedenle öğrencilerin DKAB dersine yönelik olumlu duygu ve düşüncelere sahip olması bu dersin tüm paydaşlarının öncelikleri arasında yer almalıdır. Bu amaçla öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmenine ilişkin sahip olduğu görüşlerin tespit edilmesi program geliştirme, öğretimin yöntem ve tekniklerini belirleme ve öğretmen yetiştirme gibi pek çok alana katkı verecektir.

Öğrencilerin karmaşık olan görüşlerinin belirlenmesi,⁶ kavramların zihinde oluşturduğu karşılıkların tespit edilmesi⁷ ve davranışlara etki eden düşüncelerin ortaya konulmasında metaforlar önemli bir veri kaynağı oluşturmaktadır. Bu sebeple son dönemlerde eğitim bilimlerinde metaforlar yardımıyla algıların belirlenmesi önemli bir yöntem olarak kabul edilmeye başlanmıştır⁸ ve bu konuda birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birinde Taş tarafından ilkökul 4. sınıf öğrencilerinin DKAB dersi ve öğretmenine karşı sahip olduğu algı ve tepkilerinin metaforlar aracılığıyla incelenmesi⁹ amaçlanmıştır. Öğrencilerden toplanan verilere göre DKAB dersine ilişkin 46 metafor üretilmiş olup bunlar içerisinde en sık tekrarlanan metaforların “Allah sevgisi” “din” ve “ibadet” metaforu olduğu belirlenmiştir. DKAB öğretmenine yönelik ise toplam 52 metafor üretilmiş ve bunlar içerisinde en sık tekrarlananların “hoca”, “din” ve “bilgisayar” olduğu ortaya konulmuştur. Araştırma sonucunda ilkökul dördüncü sınıf öğrencilerinin DKAB dersi (%92,31) ve öğretmenine (%87,18) yönelik sahip olduğu metaforların genelde olumlu olduğu tespit edilmiştir. Karateke, imam hatip lisesi öğrencilerinin meslek dersi öğretmenleri ve idarecilerine ilişkin metaforik algılarını belirlemek amacıyla yaptığı araştırmada¹⁰ öğrencilerin yaklaşık dörtte üçünün (%77,4) meslek dersi öğretmenlerine ilişkin olumlu metafor ürettiğini belirlemiştir. Olumlu olarak üretilen metaforlar içerisinde en sık tekrarlananların “iyi biri (%8,25)”, “Abla-abi (%7,77)” ve “Aile (%7,52)” metaforları olurken; olumsuz olarak en çok tekrarlanan metaforların ise “Kötü biri (%2,42)”, “Diğer öğretmen (%1,70)” ve “Sıkıcı (%1,46)” olduğu belirlenmiştir.

Okul idarecilerine yönelik metaforlarda ise durum tam tersidir. Araştırmaya katılan öğrencilerin yaklaşık üçte biri (%35) idareciler için olumlu metafor üretirken, üçte ikisinin (%65) olumsuz metafor ürettiği ortaya konmuştur. Bu metaforlardan olumlu olanları içerisinde en sık tekrarlanan “aile”, “iyi biri” ve “disiplinli” metaforu olurken; “gardiyan”, “aşırı disiplinli” ve “kötü” metaforu olumsuz olanların başlıcalarıdır. Bu iki çalışmadan başka örgün din eğitimi kapsamında metaforları konu edinen başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu noktada araştırmanın ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersi ve öğretmenine ilişkin sahip olduğu metaforları konu edinmesi sebebiyle özgün bir yapıda olduğu ifade edilebilir.

¹ MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara, MEB, 2018, 2.

² Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2/2. Erişim Tarihi: 17.10.2021 <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>

³ MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara, MEB, 2018, 8.

⁴ Muhammed Şevki Aydın, Din Eğitimi Bilimi (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 77-78.

⁵ bk. Nurullah Altaş, "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/ 45 (Nisan 2004), 105; Mahmut Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi, 11/25 (Haziran 2013), 280.

⁶ Graham Low, "Metaphor and Education", The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought ed. Raymond W. Gibbs, Jr. (New York: Cambridge University Press, 2008), 213.

⁷ Melehat Gezer, "Sosyal Bilgiler Eğitimi Alanında Metafor Kullanılan Araştırmaların Tematik İçerik Analizi". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 24/3 (Eylül 2020), 1514.

⁸ Elaine Botha, "Why Metaphor Matters in Education", South African Journal of Education, 29/4 (2009), 431.

⁹ Halil Taş, "İlkökul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (Haziran 2019), 29-51.

¹⁰ Tuncay Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/3 (Aralık 2019), 1252.

Alanyazında öğrencilerin sahip olduğu metaforların merkeze alındığı DKAB dersi haricinde farklı ders ve branş öğretmenlerinin konu edildiği araştırmalar da bulunmaktadır. Sosyal ve Afacan tarafından gerçekleştirilen araştırmada¹¹ ilköğretim öğrencilerinin Fen ve Teknoloji dersi ile öğretmenine yönelik olan metaforların belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada ilköğretim öğrencilerinin Fen ve Teknoloji dersine ilişkin olarak en fazla “kitap”, Fen ve Teknoloji öğretmenine yönelik olarak ise “bilim adamı” metaforuna sahip olduğu tespit edilmiştir. Öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin “öğretmen” kavramıyla ilgili sahip olduğu metaforların belirlenmeye çalışıldığı bir başka araştırmayı¹² ise Cerit gerçekleştirmiştir. Araştırmada öğrenci, öğretmen ve yöneticilerin “öğretmen” kavramına yönelik olarak “bilgi kaynağı ve dağıtıcısı”, “anne/baba, arkadaş”, “rehber ve çevresini aydınlatan kişi” metaforlarına sahip olduğu ortaya konulmuştur. Karaca ve Ada tarafından matematik dersi ve öğretmenine yönelik algılarının metaforlar yoluyla belirlenmesinin hedeflendiği çalışmada¹³ öğrencilerin matematik dersi için en çok “zor-sıkıcı”, öğretmeni için ise “zeki bir insan” metaforunu kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Namlı vd. tarafından ortaokul öğrencilerinin Beden Eğitimi dersine yönelik ürettiği metaforların belirlenmesi amacıyla gerçekleştirilen çalışmada¹⁴ öğrencilerin tamamının derse yönelik olarak olumlu metaforlar ürettikleri görülmüş ve bunlar içerisinde en çok “spor” ve “oyun” metaforunun kullanıldığı ortaya konulmuştur. Ortaokul öğrencilerinin ve Türkçe öğretmeni adaylarının “Türkçe dersi ve öğretmeni” kavramlarına ilişkin sahip olduğu metaforların belirlenmeye çalışıldığı bir diğer araştırmayı¹⁵ ise Dinçel ve Yılmaz gerçekleştirmiştir. Bu çalışmada öğrencilerin tamamının Türkçe öğretmenine yönelik olumlu metafor ürettiği görülürken büyük çoğunluğunun (%90,73) ise Türkçe dersine ilişkin olumlu metaforlar ürettiği belirlenmiştir. Bu metaforlar içerisinde öğrencilerin Türkçe dersine yönelik olarak en fazla “hayat”, “su” ve “vatan” metaforu; Türkçe öğretmenine yönelik olarak ise “kitap”, “anne baba”, “sözlük”, “arkadaş”, “melek” ve “rehber” metaforu ürettiği tespit edilmiştir.

Öğün eğitim kapsamındaki tüm bu çalışmalar, öğrencilerin genel olarak eğitimin bileşenlerine ilişkin metaforik algılarının olumlu olduğunu göstermektedir. Bu noktada yaşamın en kritik dönemlerinden olan gençlik çağında bulunan ortaöğretim öğrencilerinin dinî, millî ve ahlakî değerleri benimsemesinin hedeflendiği¹⁶ DKAB derslerine yönelik metaforik algılarının da olumlu olması beklenebilir. DKAB dersine ilişkin olumlu tutum geliştiren öğrencilerin ise bu dersin çalışmalarına daha istekle katılacağı ve böylece öğretim programında belirtilen hedef kazanımları daha kolay bir şekilde elde edebileceği söylenebilir. Bununla birlikte öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmenine yönelik tutumlarının metaforlar aracılığıyla tespit edilmesi, bu dersin tüm paydaşlarına katkı vereceği belirtilebilir. Ayrıca çalışmanın son dönemlerin oldukça tartışılan konularından olan gençlik ve din eğitimi gibi bir alanda gerçekleştirilmesi, bu konuların bilimsel bir zeminde değerlendirilmesine ışık tutacağı da ifade edilebilir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Metafor

Yunanca öte anlamındaki “meta” ve taşımak anlamına gelen “phore” kelimelerinin birleşiminden meydana gelen metafor,¹⁷ bir kelimenin veya kavramın bilinenin dışında başka anlamlara gelecek biçimde ifade edilmesine¹⁸ verilen isimdir. Bireylerin sahip olduğu algıları belirlemek için sıkça başvurulan¹⁹ metaforlar; siyaset bilimi, psikoloji, tarih, antropoloji ve eğitim²⁰ de dahil sosyal

¹¹ Davut Sosyal- Özlem Afacan, “İlköğretim Öğrencilerinin “Fen ve Teknoloji Dersi” Ve “Fen ve Teknoloji Öğretmeni” Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları”. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9 / 19 (Kasım 2013), 287-306.

¹² Yusuf Cerit, “Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri”, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi 6/4 (2008).

¹³ Yetim Karaca- Sebahat Sibel Ada, “Öğrencilerin Matematik Dersine ve Matematik Öğretmenine Yönelik Algılarının Metaforlar Yardımıyla Belirlenmesi”. Kastamonu Eğitim Dergisi 26/3 (Mayıs 2018), 794.

¹⁴ Aysel Namlı vd., “Ortaokul Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine İlişkin Ürettikleri Metaforlar”. Kastamonu Eğitim Dergisi 25/2 (Mart 2017).

¹⁵ Betül Keray Dinçel- Ahmet Yılmaz, “Ortaokul Öğrencilerinin ve Türkçe Öğretmeni Adaylarının “Türkçe Dersi” Ve “Türkçe Öğretmeni” Kavramlarına İlişkin Metaforları”. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi 22/1 (Nisan 2018).

¹⁶ MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara, MEB, 2018, 9.

¹⁷ Sema Küsmenoğlu, Psikolojik Danışma ve Metafor (İstanbul: KDY Yayıncılık, 2021), 12.

¹⁸ Türk Dil Kurumu Sözlüğü, “Metafor” (Erişim 15 Kasım 2021).

¹⁹ Ensar Aydın- Süleyman Sulak, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının “Değer” Kavramına Yönelik Metafor Algıları”. Bartın University Journal of Faculty of Education 4/2 (Ekim 2015). 484.

²⁰ Metin İnceoğlu, Tutum, Algı, İletişim (İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınları, 2010), 6.

bilimlerin birçok alanında kullanılmaktadır. Bilinmeyi tanımlamak,²¹ kavramları yeniden üretmek,²² ilkeler ve teoriler geliştirmek,²³ ifadeyi güçlendirmek, dolaylı dil ile eleştiri ve sansürden kurtulmak ve sözlüksel bir boşluğu doldurmak²⁴ gibi birçok amaçla başvurulan metaforlar, insanın düşünce ve davranışlarının temelinde bulunan sebepleri belirlemek için de kullanılabilirlerdir.

Biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısıyla insanın düşünce ve davranışlarını birçok karmaşık süreç belirler.²⁵ Bu sayede insanın; diğer insan/lar, nesnelere, olaylar, fikirler ve durumlar karşısında tutum belirlemesi mümkün olabilmektedir.²⁶ İşte bu noktada metaforlar bireyin sahip olduğu tutumların tespit edilebilmesini mümkün kılmaktadır. Bu da metaforların insanın merkeze alındığı birçok çalışmada kullanılmasına imkân vermektedir. Metaforların tutumları belirlemedeki bu işlevselliği onu eğitim öğretim alanında da önemli bir konuma getirmiştir.²⁷ Bilinenden bilinmeye ulaşabilmenin bir yolu olan metaforlar, bu yönüyle öğretim programlarının oluşturulması ve öğretim ilke ve yöntemlerinin belirlenmesinde işlevsel bir fonksiyon üstlenebilmektedir. Ayrıca öğrenilmesi güç bilgilerin benzetmeler yapılarak zihindeki mevcut şablonlara yerleştirilmesinde de metaforlar formal ve informal öğrenmelerde karşımıza çıkmaktadır.²⁸ Böylece geçmişte kazanılmış kalıcı öğrenmelerle yeni öğrenmeler arasında güçlü bağlantılar oluşturularak öğrenme sürecinin niteliğinin artırılması mümkün olabilmektedir.

1.2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi / Öğretmeni

1982 yılında yürürlüğe giren Anayasa'nın 24. maddesi gereği daha önceki dönemlerde okullarda farklı isim, saat ve uygulamalarla yer alan din öğretimi; ilkökul dördüncü sınıftan ortaöğretim son sınıfa kadar Din Kültürü ve Ahlak Öğretimi adıyla zorunlu dersler arasına alınmıştır. Bu dersler sayesinde öğrencilerin adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, yardımseverlik ve vatanseverlik²⁹ gibi kök değerlere sahip olması hedeflenmektedir. Bununla birlikte bireyi ruhsal yönden geliştirip dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden³⁰; dinî, millî ve ahlakî değerleri benimseyerek farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireylerin yetiştirilmesi³¹ de bu derslerin hedefleri arasındadır. Tüm eğitim anlayışlarında olduğu gibi din eğitiminde de planlı ve istedik etkiler geçerlidir. Okul döneminde gerçekleşen bu etkilerin bireyde hayat boyu tutum ve davranış olarak yer etmesi beklenmektedir. Aksi halde yalnızca genel kültür seviyesinde kalmış bir öğretim ile DKAB dersinin hedeflerinin gerçekleştirilmesi oldukça zordur.³²

Bilim ve teknolojiye yaşanan hızlı değişimler, insanın ve toplumun her geçen gün değişen ihtiyaçları, eğitim yaklaşımlarındaki yenilikler bireylerden beklenen rolleri de değişime uğratmıştır. Önceki eğitim anlayışlarında genel olarak bilgiyi öğrenen ve öğrendiği bilgiyi davranışa dönüştürebilen bireylerin yetiştirilmesi amaçlanırken; artık bilgiyi üreten, hayatta işlevsel olarak kullanabilen, problem çözebilen, eleştirel düşünebilen, girişimci, kararlı, iletişim becerilerine sahip, empati yapabilen, topluma ve kültüre katkı sağlayabilen bireylerin yetiştirilebilmesi amaçlanmaktadır.³³ Bu anlamda DKAB dersleri; bireylere ilkökul, ortaokul ve lise seviyesinde kazandıracığı yetkinlikler sayesinde dinî, millî ve ahlakî değerleri hayat tarzına dönüştürebilen, üretken vatandaşlar olmaları için bir fırsattır. Ayrıca sosyal ve kültürel kalkınmaya katkıda bulunan, ahlakî yetkinlikleri elde etmiş, ilgi ve

²¹ Ahmet Saban, "Functions of Metaphor in Teaching and Teacher Education: A Review Essay", *Teaching Education*, 17/4 (Aralık 2006), 300.

²² Bruce Maxwell, "Teacher As Professional' As Metaphor: What It Highlights And What It Hides", *Journal Of Philosophy Of Education*, 49/1 (2015), 94.

²³ Alan R. Tom, "Teaching as a Moral Craft: A Metaphor for Teaching and Teacher Education", *Curriculum Inquiry* 10/3 (1980), 318.

²⁴ Bahadır Kılcan, *Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 4.

²⁵ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 21.

²⁶ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" 273.

²⁷ Danilel Goleman, Duygusal Zeka, çev. Banu Seçkin Yüksel, Osman Deniztekin, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998), 44.

²⁸ Yılmaz Geçit- Gülşah Gençer, "Sınıf Öğretmenliği 1. Sınıf Öğrencilerinin Coğrafya Algılarının Metafor Yoluyla Belirlenmesi (Rize Üniversitesi Örneği)". *Marmara Coğrafya Dergisi* 0/23 (Eylül 2013), 2.

²⁹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara, MEB, 2018, 3.

³⁰ Sait Polat, *Kişisel Kimlik Açısından Ölümsüzlük Düşüncesi ve İnsanın Ahlaklığı, Din, Düşünce ve Ahlak*, ed. Bayram Kanarya vd., (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022) 2/2, 332.

³¹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara, MEB, 2018, 9.

³² Nurullah Altaş- İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci" *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş, (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017), 67

³³ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara, MEB, 2018, 1.

yetenekleri doğrultusunda bir mesleğe, yükseköğretime ve hayata hazır bireyler yetiştirmek de ³⁴ DKAB dersinin öncelikleri arasındadır.

DKAB dersi öğretim programında ifade edilen kazanımlar doğrultusunda eğitim öğretim faaliyetlerine rehberlik eden ve bu konuda öğrencilere liderlik görevini yerine getiren kişi de şüphesiz ki DKAB öğretmenidir. Özel bir ihtisas mesleği olan ³⁵ DKAB öğretmenliği ileri düzeyde uzmanlık bilgi becerisiyle donanımlı olmayı gerektirmektedir. DKAB öğretmeni sadece öğrencilere dini bilgileri aktaran değil, bilgiye ulaşmada kılavuzluk yapan; sınıfın tek hâkimi değil öğrenme sürecine rehberlik eden; ³⁶ pozitif öğrenme iklimini sağlayan, ³⁷ sürekli öğrenme faaliyeti içerisinde bulunarak kendisini geliştiren bir yapıda olmalıdır. Böylece öğrencilerin kendisi hakkında olumlu tutuma sahip olabileceği birisi haline gelebilir. Çakmak tarafından gerçekleştirilen ortaöğretim öğrencilerinin DKAB öğretmenlerinden beklentilerinin belirlenmeye çalışıldığı araştırmada öğrencilerin; ezberleten, kuralları dayatan, teorik bilgiler sunan bir DKAB öğretmeni yerine, öğreten, yorumlatan, düşündüren bir DKAB öğretmeni istedikleri belirlenmiştir. ³⁸ DKAB öğretmenlerinin bu beklentiler doğrultusunda mesleki gelişimlerini sürdürmeleri DKAB derslerinin niteliğinin artırılması bakımında oldukça önemlidir.

2. Araştırmanın Amacı ve Problemi

Ortaöğretim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmenine ilişkin sahip oldukları metaforlar nelerdir? Bu bağlamda öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmenine yönelik sahip oldukları metaforlarla ilgili olarak aşağıdaki araştırma sorularına cevaplar aranmıştır:

1. Öğrenciler “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi” ve “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni” kavramlarına yönelik algılarını hangi kavramlar ile açıklamaktadır?

2. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi” ve “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni” kavramlarına ilişkin oluşturulan metaforlar hangi kategori ve temalar altında bulunmaktadır?

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersi ve DKAB öğretmenine yönelik algılarının metaforlar aracılığıyla incelendiği bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden biri olan olgubilim (fenomenoloji) deseni kullanılmıştır. Farkında olunan ancak derinliğine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olunmayan olguların tespit edilmesi, bu yöntem sayesinde mümkün olabilmektedir. ³⁹ Bu anlamda metaforların nitel araştırma paradigmasına uygun veri toplamaya imkân veren bir araştırma yöntemi oluşturduğu, ⁴⁰ ve betimsel çözümleme için uygun veriler elde etmeye olanak sağladığı belirtilebilir. Böylece toplanan veriler daha önce oluşturulmuş olan temalara göre özetlenip yorumlanabilmektedir.

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2021-2022 eğitim-öğretim yılı içerisinde Sivas Merkez’de ortaöğretim seviyesinde örgün eğitime devam eden 262 öğrenci oluşturmaktadır. Bu grup, amaçlı örnekleme yöntemleri arasında yer alan ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. ⁴¹ Bu amaçla ortaöğretim seviyesinde DKAB dersi ve öğretmenine yönelik metaforik algılara sahip öğrenciler seçilmiştir. Böylece örneklemin araştırmanın problemiyle ilgili olarak belirlenen özelliklere sahip olması sağlanmıştır. Araştırma için 273 öğrenciye form verilmiş; bu öğrencilerden 11’i eksik bilgi ve anlamsız ifadeler içeren geri dönüşleri nedeniyle

³⁴ MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara, MEB, 2018, 2.

³⁵ Milli Eğitim Temel Kanunu, Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 43.

³⁶ Aydın, Din Eğitimi Bilimi, 384.

³⁷ Yunus Emre Sayan- Mustafa Tavukçuoğlu, “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 24/2 (Aralık 2020), 838.

³⁸ Fatih Çakmak, “Öğrencilerin Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri”. Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi 1/ 1 (Ekim 2018), 46.

³⁹ Bk. Şener Büyüköztürk vd., Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 20; Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 224.

⁴⁰ Kılcan, Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi, 4.

⁴¹ Bk. Yıldırım- Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 112.

çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Atatürk Anadolu Lisesi, Cumhuriyet Anadolu Lisesi, İMKB Anadolu Lisesi ve Prof. Dr. Necati Erşen Sosyal Bilimler Lisesi'nde öğrenim gören örneklem grubundaki öğrencilerin 141'i (%53,81) kadın, 121'i (%46,19) ise erkektir. Öğrencilerin %23,28'i 9. sınıf, %25,57'si 10. Sınıf, %24,80'i 11. sınıf ve %26,33'ü 12. sınıf seviyesinde öğrenim görmektedir.

3.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın çalışma grubundaki öğrencilerin DKAB dersi ve DKAB öğretmenine yönelik algılarının metaforlar yoluyla belirlenebilmesi için öğrencilerden formda belirtilen “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni ... gibidir- benzer/ çünkü... ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi... gibidir-benzer/ çünkü ...*” cümlelerini tamamlamaları istenmiştir. Veri toplama formundaki metafor bölümünün ardından “*çünkü*” kavramına yer verilmesiyle öğrencilerin ürettiği metaforu temellendirmesi amaçlanmıştır. Böylece metaforun gerekçelendirilmesi sağlanarak gerçek sonuçlara ulaşılabilmesi hedeflenmiştir. Araştırmanın verileri 18.11.2021 ve 3.12.2021 tarihleri arasında toplanmıştır. Öğrencilere ulaşılan sonuçların bilimsel amacı dışında kesinlikle kullanılmayacağı bildirilmiş; gönüllülük prensibine göre formu doldurmayı kabul edenlerden samimiyet ilkesine özen göstermesi istenmiştir.

3.4. Verilerin Analizi

Araştırmanın yürütülme aşamalarının ve elde edilen verilerin nasıl analiz edildiğinin ayrıntılı olarak belirtilmiş, veri toplama aracından elde edilen bulgular titizlikle okunmuş ve Microsoft Excel programına işlenmiştir. Bu aşamada eksik bilgi ve anlamsız ifade içeren veriler elenmiş ve araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Değerlendirmeye alınmamış veriler gerekli görüldüğü takdirde denetlenebilmesi⁴² için arşivlenmiştir. Bunun ardından her bir metafor anlamsal içeriğine göre kategori ve temalara ayrılmış, çalışmanın güvenilirliğini artırmak amacıyla sayısal olarak ifade edilerek⁴³ tablolaştırılmış ve okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenlenerek yorumlanmıştır. Araştırmanın güvenilirliğinin tespit edilebilmesi için iki alan uzmanından görüş alınmıştır. Alınan görüşler Miles ve Huberman'ın geliştirdiği (güvenirlilik=uzlaşma sayısı / (uzlaşma sayısı + uzlaşmama sayısı)) formülü kullanılarak değerlendirilmiş⁴⁴ ve veriler arasındaki uyum hesaplanmıştır. Buna göre araştırmanın güvenilirliğini gösteren Miles and Huberman uyum katsayısı 0,92 olarak belirlenmiştir. Öğrencilerin metaforlarla ilgili görüşleri aktarılırken harf-rakam-harf-rakam kodlaması kullanılmıştır. Kodlamadaki ilk harf öğrenciyi, rakam öğrencinin sırasını, sonraki harf öğrencinin cinsiyetinin baş harfini ve en sondaki rakam da öğrencinin sınıf seviyesini belirtmektedir. Örneğin Ö5E9 kodlaması 5 numaralı formu dolduran, 9. sınıfta öğrenim gören erkek öğrenciyi temsil etmektedir.

4. Bulgular

Bu bölümde araştırma kapsamındaki ortaöğretim öğrencilerinin “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni*” ve “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi*” kavramlarına ilişkin belirttikleri metaforlar ve bu metaforların yer aldığı kategori ve temalar tablolaştırılarak yorumlanmıştır.

4.1. Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforik Algıları

Çalışmaya katılan öğrencilerin “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni*” kavramına ilişkin belirttikleri metaforlar frekans (f) ve yüzde (%) değerleri tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Ortaöğretim Öğrencilerinin DKAB Öğretmenine Yönelik Sahip Oldukları Metaforlar

Sıra	Metafor	f	Yüzde	Sıra	Metafor	f	Yüzde	Sıra	Metafor	f	Yüzde
1	Rehber	28	%10,6	38	Mücevher	2	%0,76	75	İslâm Bilimcisi	1	%0,38
2	İmam	18	%6,87	39	Yön Gösterici	2	%0,76	76	Mucize	1	%0,38
3	Arkadaş	12	%4,58	40	İslam Ansiklopedisi	2	%0,76	77	Önder	1	%0,38
4	Sıradan	9	%3,43	41	Toprak	2	%0,76	78	Nur Topu	1	%0,38
5	Normal	8	%3,05	42	Pırlanta	2	%0,76	79	Düşünür	1	%0,38
6	İyi	7	%2,67	43	Ağaç	2	%0,76	80	Kılavuz Kaptan	1	%0,38
7	Kitap	6	%2,29	44	Anlayışsız	2	%0,76	81	İdare Eder	1	%0,38
8	Pusula	5	%1,90	45	İlaç	2	%0,76	82	Dert	1	%0,38

⁴² Bk. Yıldırım – Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 295.

⁴³ Bk. Yıldırım-Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 242

⁴⁴ Bk. Matthew B. Miles – A. Michael Huberman, Qualitative Data Analysis (London: Sage Publications, 1994), 64.

9	Aile	4	%1,52	46	Zorba	2	%0,76	83	Lamba	1	%0,38
10	Dost	4	%1,52	47	Önemiz	1	%0,38	84	Fener	1	%0,38
11	Cevap	4	%1,52	48	Anlayışlı	1	%0,38	85	Yaşam Koçu	1	%0,38
12	Çiçek	4	%1,52	49	Akıl Hocası	1	%0,38	86	Doğruyu Gösteren	1	%0,38
13	Öğretmen	4	%1,52	50	Neşeli	1	%0,38	87	Sözlük	1	%0,38
14	Melek	4	%1,52	51	Ebeveyn	1	%0,38	88	Cinsiyetçi	1	%0,38
15	Örnek	4	%1,52	52	Yönlendirici	1	%0,38	89	Örneğim	1	%0,38
16	Hoca	4	%1,52	53	Deniz Suyu	1	%0,38	90	Tektaş	1	%0,38
17	Güzellik	3	%1,14	54	Model	1	%0,38	91	Ansiklopedi	1	%0,38
18	Gereksiz	3	%1,14	55	Danışman	1	%0,38	92	Şeker	1	%0,38
19	Sakin	3	%1,14	56	Ahlak	1	%0,38	93	Yoldaş	1	%0,38
20	Kılavuz	3	%1,14	57	Tutarsız	1	%0,38	94	Ayet	1	%0,38
21	Doğru Yol	3	%1,14	58	Ahlaki Bilgi	1	%0,38	95	Nursaçan	1	%0,38
22	Öğretici	3	%1,14	59	Üstat	1	%0,38	96	Aşk	1	%0,38
23	Su	3	%1,14	60	İlim Işığı	1	%0,38	97	Soru Bankası	1	%0,38
24	Anne	3	%1,14	61	Oksijen	1	%0,38	98	Ayna	1	%0,38
25	Abi	3	%1,14	62	Hayat Öğretmeni	1	%0,38	99	Katı Görüşlü	1	%0,38
26	Altın	3	%1,14	63	Kötü	1	%0,38	100	Gül	1	%0,38
27	Pamuk	3	%1,14	64	Yağmur	1	%0,38	101	Araştırmacı	1	%0,38
28	Dini Bilgi	3	%1,14	65	Can	1	%0,38	102	Uyutucu	1	%0,38
29	Işık	2	%0,76	66	Sınıfın Örneği	1	%0,38	103	Zamanın Gerisi	1	%0,38
30	Peygamberlik	2	%0,76	67	Ekmek	1	%0,38	104	Harika	1	%0,38
31	Bilgisayar	2	%0,76	68	Kibar	1	%0,38	105	Saygı	1	%0,38
32	Güneş	2	%0,76	69	Hayat Kılavuzu	1	%0,38	106	Eğlenceli	1	%0,38
33	Ahlak Eğitimi	2	%0,76	70	Çöp	1	%0,38	107	Harita	1	%0,38
34	Sıkıcı	2	%0,76	71	İlgili	1	%0,38	108	Anasınıfı	1	%0,38
35	Baba	2	%0,76	72	İlkbahar	1	%0,38	109	Müftü	1	%0,38
36	Basit	2	%0,76	73	Ay	1	%0,38	110	Felsefe	1	%0,38
37	Güzel Ahlak	2	%0,76	74	Baskıcı	1	%0,38	111	Hayatin Merkezi	1	%0,38
									Toplam	262	100

Tabloya göre 262 ortaöğretim öğrencisi DKAB öğretmenine yönelik olarak 111 metafor üretmiştir. Bu metaforlar içerisinde en sık tekrarlanan metaforun “Rehber” (%10,68) olduğu görülmektedir. Yaklaşık her on öğrenciden birisinin DKAB öğretmenine ilişkin olarak “Rehber” metaforunu üretmesi, bu öğrencilerin DKAB öğretmenini yol gösterici ve yönlendirici olarak görmesinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu metafordan sonra en çok üretilen metaforun “İmam” (%6,87) olduğu anlaşılmaktadır. 18 öğrencinin DKAB öğretmenine yönelik olarak “İmam” metaforunu belirtmesinin nedeni olarak, bu öğrencilerin DKAB öğretmenlerini dini bir önder ve bilgi kaynağı olarak görmeleri olduğu ifade edilebilir. 12 öğrencinin ürettiği “Arkadaş” metaforu DKAB öğretmenine ilişkin olarak en fazla tekrarlanan (%4,58) üçüncü metaforudur. Öğrencilerin DKAB öğretmenleri hakkında “Arkadaş” metaforunu üretmesi, bu öğrencilerin DKAB öğretmenlerine verdikleri değer ve onu kendilerine yakın hissetmelerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. 9 öğrencinin (%3,43) “Sıradan” 8 öğrencinin (%3,05) ise “Normal” metaforunu üretmesi, bu gruptaki öğrencilerin DKAB öğretmenlerini vasat bir öğretmen olarak gördüklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu metaforları sırasıyla 7 öğrencinin “İyi” (%2,67), 6 öğrencinin “Kitap” (%2,29), 5 öğrencinin “Pusulula” (%1,90) ve 4’er öğrencinin “Aile” (%1,52), “Dost” (%1,52), “Cevap” (%1,52) “Çiçek” (%1,52), “Öğretmen” (%1,52), “Melek” (%1,52), “Örnek” (%1,52) ve “Hoca” (%1,52) metaforları takip etmektedir. Geri kalan 137 öğrencinin ise 3’er, 2’şer ve 1’er olmak üzere toplam 95 metafor ürettiği de tablodan çıkan bir diğer sonuçtur. Öğrencilerin DKAB öğretmenine yönelik ürettiği metaforların temaları ve kategorileri Tablo 2’de gösterilmektedir.

Tablo 2: Ortaöğretim Öğrencilerinin DKAB Öğretmenine Yönelik Sahip Olduğu Metaforların Kategori ve Temaları

Temalar	Kategoriler	Metafor	Metafor Sayısı	Yüzde
Olumlu Yaklaşım (%82,42)	Değer Olarak DKAB Öğretmeni	Arkadaş (12) Aile (4) Dost (4) Çiçek (4) Melek (4) Güzellik (3)	61	%23,28
		Altın (3) Pamuk (3) Işık (2) Güneş (2) Mücevher (2) Pırlanta		
		(2) Anlayışlı (1) Ahlak (1) Can (1) Ekmek (1) Kibar (1)		
		İlkbahar (1) Ay (1) Mucize (1) Nur Topu (1) Tektaş (1) Şeker		
		(1) Aşk (1) Gül (1) Harika (1) Eğlenceli (1) Anasınıfı (1)		

Netlik Taşımayan Yaklaşım %9,54	Yol Gösteren / Yönlendiren Bir Öğretmen Olarak DKAB Öğretmeni	Rehber (28) Pusula (5) Kılavuz (3) Doğru Yol (3) Yön Gösterici (2) Akıl Hocası (1) Yönlendirici (1) Lamba (1) Danışman (1) Harita (1) Fener (1) Hayat Öğretmeni (1) Hayat Kılavuzu (1) Önder (1) Kılavuz Kaptan (1) Yaşam Koçu (1) Doğruyu Gösteren (1)	53	%20,23
	Bilgi Kaynağı Olarak DKAB Öğretmeni	İmam (18) Cevap (4) Hoca (4) Öğretici (3) Dini Bilgi (3) Peygamberlik (2) Bilgisayar (2) Ahlak Eğitimi (2) İslam Ansiklopedisi (2) Soru Bankası (1) Araştırmacı (1) Ahlakî Bilgi (1) Üstat (1) İlim Işığı (1) Müftü (1) Düşünür (1) İslâm Bilimcisi (1) Sözlük (1) Ansiklopedi (1) Ayet (1)	51	%19,46
	Fayda Sağlayıcı Olarak DKAB Öğretmeni	İyi (7) Kitap (6) Su (3) Anne (3) Abi (3) Baba (2) Toprak (2) Ağaç (2) İlaç (2) Neşeli (1) Ebeveyn (1) Deniz Suyu (1) Oksijen (1) Yağmur (1) Felsefe (1) Yoldaş (1) Ayna (1) Nursaçan (1) İlgili (1)	40	%15,26
	Örnek Olarak DKAB Öğretmeni	Örnek (4) Güzel Ahlak (2) Hayatin Merkezi (1) Sınıfın Örneği (1) Örneğim (1) Model (1) Saygı (1)	11	%4,20
	Sıradan Birisi Olarak DKAB Öğretmeni	Sıradan (9) Normal (8) Öğretmen (4) Sakin (3) İdare Eder (1)	25	%9,54
Olumsuz Yaklaşım (%8,02)	Zarar Veren Birisi Olarak DKAB Öğretmeni	Zorba (2) Dert (1) Çöp (1) Katı Görüşlü (1) Uyutucu (1) Zamanın Gerisi (1) Tutarsız (1) Kötü (1) Baskıcı (1) Cinsiyetçi (1)	12	%4,58
	İstenmeyen Birisi Olarak DKAB Öğretmeni	Gereksiz (3) Sıkıcı (2) Basit (2) Anlayışsız (2) Önemiz (1)	9	%3,44
Toplam			262	100

Öğrencilerin geliştirdikleri metaforlarda DKAB öğretmenine yönelik olarak olumlu, olumsuz ve netlik taşımayan olmak üzere üç farklı yaklaşım tespit edilmiştir. Üretilen metaforların %82,42'si olumlu olarak görülürken, %8,02'si olumsuz ve %9,54'ü netlik taşımayan yönelim içermektedir. Olumlu tema altında "Değer Olarak DKAB Öğretmeni (%23,28)", "Yol Gösteren / Yönlendiren Bir Öğretmen Olarak DKAB Öğretmeni" (%20,23)", "Bilgi Kaynağı Olarak DKAB Öğretmeni (%19,46)", "Fayda Sağlayıcı Olarak DKAB Öğretmeni (%15,26)", ve "Örnek Olarak DKAB Öğretmeni (%4,20) olmak üzere 5 kategori bulunmaktadır. Bu kategorilere ait bazı metaforların açıklamaları ve kodları aşağıda verilmiştir.

Değer Olarak DKAB Öğretmeni: "Onlar şeker gibi insanlardır ve çok kıymetlidirler." (Ö10E9); "İyi niyetli, saf ve temiz birisidir." (Ö26K9); "Çok iyi birisi, çok anlayışlı, çok ilgili... Bir anne gibi hissettiriyor." (Ö31E11)

Yol Gösteren / Yönlendiren Bir Öğretmen Olarak DKAB Öğretmeni: "Çünkü hayat bir yolculuk, Din Kültürü öğretmenleri de bu yolculuğun rehberidir." (Ö24K10); "Din sonu gelmeyen gezi gibidir, öğretmenimizde rehber." (Ö156K9); "Hayatta olan ve olabilecek şeyleri daha iyi nasıl yapılacağını nasıl faydalı olacağını gösterir." (Ö204E10)

Bilgi Kaynağı Olarak DKAB Öğretmeni: "Merak ettiğim, şüphe duyduğum her şeyi cevaplar." (Ö30K9); "Derste sorduğumuz sorulara tam donanımlı cevaplar veriyor." (Ö32K12); "Her ne konuda olursa olsun her sorumuzun cevabı vardır." (Ö37E9)

Fayda Sağlayıcı Olarak DKAB Öğretmeni: "Çünkü her konuda bize yardımcı oluyor." (Ö178E10); "Yeri gelir dertleşir doğruları görmemizi sağlar." (Ö220E11); "Anne baba gibi hep faydalı olurlar." (Ö129K11)

Örnek Olarak DKAB Öğretmeni: "Bizim için hem maddi hem manevi örnektir." (Ö114E9); "Gerek yaşam şekli gerekse davranışlarıyla örnek bir insandır." (Ö256K9); "Dersin yanında gerçek hayatla da ilişkilidir, yaşayarak gösterir." (Ö226E12)

Öğrencilerin DKAB öğretmenine yönelik ürettiği metaforlarda netlik taşımayan yaklaşımlar “Sıradan Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%9,54) kategorisi altında değerlendirilmiştir. Bu kategoriye ait bazı metaforların açıklamaları ve kodları şöyledir.

Sıradan Birisi Olarak DKAB Öğretmeni: “Mesleği öğretmenlik alanı farklıdır, her öğretmen gibi.” (Ö6K12); Dersinin din olması bir ayrıcalık sağlamıyor.” (Ö63E9); “Her öğretmen gibi işini yapar.” (Ö206K10)

Araştırmaya katılan öğrencilerin DKAB öğretmenine yönelik olarak ürettiği metaforlar içerisinde olumsuz yönelim taşıyanlar “Zarar Veren Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%4,58) ve “İstenmeyen Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%3,44) olmak üzere iki kategori altında bulunmaktadır. Bu kategorilere ait bazı metaforların açıklamaları ve kodları aşağıda verilmiştir.

Zarar Veren Birisi Olarak DKAB Öğretmeni: “Verilen müfredatı takip etmek yerine kendi fikirlerini dayatıyor ve halihazırda bu konularda kendi fikirlerini oluşturacak yaştaki bizler için kesinlikle eziyetten başka bir şey değil.” (Ö73K12); “Ders kolay, hocalar kötü.” (Ö51E11); “Gelen sorulara karşı netlik ile cevap verememekte ve insanları şüphe duymaya itmektedir.” (Ö94E9)

İstenmeyen Birisi Olarak DKAB Öğretmeni: “Din öğretmenini 12. sınıfta görmek mantıksız geliyor bana.” (Ö175E12); “Hocayı sevmiyorum.” (Ö131E9); “Ezberle gidiyorlar çok bilgileri yok din hakkında dini bilgileri.” (Ö126E9)

4.2. Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Metaforik Alguları

Çalışmaya katılan öğrencilerin “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi” kavramına ilişkin belirttikleri metaforlar frekans (f) ve yüzde (%) değerleri tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3: Ortaöğretim Öğrencilerinin DKAB Dersine Yönelik Sahip Oldukları Metaforlar

Sıra	Metafor	f	Yüzde	Sıra	Metafor	f	Yüzde	Sıra	Metafor	f	Yüzde
1	Hayat	23	%8,77	42	Din	2	%0,76	83	Bilgilendirici	1	%0,38
2	Kitap	17	%6,48	43	Yol Gösterici	2	%0,76	84	Lamba	1	%0,38
3	Rehber	10	%3,81	44	Keyif	2	%0,76	85	Temiz Hava	1	%0,38
4	Sıradan	7	%2,67	45	Oksijen	2	%0,76	86	Müzik	1	%0,38
5	Sohbet	7	%2,67	46	Tarafı	2	%0,76	87	Yaşam	1	%0,38
6	Gereksiz	6	%2,29	47	Hoş	2	%0,76	88	Masaj	1	%0,38
7	Sıkıcı	6	%2,29	48	İsraf	2	%0,76	89	Nasihat	1	%0,38
8	Kılavuz	5	%1,90	49	Can	1	%0,38	90	Zorlama	1	%0,38
9	Huzur	5	%1,90	50	Yağmur	1	%0,38	91	Bilgi Kaynağı	1	%0,38
10	Güneş	5	%1,90	51	Ferahlık	1	%0,38	92	Bayağı	1	%0,38
11	Su	5	%1,90	52	Mükemmel	1	%0,38	93	Balon	1	%0,38
12	Çiçek	4	%1,52	53	Yardımcı	1	%0,38	94	Propaganda	1	%0,38
13	Eğlence	4	%1,52	54	Basit	1	%0,38	95	Eşsiz	1	%0,38
14	Terapi	4	%1,52	55	Tohum	1	%0,38	96	Saçma	1	%0,38
15	Pusula	4	%1,52	56	Kuzey Yıldızı	1	%0,38	97	Herhangi	1	%0,38
16	Bilgi	4	%1,52	57	Buğday Başağı	1	%0,38	98	Sevgi	1	%0,38
17	Önemli	3	%1,14	58	İhtiyaç	1	%0,38	99	Önemsiz	1	%0,38
18	Işık	3	%1,14	59	Boş Teneke	1	%0,38	100	Dost	1	%0,38
19	Öğretici	3	%1,14	60	Terbiye	1	%0,38	101	Sırdaş	1	%0,38
20	Güzel	3	%1,14	61	Rahatlamak	1	%0,38	102	İnsan	1	%0,38
21	İman	3	%1,14	62	Cevap	1	%0,38	103	Diken	1	%0,38
22	Boş	3	%1,14	63	Rüya	1	%0,38	104	Teneffüs	1	%0,38
23	Aile	3	%1,14	64	Arkadaş	1	%0,38	105	Kafa Dinleme	1	%0,38
24	Gıda	2	%0,76	65	Öğrenmek	1	%0,38	106	Hayat Bilgisi	1	%0,38
25	Vaaz	2	%0,76	66	Dini Bilgi	1	%0,38	107	Öğrencilik	1	%0,38
26	Ders	2	%0,76	67	Anlamak	1	%0,38	108	Tutarsız	1	%0,38
27	Hazine	2	%0,76	68	Mola	1	%0,38	109	Rahatlık	1	%0,38
28	Ahlak	2	%0,76	69	Ninni	1	%0,38	110	Eğitici	1	%0,38
29	Doğru Yol	2	%0,76	70	Uyuşturucu	1	%0,38	111	Safsata	1	%0,38
30	İyi	2	%0,76	71	Hayatın Anlamı	1	%0,38	112	Hesap Makinesi	1	%0,38
31	Yük	2	%0,76	72	Google	1	%0,38	113	Boş Kutu	1	%0,38
32	Ekmek	2	%0,76	73	Cennet	1	%0,38	114	Sınava Hazırlık	1	%0,38
33	Kütüphane	2	%0,76	74	Yararlı	1	%0,38	115	İlaç	1	%0,38
34	Ağaç	2	%0,76	75	Altın	1	%0,38	116	Harita	1	%0,38
35	Ahret	2	%0,76	76	Yetersiz	1	%0,38	117	Baş Belası	1	%0,38

36	Normal	2	%0,76	77	Edep	1	%0,38	118	İslam Öğretimi	1	%0,38
37	Dinlenme	2	%0,76	78	Toprak	1	%0,38	119	Eziyet	1	%0,38
38	Mutluluk	2	%0,76	79	Kapı	1	%0,38	120	Kullanma Kılavuzu	1	%0,38
39	Gerekli	2	%0,76	80	Reels Videoları	1	%0,38	121	Cami	1	%0,38
40	Doğruluk	2	%0,76	81	Yanlış	1	%0,38	122	Araştırma	1	%0,38
41	Bilgisayar	2	%0,76	82	Fener	1	%0,38	123	Dağınık oda	1	%0,38
									Toplam	262	%100

Tablo 3 incelendiğinde 262 öğrencinin DKAB dersine ilişkin 123 metafor ürettiği görülmektedir. Bunlar arasında en sık tekrarlananların “Hayat” (%8,77) metaforu olduğu tespit edilmiştir. 23 öğrencinin DKAB dersi için “Hayat” metaforunu üretmesi, bu öğrencilerin DKAB dersini hayatın içerisinde bir ders olarak görmelerinin bir yansıması olduğu söylenebilir. DKAB dersine ilişkin olarak 17 öğrencinin ürettiği “Kitap” (%6,48) en sık kullanılan 2. metafordur. Öğrencilerin bu metaforu üretmesinin altındaki gerekçenin DKAB dersini bilgi veren bir ders olarak görmeleri olduğu belirtilebilir. Bu grup öğrencilerin ardından DKAB dersi için “Rehber” (%3,81) metaforu üreten öğrenciler gelmektedir. 10 öğrencinin DKAB dersi için “Rehber” metaforu üretmesi, bu öğrencilerin DKAB dersini yol gösteren ve yönlendiren bir ders olarak görmelerinden kaynaklandığı ifade edilebilir. 7 öğrencinin ürettiği “Sıradan” metaforu DKAB dersine ilişkin olarak en fazla tekrarlanan (%2,67) dördüncü metafordur. Öğrencilerin DKAB dersi için “Sıradan” metaforunu kullanması, bu grup öğrencilerin DKAB dersini vasat bir ders gibi görmelerinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Yine aynı sayıda öğrencinin ürettiği “Sohbet” (%2,67) metaforu da bu gruptaki öğrencilerin DKAB dersini öğretmenle diyalog kurulabilen bir ders olarak görmelerinin yansıması olduğu belirtilebilir. 6’şar öğrencinin ürettiği “Gereksiz” ve “Sıkıcı” (%2,29) metaforları ise DKAB dersi için olumsuz yönde geliştirilen metaforlar arasındadır. Bu metaforları sırasıyla 5’er öğrencinin ürettiği “Kılavuz”, “Huzur”, “Güneş” ve “Su” (%1,90) metaforları; 4’er öğrencinin ürettiği “Çiçek”, “Eğlence”, “Terapi”, “Pusul” ve “Bilgi” (%1,52) metaforları takip etmektedir. Geri kalan 146 öğrencinin ise 3’er, 2’şer ve 1’er olmak üzere toplam 107 metafor ürettiği de tabloda ortaya konulan bir diğer sonuçtur. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik olarak ürettiği metaforların temaları ve kategorileri Tablo 4’te gösterilmektedir

Tablo 4: Ortaöğretim Öğrencilerinin DKAB Dersine Yönelik Sahip Oldukları Metaforların Kategorileri ve Temaları

Temalar	Kategoriler	Metafor	Metafor Sayısı	Yüzde
Olumlu Yaklaşım (%81,3)	Bir İhtiyaç Olarak DKAB	Hayat (23) Sohbet (7) Güneş (5) Su (5) Aile (3) Önemli (3) Oksijen (2)	65	%24,80
		Gıda (2) Ağaç (2) Gerekli (2) Can (1) Yağmur (1) Yardımcı (1)		
		Hayat Bilgisi (1) İhtiyaç (1) Arkadaş (1) İlaç (1) Hayatın Anlamı (1)		
		Toprak (1) Yaşam (1) Yararlı (1)		
		Kitap (17) Bilgi (4) Öğretici (3) Vaaz (2) Ders (2) Bilgisayar (2) Kütüphane		
Bilgi Veren Bir Ders Olarak DKAB	Yol Gösteren Bir Ders Olarak DKAB	(2) Hesap Makinesi (1) Sınava Hazırlık (1) Öğrenmek (1) Dini Bilgi	46	%17,56
		(1) Anlamak (1) İslam Öğretimi (1) Cami (1) Google (1) Araştırma		
		(1) Öğrencilik (1) Eğitici (1) Cevap (1) Bilgilendirici (1) Bilgi		
		Kaynağı (1)		
		Rehber (10) Kılavuz- (5) Pusula (4) Işık (3) Yol Gösterici (2)		
Bir Değer Olarak DKAB	Yol Gösteren Bir Ders Olarak DKAB	Kuzey Yıldızı (1) Kullanma Kılavuzu (1) Harita (1) Doğru Yol (2)	33	%12,60
		Kapı (1) Fener (1) Lamba (1) Nasihat (1)		
		Çiçek (4) Güzel (3) İman (3) Ekmek (2) Ahiret (2) Din (2) İyi (2)		
		Ahlak (2) Doğruluk (2) Hazine (2) Cennet (1) Altın (1) Eşsiz (1)		
		Edep (1) Dost (1) Sırdaş (1) Mükemmel (1) İnsan (1) Tohum (1) Buğday Başağı (1)		
Olumsuz Yaklaşım (%18,7)	Huzur Veren Bir Ders Olarak DKAB	Huzur (5) Terapi (4) Mutluluk (2) Hoş (2) Kafa Dinleme (1) Rahatlık (1)	21	%8,02
		Terbiye (1) Rahatlamak (1) Mola (1) Ninni (1) Temiz Hava (1) Sevgi		
		(1)		

Netlik	Taşımayan Yaklaşım %4,58	Keyif Veren Bir Ders Olarak DKAB	Eğlence - (4) Rüya (1)	Dinlenme (2) Reels Videoları (1)	Keyif- (2) Müzik (1)	Ferahlık (1) Masaj (1)	Teneffüs (1)	14	%5,34	
		Sıradan Bir Ders Olarak DKAB	Sıradan (7)	Normal (2)	Basit (1)	Bayağı (1)	Herhangi (1)	12	%4,58	
		İstenmeyen Bir Ders Olarak DKAB	Gereksiz (6) Boş Kutu (1)	Sıkıcı (6) Balon (1)	Boş (3)	İsraf (2)	Önemsiz (1)	Boş Teneke-1	21	%8,02
Olumsuz Yaklaşım (%14,12)		Zarar Veren Bir Ders Olarak DKAB	Yük (2) Eziyet (1) Zorlama (1)	Tarafı (2) Uyuşturucu (1) Propaganda (1)	Diken (1)	Tutarsız (1) Dağınık oda (1) Saçma (1)	Safsata (1) Yetersiz (1)	Baş Belası (1) Yanlış (1)	16	%6,10
		Toplam						262	100	

Ortaöğretim öğrencilerin DKAB dersine yönelik olarak geliştirdikleri metaforlarda olumlu, olumsuz ve netlik taşımayan olmak üzere üç yönelim görülmektedir. Üretilen metaforların %81,3'ü olumlu, %4,58'i netlik taşımayan olarak görülürken, %14,12'si ise olumsuz bir yönelim içermektedir. Olumlu tema altında "Bir İhtiyaç Olarak DKAB" (%24,80), "Bilgi Veren Bir Ders Olarak DKAB" (%17,56), "Yol Gösteren Bir Ders Olarak DKAB" (%12,60), "Bir Değer Olarak DKAB" (%12,98), "Huzur Veren Bir Ders Olarak DKAB" (%8,02), ve "Keyif Veren Bir Ders Olarak DKAB" (%5,34) olmak üzere 6 kategori bulunmaktadır. Bu kategorilere ait katılımcıların dile getirdiği bazı metaforların açıklamaları ve kodları aşağıda gösterilmektedir.

Bir İhtiyaç Olarak DKAB Dersi: "Hayatın gereklerini konu alır." (Ö77E10); "Bana kattıkları hem bu dünyada hem diğer dünyada işime yarar." (Ö85K11); "İnsan doğduktan itibaren kendinden üstün bir varlık arar, eğer bu yolu doğru yoldan farklı şeylerde ararsa karanlıklar içine düşer, bu yüzden din dersi gereklidir." (Ö93K12)

Bilgi Veren Bir Ders Olarak DKAB Dersi: "Dinimiz hakkındaki doğru bilgileri bize öğretir." (Ö118K9); "Dini öğrenmezsek ilerde bi şey bilmeyiz, en iyisi Din dersinden öğrenerek ilerlemek." (Ö49E9); "Fazlasıyla sorumuz ve sorunlarımız oluyor bunları bu derste rahatlıkla soruyoruz." (Ö101E10)

Yol Gösteren Bir Ders Olarak DKAB Dersi: "Çünkü dinimizi öğreniyoruz doğru yolu bulmamız için gerekli." (Ö4E12); "Bana doğru yolu gösteriyor." (Ö28K11); "Bu derste hayatımızı amaçlandırıp ona göre yaşamayı sağlıyoruz." (Ö37E10)

Bir Değer Olarak DKAB Dersi: "Seviyorum bu dersi." (Ö60E9); "Moodumuzu yükseltiyor." (Ö97K10); "Kalbimi ısıtır." (Ö174E9)

Huzur Veren Bir Ders Olarak DKAB Dersi: "Huzur verir." (Ö161E12); "Sadece ders olarak bakmak bence saçma, çünkü bu ders ferahlık hissi veriyor." (Ö159K11); "Diğer dersler gibi beni yormuyor strese üzüntüye sokmuyor, rahatlatıyor." (Ö107K12);

Keyif Veren Bir Ders Olarak DKAB Dersi: "Din dersini dinlemek bana keyif verir." (Ö93E9); "Okulda derslerden baya daralmış ve bunalmışken gerçekten eğlenceli geçiyor." (Ö261E10); "Terapi gibi." (Ö15K11)

Ortaöğretim öğrencileri tarafından DKAB dersine yönelik üretilen metaforlar içerisinde netlik taşımayan yaklaşım içerenler "Sıradan Bir Ders Olarak DKAB" (%4,58) kategorisi altında gösterilmektedir. Bu kategoriye ait bazı metaforların açıklamaları ve kodları şöyledir.

Sıradan Bir Ders Olarak DKAB Dersi: "Normaldir." (Ö83K9); "Bütün dersler aynı." (Ö190E9); "Gayet normal, derse girip çıkıyoruz." (Ö250K12)

Öğrencelerin DKAB dersine ilişkin olarak ürettiği metaforlar içerisinde olumsuz yönelim taşıyanlar "İstenmeyen Bir Ders Olarak DKAB" (%8,01) ve "Zarar Veren Bir Ders Olarak DKAB" (%6,10) olmak üzere iki kategori altında yer almaktadır. Bu kategorilere ait bazı metaforların açıklamaları ve kodları ile aşağıda gösterilmektedir.

İstenmeyen Bir Ders Olarak DKAB: "Herkes aynı dini görüşe sahip/ aynı dine mensup değildir. Bu yüzden hepimizin okulda İslam dininin kurallarını "Din kültürü ve Ahlak Bilgisi" adı altında zorunlu ders olarak alması lüzumsuzdur." (Ö16K12); "İçerisinde yalnızca İslam dinini bulundurmakla birlikte onu bile tam olarak açıklayamamaktadır. Bizim yaşlarımızdaki insanlar, görüşleri ve dinleri yeni yeni keşfediyor olduğundan bize daha fazla seçenek sunması, tüm dinleri tüm yönleriyle eşit bir biçimde tanıtması gerektiğini düşünüyorum. Eğer şu an bulundurduğu çizgisinden çıkıp tarih boyunca gelip geçmiş veya halen süren tüm dinleri bize

anlatırsa gerçek bir Din Kültürü, tüm bu dinleri anlatırken de nötr olup hoşgörüyü, barışı ve saygıyı öğretirse de gerçek bir Ahlak Bilgisi dersi olacağı görüşündeyim.” (Ö70K11); “Herkesin farklı inançları var ve bu dersin olmaması gerektiğini düşünüyorum.” (Ö103E11)

Zarar Veren Bir Ders Olarak DKAB: “Din kişiye özgüdür ve okul gibi resmi bir alanda böyle bir dersi işlemek tacizdir.” (Ö73K11); “Dersin içeriği ve öğretmenin bilinçsizliği yüzünden asla çekilmez.” (Ö128E12); “İnsanlara zorla islam dini dayatılıyor ve farklı görüşü olanlar insan değilmiş gibi davranılıyor. Ben müslüman değilim ve her görüşe saygım var ancak kimsenin benimkine saygısı yok. Resmen görüşüm nedeniyle zorbalığa maruz kalıyorum. Acilen bu saçma dersin zorunluluğu kalkmalı acilen!!!!” (Ö216E11)

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Ortaöğretim seviyesinde öğrenim gören öğrencilerin DKAB öğretmeni ve dersine yönelik metaforik algılarının belirlenmesi amacıyla gerçekleştirilen araştırmada öğrencilerin ürettiği metaforlarda olumlu, olumsuz ve netlik taşımayan olmak üzere üç eğilimin bulunduğu görülmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu DKAB öğretmenine yönelik olumlu metafor (%82,44) üretirken, yaklaşık her 10 öğrenciden birisi (%9,54) netlik taşımayan metafor belirtmiş, kalan kısmı ise (%8,02) olumsuz yönde metafor bildirmiştir. Olumlu olarak üretilen metaforlar içerisinde en sık tekrarlanan metaforlar “Rehber” (%10,68) “İman” (%6,87) ve “Arkadaş” (%4,58) metaforları olurken; olumsuz olarak üretilen metaforlar içerisinde en sık tekrarlananların “Gereksiz” (%1,14), “Zorba” (0,76) ve “Sıkıcı” (0,76) metaforları olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik ürettiği metaforların da büyük bölümünün (%81,3) olumlu olduğu görülmüş; geri kalan kısım içerisinde öğrencilerin bir bölümünün (%4,58) netlik taşımayan, diğer bölümünün ürettiği metaforların (%14,12) ise olumsuz bir yönelim içerdiği belirlenmiştir. DKAB dersine yönelik olarak olumlu yönde üretilen metaforların içerisinde en sık tekrarlananlar “Hayat” (%8,77), “Kitap” (%6,48) ve “Rehber” (%3,81) metaforları olurken; olumsuz yönde üretilen metaforlar içerisinde en çok tekrarlananların “Gereksiz” (%2,29), “Sıkıcı” (%2,29) ve “Boş” (%1,14) metaforları olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin DKAB öğretmenine yönelik olarak ürettiği metaforlardan olumlu yönelim içerenler “Değer Olarak DKAB Öğretmeni” (%23,28), “Yol Gösteren / Yönlendiren Biri Olarak DKAB Öğretmeni” (%20,23), “Bilgi Kaynağı Olarak DKAB Öğretmeni” (%19,46), “Fayda Sağlayıcı Olarak DKAB Öğretmeni” (%15,26), ve “Örnek Olarak DKAB Öğretmeni” (%4,20) kategorileri altında toplanmış; netlik taşımayan yaklaşımda olanlar “Sıradan Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%9,54) kategorisi içerisinde yer almış; olumsuz yönelim içeren metaforlar ise “Zarar Veren Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%4,58) ve “İstenmeyen Birisi Olarak DKAB Öğretmeni” (%3,44) kategorileri içerisinde yer bulmuştur. Öğrencilerin DKAB dersine ilişkin ürettiği metaforlar içerisinde olumlu yönelim taşıyanlar “Bir İhtiyaç Olarak DKAB” (%24,80), “Bilgi Veren Bir Ders Olarak DKAB” (%17,55), “Yol Gösteren Bir Ders Olarak DKAB” (%12,60), “Bir Değer Olarak DKAB” (%12,98), “Huzur Veren Bir Ders Olarak DKAB” (%8,02) ve “Keyif Veren Bir Ders Olarak DKAB” (%5,34) olmak üzere 6 kategori altında toplanmış; netlik taşımayan yaklaşımda olan metaforlar “Sıradan Bir Ders Olarak DKAB” (%4,58) kategorisi içerisinde yer bulmuş; olumsuz yönelim içerenler ise “İstenmeyen Bir Ders Olarak DKAB” (%8,01) ve “Zarar Veren Bir Ders Olarak DKAB” (%6,10) kategorileri altında yer almıştır.

DKAB öğretmenine yönelik üretilen metaforların en fazla “Değer Olarak DKAB Öğretmeni” kategorisi altında toplandığı görülmektedir. Yaklaşık her dört öğrenciden birisinin (%23,28) ürettiği metaforların bulunduğu bu kategori, öğrencilerin DKAB öğretmenine verdikleri değer yansımasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Öğrencilerin “Arkadaş”, “Aile”, “Dost”, “Çiçek”, “Melek”, “Güzellik”, “Altın” ve “Pamuk” gibi metaforlar üretmesi, bu grup öğrencilerin DKAB dersinin hedeflediği kazanımlara ulaşabilmesinde önemli bir göstergedir. Nitekim Kaya tarafından öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının araştırıldığı çalışmada,⁴⁵ DKAB öğretmenini seven öğrencilerin bu derse karşı tutumlarının, DKAB öğretmenini sevmeyen öğrencilerin tutumlarına göre daha olumlu olduğu belirlenmiştir. Bu noktada DKAB öğretmenine yönelik olumlu tutum geliştirilmesi öğrencilerin başarısı ile de ilişkilendirilebilir. Çünkü öğretmene değer veren öğrencilerin öğrenme motivasyonu yükselecek ve böylece DKAB dersinin gerçekleştirmek istediği amaca ulaşılması daha kolay olacaktır.⁴⁶ Öte yandan DKAB dersine ilişkin üretilen metaforların ise en fazla “Bir İhtiyaç Olarak DKAB” kategorisi altında toplandığı görülmektedir. Her dört öğrenciden yaklaşık birisinin (%24,80) DKAB dersi için “Hayat”, “Sohbet”, “Güneş”, “Su”, “Aile”, “Önemli” ve “Oksijen” türünden metafor üretmesi, DKAB ders içeriğinin bu öğrencilerin yaşamları için bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

⁴⁵ Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 / 12-13 (Nisan 2001), 74.

⁴⁶ Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. 280.

Araştırmaya katılan 262 ortaöğretim öğrencisi, DKAB öğretmenine yönelik 111; DKAB dersine yönelik ise toplam 123 farklı metafor üretmiştir. DKAB öğretmeni ve dersine ilişkin üretilen metaforların çok farklı kavramlarla ifade edilmesi, metaforik algıların merkeze alındığı ders ve öğretmen üzerine yapılmış bazı çalışmalarla benzerlik göstermektedir.⁴⁷ Bu durumun nedeni olarak, öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmeniyle hem ilkökul hem ortaokul hem de mevcut buldukları lise seviyesinde çok farklı etkileşimler yaşamış olmaları söylenebilir. Ayrıca öğrencilerin okul dışı yaşamda elde ettiği dine ve dini anlatan insanlara yönelik farklı algılarının da DKAB dersi ve öğretmenine yönelik tutumlarını farklılaştırabileceği belirtilebilir.

Çalışmada elde edilen temalar, ilkökul öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin metaforik algılarını araştıran Taş'ın çalışmasında⁴⁸ belirlenen temalarla kısmen farklılık göstermektedir. Her iki çalışmada da öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmenine yönelik metaforik algılarının büyük çoğunluğu olumlu iken bu oran ortaöğretim öğrencilerinde ilkökul öğrencilerine göre daha düşüktür. Taş'ın çalışmasında ilkökul öğrencilerinin DKAB öğretmenine yönelik ürettiği metaforların %87,18'inin olumlu olduğu görülürken ortaöğretim öğrencilerinde bu oran %80,44 düzeyindedir. İlkokul öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin ürettiği metaforların ise %92,31'i olumlu olurken, bu oran lise öğrencilerinde %81,3 seviyesindedir. Kaya tarafından⁴⁹ ilköğretim seviyesindeki öğrencilerin DKAB dersine karşı ortaöğretim öğrencilerine göre daha olumlu tutumlara sahip olduğu belirlenmiştir. Çalışmanın bu yönüyle Kaya'nın tespit ettiği bulgularla benzerlik arz ettiği söylenebilir. Araştırmada elde edilen bu bulguların nedeni olarak ilkökul öğrencilerinin ilk defa karşılaştığı DKAB dersine karşı olan olumlu tutumlarının yıllar içerisinde dersten bıkkınlığa doğru dönüşmüş olması belirtilebilir. Ayrıca gençlik dönemindeki dine karşı sorgulayıcı bakış açısının⁵⁰ yansımaları da bu sonuçta etkili olabilir. Bununla birlikte DKAB dersi içeriğinin ve öğretmenlerin öğrencilere karşı tutum ve davranışlarının da bu sonuçta etkili olabileceği ifade edilebilir. Çünkü din öğretiminde öğretmenin öğrencilerine karşı takındığı tutum, dersin başarısını doğrudan etkileyebilmektedir.⁵¹ Karateke tarafından imam hatip öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerine yönelik ürettiği metaforların belirlenmesinin amaçlandığı çalışmada⁵² ise öğrencilerin %77,4'ünün meslek dersi öğretmenlerine ilişkin olumlu metaforlar ürettiği belirlenmiştir. Bu bulgu ortaöğretim seviyesindeki öğrencilerin buldukları okullarda hem DKAB hem de meslek dersi öğretmenlerine yönelik birbirine yakın oranlarda olumlu metaforik algılara sahip olduğunu göstermektedir.

Farklı ders ve branş öğretmenleri üzerinde yapılan çalışmalarda da öğrencilerin bu ders ve öğretmenlerine yönelik metaforik algılarının yüksek oranlarda olumlu olduğu görülmektedir. Sosyal ve Afacan tarafından ilköğretim öğrencilerinin Fen ve Teknoloji dersi ve öğretmenine yönelik metaforik algılarının tespit edilesi amacıyla yapılan çalışmada,⁵³ öğrencilerin tamamının hem ders hem de öğretmene yönelik olumlu metaforlar ürettiği belirlenmiştir. Benzer şekilde Namlı vd. tarafından ortaokul öğrencilerinin tamamının Beden Eğitimi dersine yönelik metaforik algılarının da⁵⁴ olumlu olduğu ortaya konulmuştur. Dinçel ve Yılmaz tarafından gerçekleştirilen çalışmada da Türkçe dersi ve öğretmenine yönelik olarak ortaokul öğrencilerinin metaforik algılarında benzer sonuçlar görülmektedir.⁵⁵ Bu çalışmada öğrencilerin tamamının Türkçe öğretmenine yönelik olarak olumlu metafor ürettiği, %90,73'ünün ise Türkçe dersine ilişkin olumlu metafor ürettiği belirlenmiştir. Bu noktada ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine ilişkin %14,12'lik ve DKAB öğretmenine ilişkin ise %8,02'lik bir oranda olumsuz metafor üretmesi farklı branş dersi ve öğretmeniyle karşılaştırıldığında yüksek sayılabilecek bir orandır. Ayrıca bazı öğrencilerin DKAB dersi ve öğretmeni ilgili olarak ürettiği metaforlarda "Zorlama", "Propaganda", "Saçma", "Zorba", "Dert", "Çöp", "Kötü", "Baskıcı", "Diken", "Safsata",

⁴⁷ Taş, "İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları"; Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları"; Fikriye Yaman- Barış Yaman, "Ortaokul Öğrencilerinin Matematik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7 / 6 (Haziran 2020); Sosyal- Afacan, "İlköğretim Öğrencilerinin "Fen ve Teknoloji Dersi" Ve "Fen ve Teknoloji Öğretmeni" Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları"; Namlı vd., "Ortaokul Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine İlişkin Ürettikleri Metaforlar".

⁴⁸ Taş, "İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları".

⁴⁹ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 73.

⁵⁰ Gençlik Döneminde Dine İlişkin Sorgulamalar İçin bk. Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademik / 12* (Aralık 2020); Muhammed Muhdi Gündüz, "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". *Şarkiyat* 12 / 4 (Aralık 2020).

⁵¹ Süleyman Akyürek, "İlk ve Ortaöğretimde Din Eğitimi: Kurumsal Çerçeve", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 98.

⁵² Karateke, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları".

⁵³ Sosyal- Afacan, "İlköğretim Öğrencilerinin "Fen ve Teknoloji Dersi" Ve "Fen ve Teknoloji Öğretmeni" Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları", 287-306.

⁵⁴ Namlı vd., "Ortaokul Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine İlişkin Ürettikleri Metaforlar".

⁵⁵ Dinçel- Yılmaz, "Ortaokul Öğrencilerinin ve Türkçe Öğretmeni Adaylarının "Türkçe Dersi" Ve "Türkçe Öğretmeni" Kavramlarına İlişkin Metaforları".

“Baş Belası” ve “Eziyet” türünden hakarete varan metaforlar üretmesi manidar bir durumdur. DKAB öğretmeni ve dersine yönelik olarak bu tarz metaforların üretilmesi bu öğrencilerin derste hedeflenen kazanımları elde etmesi konusunda önemli bir engeldir. Bu nedenle başta öğretim programları dahil olmak üzere DKAB dersi içeriklerinin ve öğretmenlerin kullandığı yöntem ve tekniklerin gözden geçirilmesi, bu metaforları üreten öğrencilerin DKAB dersinin hedeflediği kazanımları elde etmesine katkı verebileceği söylenebilir. Diğer taraftan yapılması önerilen bu çalışmaların DKAB dersine yönelik olumlu ifadeler kullanan öğrencilerin de bu dersten daha fazla istifade edebilmelerine zemin oluşturacağı belirtilebilir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. "İlk ve Ortaöğretimde Din Eğitimi: Kurumsal Çerçeve", Din Eğitimi El Kitabı, ed. Recai Doğan ve Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Altaş, Nurullah- Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci" Din Eğitimi. ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2017.
- Altaş, Nurullah. "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/ 45 (Nisan 2004), 85-105.
- Aydın, Ensar- Sulak, Süleyman. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının "Değer" Kavramına Yönelik Metafor Algıları". Bartın University Journal of Faculty of Education. 4 (2), (Ekim 2015). 482- 500.
- Aydın, Muhammed Şevki. Din Eğitimi Bilimi Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- B. Miles, Matthew- Huberman, A. Michael. Qualitative Data Analysis. London: Sage Publications, 1994.
- Botha, Elaine. "Why Metaphor Matters in Education". South African journal of Education, 29/4 (2009), 431-444.
- Bruce, Maxwell. "Teacher As Professional' As Metaphor: What It Highlights And What It Hides", Journal Of Philosophy Of Education, 49/1, (2015), 86-106
- Büyüköztürk vd., Şener. Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Cerit, Yusuf "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri". Türk Eğitim Bilimleri Dergisi 6/4 (Aralık 2008), 693-712.
- Çakmak, Fatih. "Öğrencilerin Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinden Beklentileri". Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi 1 / 1 (Ekim 2018), 24-47.
- Dinçel, Betül Keray- Yılmaz, Ahmet. "Ortaokul Öğrencilerinin ve Türkçe Öğretmeni Adaylarının "Türkçe Dersi" Ve "Türkçe Öğretmeni" Kavramlarına İlişkin Metaforları". Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi 22 / 1 (Nisan 2018), 243-276.
- Geçit, Yılmaz- Gençler, Gülşah. "Sınıf Öğretmenliği 1. Sınıf Öğrencilerinin Coğrafya Algılarının Metafor Yoluyla Belirlenmesi (Rize Üniversitesi Örneği)". Marmara Coğrafya Dergisi 0 / 23 (Eylül 2013), 1-19.
- Gezer, Melehat. "Sosyal Bilgiler Eğitimi Alanında Metafor Kullanılan Araştırmaların Tematik İçerik Analizi". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24 (3), (Eylül 2020), 1513-1528.
- Goleman, Danilel. Duygusal Zeka, çev. Banu Seçkin Yüksel, Osman Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Gelişim Özellikleri Doğrultusunda Gençliğin Din Eğitimi". Şarkiyat 12 / 4 (Aralık 2020), 1092-1117.
- İnceoğlu, Metin. Tutum, Algı, İletişim. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Karaca, Yetim- Ada, Sebahat Sibel. "Öğrencilerin Matematik Dersine ve Matematik Öğretmenine Yönelik Algılarının Metaforlar Yardımıyla Belirlenmesi". Kastamonu Eğitim Dergisi 26 / 3 (Mayıs 2018), 789-800.
- Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23 / 3 (Aralık 2019), 1235-1256.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12 / 12-13 (Nisan 2001), 43-78.
- Kılcan, Bahadır. Metafor ve Eğitimde Metaforik Çalışmalar İçin Bir Uygulama Rehberi. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Küsmenoğlu, Sema. Psikolojik Danışma ve Metafor. İstanbul: KDY Yayıncılık, 2021.
- Low, Graham. "Metaphor and Education", The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought ed. Raymond W. Gibbs, Jr., New York: Cambridge University Press, 2008.
- MEB, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı, Ankara, MEB, 2018.
- Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2/2. Erişim 7 Ekim 2021.
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14574.pdf>
- Namlı vd., Aysel. "Ortaokul Öğrencilerinin Beden Eğitimi Dersine İlişkin Ürettikleri Metaforlar". Kastamonu Eğitim Dergisi 25 / 2 (Mart 2017), 479-496.

- Polat, Sait. Kişisel Kimlik Açısından Ölümsüzlük Düşüncesi ve İnsanın Ahlakiliği, Din, Düşünce ve Ahlâk, ed. Bayram Kanarya vd., 2/2, 332-334. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022.
- Saban, Ahmet. "Functions of Metaphor in Teaching and Teacher Education: A Review Essay". Teaching Education, 17/4 (Aralık 2006), 299-315.
- Sayan, Yunus Emre- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinin Öğrenme İklimi Algılarının Akademik Özyeterlik ve Akademik Başarıyla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 24/2 (Aralık 2020), 833-855.
- Sosyal, Davut- Afacan, Özlem. "İlköğretim Öğrencilerinin "Fen ve Teknoloji Dersi" Ve "Fen ve Teknoloji Öğretmeni" Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9 / 19 (Kasım 2013), 287-306.
- Taş, Halil. "İlkokul Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenine İlişkin Metaforları". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23/1 (Haziran 2019), 29-51.
- Tom, Alan R. "Teaching as a Moral Craft: A Metaphor for Teaching and Teacher Education". Curriculum Inquiry, 10/3, (1980),317-323
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, (Erişim 15 Kasım 2021). <https://sozluk.gov.tr>
- Yaman, Fikriye- Yaman, Barış. "Ortaokul Öğrencilerinin Matematik Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 7 / 6 (Haziran 2020), 250,265.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". İlahiyat Akademi / 12 (Aralık 2020), 1-44.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi, 11 (25), (Haziran 2013), 271-301.

ÇIKAR ÇATIŞMASI OLMADIĞINA DAİR YAZAR BEYAN FORMU

ÇIKAR ÇATIŞMASI OLMADIĞINA DAİR YAZAR BEYAN FORMU

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Hüseyin Kasım Koca / Mustafa Mücahit
Finansman / Funding	Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / <i>The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.</i>
Yazar Katkıları / Author Contributions	<p>Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i>: HKK (%60), MM (%40)</p> <p>Veri Toplanması / <i>Data Collection</i>: HKK (%65), MM (%35)</p> <p>Veri Analizi / <i>Data Analysis</i>: HKK (%55), MM (%45)</p> <p>Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i>: HKK (%70), MM (%30)</p> <p>Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i>: HKK (%80), MM (%20)</p>
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / <i>The authors declare that they have no competing interests.</i>

Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın *Gencü'l-Esrâr*'ındaki Cennet Tasviri

The Description of Paradise in Sayyid Muḥammad 'Alī Rıḏā's Genc al-Esrār

Duygu Kayalık Şahin

Dr. Öğr. Üyesi Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatları Anabilim Dalı
Asst. Professor, Bartın University, Faculty of Islamic Sciences
Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature
Bartın, Türkiye
dkyalik@bartin.edu.tr orcid.org/0000-0002-9619-633X

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 13 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 28 May/Mayıs 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 341-363

Cite as/Atıf: Kayalık Şahin, Duygu. "Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın *Gencü'l-Esrâr*'ındaki Cennet Tasviri [The Description of Paradise in Sayyid Muḥammad 'Alī Rıḏā's Genc al-Esrār]." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 341-363.
<https://doi.org/10.18505/cuid.1057306>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Duygu Kayalık Şahin).

The Description of Paradise in Sayyid Muḥammad 'Alī Rıdā's *Genc al-Esrār*

Abstract: In Turkish-Islamic literature, many copyright or translation naşihat-nāma with religious-mystical content have been written. In these works written in verse or prose form, information about the principles of Islamic belief and worship is given; people are advised to be moral, faithful, observant of the orders and prohibitions of religion, prioritizing the ḥadīths of the Prophet, benevolent and tolerant. One of these naşihat-nāmas is *Genc al-Esrār*, in which verses consisting of different verse forms are connected to each other with instrumental couplets. As can be understood from the types and contents of the works he copyrighted, Sayyid Muḥammad 'Alī Rıdā from Ġāziantep, a sufi poet, was affiliated with Shaykh 'Othmān 'Avnī Bābā from 'Urfā, one of the caliphs of the Khālīşiyya branch of the Qādirī sect, and Shaykh Mustafa Bābā from Ġāziantep, who was his caliph. In *Genc al-Esrār*, which was written on 22 Rebiülahir (Rabī II) 1342/December 2, 1923, the concept of heaven was discussed from various aspects. The poet who uses the Esrārī pseudonym in the poem, sometimes by quoting verses and ḥadīths, he used argument and proof to make his word trustworthy, sometimes by embellishing his personal imagination of heaven with the opportunity provided by literary arts, he depicted and narrated the lofty place that the reader would like to reach. After integrating the imagination of the poet with the description, it was narrated, and an effect on the reader was tried to be achieved with the atmosphere created by the story. In these sections, where the narration comes to the fore, Muḥammad 'Alī Rıdā presented the concept of heaven, which he created in his own imagination, by blending it with the Qur'ān and ḥadīth. In our study, it is aimed to reveal in which dimensions and forms the notion of heaven is depicted in *Genc al-Esrār*. For this purpose, first of all, data about the paradise in *Genc al-Esrār* were determined by using the scanning model, which is one of the research methods. All kinds of information, comments, and narratives that can help us to make an inference about Sayyid Muḥammad 'Alī Rıdā's vision and description of heaven has been studied under four headings: "Physical Description of Paradise", "Description of Names, Types and Doors of Paradise", "Description of the Inhabitants of Paradise" and "Mysterious Expression of His Desire to Reach Paradise". This study, which reveals that heaven is handled in detail and artistically in *Genc al-Esrār*, which was written in 1923 by adhering to the tradition of dīvān literature, is important in terms of shedding light on the existence of Islamic literature in the 20th century. As a result of the research, it is seen that Esrārī depicts the physical features of heaven with words, based on the verses and ḥadīth about heaven. Esrārī said that heaven is composed of musq, saffron, qāfūr and 'amber; he stated that there are vineyards and gardens of unmatched beauty in heaven. Describing countless cities that are a thousand times the size of this world and the thousands of doors, tents, pavilions and cells in these cities, the poet wrote that there is a throne in front of the cells in heaven. He also mentioned that there was a mattress on these thrones and that a funnel was sitting on this mattress. After stating that there are milk, honey, wine and kevser rivers in heaven, Muhammad Ali Rıza, who explained the characteristics of these rivers, also described the selsebil spring with kafir and tesnīm drinks. The poet, who physically described the Burāqs in heaven, narrated their behavior. Esrārī also described the birds of paradise with their various characteristics and stated that there are blessings in paradise that no one can imagine. Stating that a large number of houris, each of which will be 16 years old, will be given to the people of heaven, Esrārī has described the houris physically. He also explained in an exaggerated style the attitude and behavior of the houris towards the people of heaven. It is seen that the poet, who also described and narrated the ğilmān and wildāns in heaven, divided the heaven into two as the ordinary ('awām) and elite (khawāş). Esrārī mentioned the names of the gates of heaven as Dār al-Celāl, Dār es-Selām, Dār al-Me'vā, Dār al-Khuld, Dār al-Firdevs, Dār al-Ūarār and Dār al-'Adn and wrote down their physical structures. After stating that Ḥasan, Hüseyn and 'Ömer reside in heaven, Esrārī stated that those who love Abū Bakr will reach paradise. He made physical descriptions of the inhabitants of heaven and explained in detail the transfer of people to paradise who passed the aş-Şırāṭ on the day of judgment. Esrārī stated that on Saturday Adam would have a banquet in the Khuld; on Sunday Süleymān would have a banquet in the Na'īm, on Monday İbrāhīm would have a banquet in the Firdevs; on Tuesday Mūsā would have a banquet in the Me'vā; on Wednesday 'İsā would have a banquet in the 'Adn and on Thursday Prophet Muḥammad would have a banquet in the Vesile. It is seen that Esrārī narrates those who will be honored by ru'yat Allāh in Dār al-Celāl on Friday.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, *Genc al-Esrār*, Sayyid Muḥammad 'Alī Rıdā from Ġāziantep, Paradise, Description.

Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın *Gencü'l-Esrâr*'ındaki Cennet Tasviri

Öz: Türk İslam edebiyatında, dinî-tasavvufi muhtevalı çok sayıda telif veya tercüme nasihatname kaleme alınmıştır. Manzum ya da mensur formda yazılan bu eserlerde İslam inanç ve ibadet esasları hakkında bilgiler verilmiş; insanların ahlaklı, imanlı, dinin emir ve yasaklarına riayet eden, Hz. Peygamber'in hadislerini önceleyen, yardımsever ve hoşgörülü bir birey olmaları öğütlenmiştir. Bu nasihatnamelerden biri farklı nazım şekillerinden oluşan manzumelerin vasıta beyitleriyle birbirine bağlandığı *Gencü'l-Esrâr*'dır. Telif ettiği eserlerin türlerinden ve muhtevalarından anlaşıldığı üzere mutasavvıf bir şair olan Gaziantepli Seyyid Muhammed Ali

Rıza, Kâdirî tarikatının Hâlisiyye kolunun halifelerinden Urfalı Dede Osman Avni Baba’ya ve onun da halifesi olan Gaziantep’li Mustafa Baba’ya intisap etmiştir. 22 Rebiülahir 1342/ 2 Aralık 1923 tarihinde kaleme alınan *Gencü’l-Esrâr*’da, cennet mefhumu çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Eserlerinde Esrârî mahlasını kullanan şair kimi zaman ayet ve hadisleri ıktibas ederek ikna ve delil yöntemiyle sözünü güvenilir kılmış; kimi zaman da edebî sanatların sağladığı imkânla şahsi cennet tasavvurunu süsleyerek okurun vasıl olmayı isteyeceği ulvi mekân olan cenneti tasvir ve tahkiye etmiştir. Şairin oluşturduğu cennet tasavvuru tasvirle bütünleştirildikten sonra hikâyeleştirilmiş, hikâyenin ortaya çıkardığı atmosferle okur üzerinde bir etki sağlanmaya çalışılmıştır. Tahkiyenin ön plana çıktığı bu bölümlerde Muhammed Ali Rıza, kendi muhayyilesinde oluşturduğu cennet kavramını Kur’an’la ve hadisle harmanlayarak sunmuştur. Çalışmamızda, cennet mefhumunun *Gencü’l-Esrâr*’da hangi boyutlarda ve suretlerde tasvir edildiğini ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu amaç doğrultusunda, araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılarak öncelikle *Gencü’l-Esrâr*’daki cennet ile ilgili veriler tespit edilmiştir. Seyyid Muhammed Ali Rıza’nın cennet tasavvuru ve tasvirine işaret eden her türlü bilgi, yorum ve anlatı “*Cennetin Fiziki Tasviri*”, “*Cennet İsimlerinin, Çeşitlerinin ve Kapılarının Tasviri*”, “*Cennet Sakinlerinin Tasviri*” ve “*Esrârî’nin Cennete Kavuşma Arzusunu Dile Getirışı*” olmak üzere dört başlık altında sınıflandırılarak incelenmiştir. 1923 yılında klasik Türk edebiyatı geleneğine bağlı kalarak kaleme alınan *Gencü’l-Esrâr*’da cennetin teferruatlı ve sanatlı bir şekilde ele alındığını ortaya koyan bu çalışma, bu edebî geleneğin 20.yy’daki varlığına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Araştırmanın sonucunda cennetle ilgili ayet ve hadislerden hareketle Esrârî’nin cennetin fiziki özelliklerini kelimelerle resmettiği görülmektedir. Esrârî, cennetin misk, safran, kâfûr ve amberden oluştuğunu; cennette eşsiz güzellikte bağ ve bahçelerin bulunduğunu belirtmiştir. Büyüklüğü bu dünyanın bin katı olan sayısız şehri ve bu şehirlerde bulunan binlerce kapı, çadır, kasır ve hücreyi tasvir eden şair, cennette bulunan hücrelerin önlerinde birer taht bulunduğunu kaleme almıştır. Ayrıca bu tahtların üstünde bir döşegenin bulunduğu ve bu döşegenin üstünde bir hurinin oturduğundan bahsetmiştir. Cennet içerisinde süt, bal, şarap ve Kevser ırmaklarının olduğunu dile getirdikten sonra bu ırmakların özelliklerini anlatan Muhammed Ali Rıza, kâfûr ve tesnîm içecekleri ile selsebil pınarını da tasvir etmiştir. Cennette bulunan Burakları fiziki olarak tasvir eden şair, onların davranışlarını tahkiye etmiştir. Esrârî, cennet kuşlarını da çeşitli özellikleriyle nitelemiş; cennette kimsenin aklına gelmeyecek şekilde nimetlerin bulunduğunu dile getirmiştir. Cennet ehline her biri 16 yaşında olan çok sayıda hurinin verileceğini belirten Esrârî, hurilerin fiziki tasvirleriyle birlikte cennet ehline karşı sergileyecekleri tutum ve davranışlarını da mübalağalı bir üslupla tahkiye etmiştir. Hurilerden sonra cennetteki gılman ve vildanları da tasvir ve tahkiye eden şairin, cenneti avam ve havas olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir. Esrârî cennet kapılarının isimlerini Dârü’l-Celâl, Dârü’s-Selâm, Dârü’l-Me’vâ, Dârü’l-Huld, Dârü’l-Firdevs, Dârü’l-Karâr ve Dârü’l-Adn olarak zikretmiş ve onların fiziki yapılarını da kaleme almıştır. Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Ömer’in cennette ikamet ettiklerini belirttikten sonra Hz. Ebû Bekir’i seven kişilerin cennete vasıl olacaklarını belirten Esrârî, cennet sakinleri ile ilgili fiziki tasvirlerde bulunmuş; mahşer günü sırat köprüsünden geçen kulların cennete intikallerini teferruatlı bir şekilde tahkiye etmiştir. Hz. Âdem’in cumartesi günü Huld içinde; Hz. Süleyman’ın pazar günü Naîm içinde; Hz. İbrahim’in pazartesi günü Firdevs içinde; Hz. Musa’nın salı günü Me’vâ içinde; Hz. İsa’nın çarşamba günü Adn içinde ve Hz. Muhammed’in perşembe günü Vesîle’de cennet ehline bir ziyafet vereceğini belirten Esrârî’nin, cuma günü Dârü’l-Celâl’de ruyetullaha mazhar olunacağını tahkiye ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, *Gencü’l-Esrâr*, Gaziantep’li Seyyid Muhammed Ali Rıza, Cennet, Tasvir.

Giriş

1920’li yıllarda Gaziantep ilinde yaşayan Seyyid Muhammed Ali Rıza, Kâdirî tarikatına mensup bir kurrâ imamdır. Hayatı hakkındaki kısıtlı bilgilere eserlerinden ulaştığımız şair, Kâdirî tarikatının Hâlisiyye kolunun halifelerinden Urfalı Dede Osman Avni Baba’ya ve onun da halifesi olan Gaziantep’li Mustafa Baba’ya intisap etmiştir.¹ *Mevlûd-i Seydî*², *Behiştü’l-Hâzinîn*³, *Hakikatü’l-Envâr*⁴ ve makalemizin konusunu teşkil eden *Gencü’l-Esrâr* olmak üzere dört manzum eser kaleme alan şair, eserlerinde Esrârî ve Seydî mahlaslarını kullanmıştır.

¹ Müellif hakkında detaylı bilgi için bk. Duygu Kayalık Şahin, *Gaziantep’li Seyyid Muhammed Ali Rıza’nın Gencü’l-Esrâr’ı* (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 5-13.

² *Mevlûd-i Seydî*, 401 beyitten oluşan mevlid türündeki eserdir. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Duygu Kayalık Şahin, “Seyyid Muhammed Ali Rıza’nın Mevlid’i”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 539-572.

³ *Behiştü’l-Hâzinîn*, yaklaşık 5700 beyitten oluşan mevlid türündeki eserdir. Bu eser, tarafımızca yayına hazırlanmaktadır.

⁴ *Hakikatü’l-Envâr*, 401 beyitten oluşan manzum ilmihâl türündeki eserdir. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Duygu Kayalık Şahin, “Gaziantep’li Seyyid Muhammed Ali Rıza ve Hakikatü’l-Envâr İsimli Manzum İlmihâli”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 1071-1120.

Gencü'l-Esrâr, insanlara doğru yolu gösterebilmek amacıyla kaleme alınan rehber niteliğindeki nasihatlerden müteşekkil manzum bir eserdir. 22 Rebiülahir 1342/ 2 Aralık 1923⁵ tarihinde kaleme alınan bu eser, Allah'a münacatın, şefaate nail olma isteğinin, cennet-cehennem tasvirlerinin yer aldığı; Allah'ın emir ve yasaklarına uyulmasının, hayırlı ameller işleyen salih bir kul olabilmenin öğütlendiği dinî-tasavvufi bir nasihatnamedir.

Telif tarihine göre Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı sahasında inceleyebileceğimiz *Gencü'l-Esrâr*, Türk İslam edebiyatı geleneğine bağlı kalarak tevhid, münacat ve naat ile başlamıştır. Literatürde yer alan diğer manzum nasihatlerden⁶ nazım şekli yönünden ayrılan eser gazel, kaside, mesnevi ve kıta nazım şeklindeki manzumelerin vasıta beyitleriyle birbirine bağlanmasıyla inşa edilmiştir. *Esrârî* kimisi aruz kimisi de hece vezniyle yazılmış olan manzumelerden oluşan bu eserde, insanlara ebedî saadet mekânı olan cenneti kazanmanın yollarını telkin ederken cennetin güzelliklerinden ve nimetlerinden söz etmiş; cennetin türlerine ve cennetle ödüllendirilecek kişilerin hususiyetlerine dair bilgiler sunmuştur.

Esrârî'nin cenneti ele alışında, tasvirin ve tahkiyenin ön plana çıktığı görülmektedir.⁷ Tasvirî metinler, zihinlerde oluşturdukları renkli imajlarla görüntüye çok yaklaştıklarından inandırma ve etkileme gücü en kuvvetli ifadelerden sayılırlar.⁸ Bu sebeple tasvir ve tahkiye, şairler ve yazarlar tarafından başvurulan başlıca anlatım tekniklerinden olmuştur. Seyyid Muhammed Ali Rıza, İslam dininin kutsal kitabında mevzubahis edilen ve Hz. Muhammed'in hadislerinde de sıklıkla zikredilen cennet kavramını *Gencü'l-Esrâr*'da tasvir etmiştir.

Eski Türklerde *uçmağ*, Hint mitolojisinde *svarga*, Hint Budacılığında *sukhavati*, Eski Mısır inançlarında *aşhlu*, Japon inançlarında *jodo*, Yunanlarda *elysion*, İbrânîlerde *şeo*, İskandinav inançlarında *walhalla*⁹ olarak adlandırılan cennet, farklı dinî inanışlara göre ölümden sonra Tanrı'ya ulaşarak huzur içerisinde yaşanılacak yer olarak tasavvur edilmiştir. Kur'an'da farklı şekillerde 147 defa geçen cennet kelimesi, bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe manasına gelmektedir. Cennet, ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere Kur'an'da, muhtelif hadislerde ve diğer İslâmî eserlerde yer alan isimler içinde en çok kullanılan, içindeki bütün mekân ve imkânları kapsayacak şekilde muhtevası en geniş olan terimdir.¹⁰

Seyyid Muhammed Ali Rıza cenneti tasvir ederken, sufi geleneğin bir takipçisi olarak terğib ve terhibe başvurmuştur. Terğib, etkileyici ifadeler ile herhangi bir şeye özendirmek, darb-ı mesel ve kıssalarla o şeye teşvik etmek, yumuşaklıkla bir alışkanlık kazandırmak anlamlarına; terhib ise, bir kimseyi korkutarak sakındırmak ve bir şeyden kaçınmasını sağlamak anlamına gelmektedir.¹¹ *Esrârî*, cehennem azabının şiddetini ve çeşitlerini dile getirerek inananları iyiliğe teşvik edip kötülüklerden sakındıran öğütler vermiş; cennetin nimetlerinden bahsederek onların cennete ulaşma isteklerini artırmaya çalışmıştır.

Seyyid Muhammed Ali Rıza, cennet mefhumunu ele aldığı bölümlerde iktibas sanatının gücünden yararlanmış; anlatıyı ayet ve hadislerle dayandırarak delillendirici ve ispatlayıcı bir üslup ortaya koymuştur. *Esrârî*'nin ayet ve hadislerle telmihte bulunduğu kimi beyitlerde, müfessirler ve raviler tarafından zikredilmeyen bazı ifade ve yorumları paylaştığı görülmektedir. Şairin bu tutumunu, "*Kur'an-ı Kerim'de ahiret mutluluğu hem maddi hem manevi-ruhi çerçevede tasvir edilmiştir; benzer yaklaşım hadis metinlerinde de görülür. Bu tasvirleri inceleyip anlamayı ve halka aktarmayı amaçlayan bazı âlimler, bunlardan kendi yetenek ve temayülleri doğrultusunda birbirinden farklı, zaman zaman da abartılı sonuçlar çıkarmışlardır.*"¹² ifadeleriyle açıklamak mümkündür. Öyle ki, "*Sufler birçok yöntem*

⁵ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 19.

⁶ Manzum nasihatnameler hakkında detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaplan, "Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 11/1545; Ayşe Parlakkılıç Mucan, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler ve Uralı Yakûb Oğlu Hüseyin'in Miftâh-ı Cennet'i* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷ Tasvir, "Bir şeyin olduğu gibi değil biraz da şairce görüldüğü ve duyulduğu gibi anlatılması"dır. Anlatmak, hikâye etmek manasına gelen tahkiye ise "Anlatıda hareket ve olayların takdimidir. Buna karşılık tasvir nesnelere ve şahısların takdimidir. Tahkiye, yapma sözcelerinden yani fiil cümlelerinden oluşur, buna karşılık tasvir olma sözcelerinden yani isim cümlelerinden oluşur." Sanatkârın, mahareti ve edebiyat bilgisiyle şekillenerek husûle gelen edebî tasvir ise "Nesneyi okuyanın veya dinleyeninin zihninde estetik duygular uyandırarak şekillendirecek tarzda tarif etmektir." bk. Tâhirî'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 149; Safiye Akdeniz, "Tasvirî (Descriptif) Metin Tipleri ve Tanzimat Döneminde Tasvirî Metinlerin Gelişim Çizgisi", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/13 (Ocak 2007), 7; Ahmet Atilla Şentürk, XVI. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002), 21.

⁸ Şentürk, XVI. *Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 21-22.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 98.

¹⁰ Musa Süreyya Şahin, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374.

¹¹ Mehmet Görmez, "Terğib ve Terhib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/508-509.

¹² Bekir Topaloğlu, "Huri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/390.

kullanarak ayetlere yorum getirmişlerdir. Bu yöntemler; lafızların yapı ve kullanımlarından, mefhumu muhaliften, kıssaların sembolik okunmasından, ayetlerin muhatap kitlelerinin farklı olduğundan işaretler çıkarmak, bazen ayetle irtibat kurmadan da doğrudan yorumda bulunmak, şeklinde cereyan etmiştir.”¹³ Ömer Kara’ya göre bazı âlim ve müelliflerin tahkiye ettikleri cennet, Kur’an’ın genel hatlarıyla unsurlarını, muhtevasını belirlediği; sünnetin de biraz daha cazip hale getirdiği ve antropomorfist bir yaklaşımla unsurlarını biraz daha belirginleştirdiği ve diğer kaynakların -hadisi bir basamak daha aşarak- daha antropomorfist ve mübalağacı, hatta bazen Kur’an ve sünnetle bağdaşmayacak bir şekilde hakkında recmen bi’l-ğayb bir takım şeyler söyledikleri ahiret cennetidir.¹⁴ Esrârî’nin cennet tasvirleri incelendiğinde de ayet ve hadislerin yanı sıra bunlarda değinilmeyen bilgilere ve mübalağalı anlatımlara yer verildiği müşahede edilmektedir.

Sufiler, tevellilerine daha edibâne, şairâne, hakimâne bir tavır kazandırarak üsluplarını daha seçkin bir hâle getirmişlerdir.¹⁵ Seyyid Muhammed Ali Rıza da kimi zaman teşbih, telmih, tariz, mübalağa, kinaye, teşhis ve intak gibi edebî sanatlarla edebî tasvire başvurarak cennetle ilgili kavramları açıklamaya ve okurun zihninde bir resim nakşetmeye çalışmış; kimi zaman da cennette yaşanılacak hâdiseleri aliterasyon, asonans, sehl-i mümteni ve cinas gibi unsurlar eşliğinde tahkiye ederek anlatıya hareket, dinamizm ve canlılık kazandırmıştır.

Bu makalede, Esrârî’nin cenneti nasıl ve hangi boyutlarda tasvir ettiği; cenneti hangi perspektiflerden resmettiği ve kaleme aldığı cennet tasvirlerinde hangi üslup özelliklerini benimsediği belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma yöntemlerinden tarama modelini kullanarak *Gencü’l-Esrâr*’da cennetle ilgili tespit ettiğimiz veriler “*Cennetin Fiziki Tasviri*”, “*Cennet İsimlerinin, Çeşitlerinin ve Kapılarının Tasviri*”, “*Cennet Sakinlerinin Tasviri*” ve “*Esrârî’nin Cennete Kavuşma Arazusunu Dile Getirishi*” olmak üzere dört başlıkta incelenmiştir.

1. Cennetin Fiziki Tasviri

Gencü’l-Esrâr’da cennetin yapısı tasvir edilirken, onun güzel kokulu misk, safran, kâfûr ve amberden oluştuğu; cennette sayısız ağacın, bağın, bostanın ve gül bahçesinin bulunduğu; orada yetişen meyvelerin hem çekirdeksiz hem tatlı hem de yumuşak olduğu bildirilmiştir:

Cennetin yapusu miskdir zagferân

Hem kâfûrdan ‘anberdendir bi-ğümân

Hem agaclar çokdur anda bi-şumâr

Bâg u bostân bâgçe vardır gül’izâr

Mîvesi çokdur çekirdekleri yok

*Kaymakdan tatlıdur u hem yumuşak*¹⁶

“Cennet’te öyle bir ağaç vardır ki atlı bir kişi onun gölgesinde yüz sene gider de yine de onu bitiremez.”¹⁷ hadisine telmihen Esrârî, bir kuşun cennette bulunan ağacın gölgesinin çevresini ancak beş yüz yıl uçtuğunda tamamlayabileceğini ifade etmiş; cennette Peygamber’in makamından yere doğru asılan Tûbâ adında ulu bir ağacın var olduğunu ve bu ağacın dünyadaki güneşe benzediğini dile getirmiştir. Aşağıdaki beyitlerde, “Tûbâ, cennetteki bir ağacın adıdır. Cennetteki bütün evler onun dallarından

¹³ Ahmet Gül, “Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sûfi Te’vilde Anlam Genişlemesi, Cennet ve Nâr (Cehennem) Örneği”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Ağustos 2020), 507. Ayrıca bu konu hakkında bk. Mahmut Ay, “İşârî Tefsîrde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Eylül 2012), 59-110.

¹⁴ Ömer Kara, “Kur’ân’da Âdem Cenneti”, *Ekev Akademik Dergisi* 1/3 (1998), 77.

¹⁵ Gül, “Yorumun Literal Anlamını Aşması”, 508.

¹⁶ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 181.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Bedü’l-Halk”, 8; “Tefsîru Sûre”, 56; “Rikâk”, 51; Müslim b. el-Haccâc, Ebü’l-Hüseyn, *el-Câmi’u’s-Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsî’l-Arabiyyi, ty.), “Cennet”, 6-8; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed ibn İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1975), “Cennet”, 1; “Tefsîru Sûre”, 56; İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh (Riyad: Darussalam, 1991), “Zühd”, 39; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru’l Müğnî li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 2000), “Rikâk”, 114.

yapılmış, dalları evlerin üzerine sarkmıştır.”¹⁸ hadisine telmihte bulunan şair, mezkûr ağacın her bir dalının cennetteki evlere ve cennet ehlinin tahtlarına uzandığını belirtmiştir:

*En ednâ ağaca gölgesi hemân
Kuş uçarsa beş yüz yıllık bi-gümân*

*Dahi tûbâ ağacı vardır ulu
Gögi âfâk toli yere asilu*

*Mustafâ'nın makâmındadır gögi
Anın misli dünyâda güneş gibi*

*Her mü'minin evlerinde talı var
Âm u hâsın tahtlarında kolı var*¹⁹

Esrârî, “Üzerinde mercandan bir şehir kurulmuştur. Onun altın ve gümüşten yetmiş bin kapısı bulunur.”²⁰; “Cennette altından bir direk ve üzerinde zebercedden şehirler vardır ki onlar cennete yıldızlar gibi ışık verirler.”²¹; “Ve nakildür ki peygamber ‘aleyhi’s-selâm eyitdi: Uçmakta bir iklim gördüm ve ol iklimde yidi yüz bin şehir gördüm. Ve her şehirde yidi yüz bin sarây gördüm. Ve her sarâyda yidi yüz bin avlu gördüm. Ve her avluda yidi yüz bin hücre gördüm. Ve her hücrede yidi yüz bin daraca gördüm. Ve her daracada yidi yüz bin döşek gördüm. Ve her döşegün üstünde yidi yüz hûri kızların gördüm.”²² ve “Cennetin içinde inciden bir saray vardır. O sarayın içinde kırmızı yakuttan yetmiş konak vardır. Her konağın içinde yeşil zebercedden yetmiş ev vardır. Her evin içinde yetmiş taht, her taht üzerinde de her renkten yetmiş yatak vardır. Her evin içinde yetmiş sofrâ, her sofranın üzerinde de yetmiş çeşit yemek vardır. Keza her evin içinde yetmiş adet hizmetçi vardır.”²³ hadislerine telmihte bulunarak cennette, büyüklüğü bu dünyanın bin katı olan sayısız şehrin bulunduğunu bildirmiştir. Mezkûr şehirlerin tasvirine her bir şehrin yüz bin kapısı ve her bir kapının önünde de bağın ve bahçenin bulunduğunu dile getirerek devam eden şair, bu bağların önünde çadırların ve kasırların mevcut olduğunu; bu kasırların her birinde yetmişer hücrenin yer aldığını ifade etmiştir:

*Cennet içre çok şehirler bi-şumâr
Büyüklüğü bin kez bu dünyâ kadar*

*Her şehrin yüz bin kapısı var-durur
Her kapunun önü bâğçe bâğ-durur*

*Bâğ önünde çadır ile var kasır
Her kasırda yetmişer hücre hâzır*

*Her hücrenin vardır yüz bin kapusu
Altın ile gümüşdendir yapusu*²⁴

Ayrıca her bir hücrenin altın ve gümüşten yapılmış yüz bin kapısının bulunduğu; her hücrenin önünde nurdan yapılmış bir taht olduğu; o tahtın üstüne yetmiş döşegün serildiği ve her döşekte de temiz bir hurinin bulunduğu²⁵ ifade edilmiştir:

¹⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Sıfatü'l-cenne*, nşr. Ali Rızâ Abdullah (Beirut-Dımaşk 1407/1987), 3/249.

¹⁹ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 182.

²⁰ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, *Râmûz el-Ehâdis*, çev. Arif Pamuk- Naim Erdoğan (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2012), 2/326 (No. 4).

²¹ Gümüşhânevi, *Râmûz el-Ehâdis*, 1/125 (No. 6)

²² Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 458.

²³ el-Kurtubî, *et-Tezkire bi Ahvâli'l-mevtâ ve Umûri'l-âhire*, nşr. Ebû Süfyan Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî (Medine: y.y., 1997), 1/323.

²⁴ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 180-181.

²⁵ Benzer ifadeler *Müzekki'n Nüfus*'ta da geçmektedir. bk. Eşrefoğlu Rumi, *Müzekki'n-Nüfus*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: İpek Yayınları, 2015), 196.

*Her hücrenin önünde bir taht olur
Kapası nûr yapısı nûr tahtı nûr*

*Taht üstünde yetmiş döşek ey ‘azîz
Her döşekte bir hûrî vardır temîz²⁶*

Esrârî, cennetin fiziki tasvirinde “Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır.”²⁷ ayetine telmihte bulunarak süt, bal, şarap ve kevser ırmaklarından bahsetmiştir. Şair, bu ırmakların durmadan aktıklarını; bu ırmaklardan içenlerin safa ve ferahlık bulduklarını ve kardan soğuk, şekerden leziz olarak tasvir ettiği Kevser Irmağı’nın Hz. Muhammed’e mahsus olduğunu kaleme almıştır:

*Köşkerinin altından aka ırmak
Dâ’im akar yokdur anlara turmak*

*Kimi süddir kimi ‘asel musaffâ
İçenlere viriserdir hoş safâ*

*Mâ’-i lezizdir ol ferah verici
Hamurdur hem biri degildir süci*

*Mâ’-i Kevser akar hassa-i Resûl
Kardan soguk şekerden lezizdir ol²⁸*

İslam inancına göre ahirette, peygamberlerin ümmetleriyle başında toplanacakları havuzlar vardır. Her nebiye ait bir havuz bulunmaktadır. Hz. Muhammed’in havuzu, Kevser’dir. Kur’an’da da zikri geçen Kevser’e, “Hz. Peygamber’e cennette bahşedilen nehir” anlamı da verilmektedir.²⁹ Esrârî, Hz. Muhammed’in makamının havz-ı Kevser olduğunu, nefsine hâkim olanın o havuzdan su içeceğini aşağıdaki beyitte dile getirmiştir:

*Makâm-ı Mahmûd anın havz-ı Kevser
Ana istimsâk iden olur seyrâb³⁰*

Cennet sularını da zikreden Esrârî, kâfûru³¹ takva sahiplerinin, tesnîmi³² Allah’a yakın olanların içtikleri bir içecek şeklinde niteler. Ayrıca, “Orada kendilerine, katkısı zencefil olan içeceklerle dolu bir kâseden içirilir. Orada bir pınar ki ona selsebil adı verilir.”³³ ayetlerine telmihle selsebil isimli bir şarabın aktığını ve zencebil isimli bir pınarın bulunduğunu belirtir:

*Kâfûr akar andan ebrârlar içer
Tesnîm akar andan akrâblar içer*

*Rahîk akar hem akardır selsebil
Hem de bir pınar var adı zencebil³⁴*

Cennet içerisinde bulunan Burakların deve ve at gibi olduklarını, bunların iki kanadının bulunduğunu belirten Esrârî, cennet ehli birinin ona binmek istediğinde onun hemen eğilerek kişinin binmesini sağladığını beyan etmiştir:

²⁶ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 181.

²⁷ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Muhammed 47/15.

²⁸ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 179.

²⁹ Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/546-549.

³⁰ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 60.

³¹ “İyiler ise, katkısı kâfur olan içecekler dolu bir kadehten içerler.” el-İnsân 76/5.

³² “O içeceğin katkısı tesnimdir. Bir pınar ki, Allah’a yakın olanlar ondan içerler.” el-Mutaffifin 83/27-28.

³³ el-İnsân 76/17-18.

³⁴ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 179.

*Hem Burâklar vardır deve gibi at
Her Burâk'da olur ikişer kanad*

*Her mü'minler düşse binmek kasdına
Egilür ol mü'min biner üstüne³⁵*

Aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere Esrârî, cennette Buraklarla birlikte sayısız kuşun bulunduğunu, bu kuşların müminlerin yanına gelip onlara, “Ben cennet bağlarında beslendim, cennetin sayısız nimetlerinden yiyip etlendim, benim etim çok lezzetlidir.” dediğini kaleme almıştır. Bu beyitlerdeki ifadelerini delillendirmek ve desteklemek amacıyla Vâkıa suresinin 21. ayetini de iktibas eden müellifin, “*Kuşun etinden yemek o kimsenin hatırına gelir ve bunun üzerine hemen çeşitli et yemekleri halinde onun önüne varır. Cennet ehli ondan istediği kadar yer. Doyduğu zaman, kuşun kemikleri toplanır. Sonra uçar, dilediği gibi cennette otlamaya başlar.*”³⁶ hadisine telmihte bulunduğunu görmekteyiz:

*Dahi kuşlar vardır anda bî-şumâr
Gelüp mü'minlerin yanına konar*

*Diyeler cennet bâğında beslendim
Dürlü mîvelerden yeyüp etlendim*

*Gâyet hoşdur lahmım benim ey şehâ
Mü'minleri getürelim iştihâ*

*Mesân içre buyurdu Hak mü'minün
Çün ve lahmi tayrin mimâmâ yeştêhûn³⁷*

*Hâtırına gele mü'minin hemân
Ol kuşları yemek ister ol zamân*

*Hâzır pişmiş nûr tabak içre gele
Etin yeye kemikleri kuş ola³⁸*

Cennet yiyecek, içecek, köşk, hizmetçi ve eş gibi çeşitli nimetlerin müminlere bahşedileceği mekândır. “Orada (cennette), hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir beşerin hatırına dahi gelmeyen şeyler (nimetler) vardır.”³⁹ hadisinde cennet nimetlerinin çeşitliliğinden ve bilinen bütün nimetlere üstünlüğünden bahsedilmektedir. Esrârî, kendisini dinleyen ihvana seslenerek cennet içerisinde sayısız nimet olduğunu belirtmiş; insanların bu nimetlerin farkında olmalarını ve bu farkındalıkla hayırlı ameller işleyip ahiretteki makamlarını inşa etmelerini tavsiye etmiştir:

*Uşda cennet içre ni'met bî-şumâr
'Aceb yerin tamu mıdır ya uçmak⁴⁰*

Cennette her mümine verileceği açıkça belirtilen şeylerden biri hurilerdir. Beyaz olmak ve beyazlaşmak manasına gelen hur kelimesinin Türkçedeki huri şekli, cennet kadınlarını ifade etmektedir.⁴¹ Kur'an'daki pek çok ayette hurilerle ilgili tasvirler

³⁵ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 179.

³⁶ Kurtubî, *et-Tezkire*, 1/58.

³⁷ “ve arzu ettikleri kuş etlerini” el-Vâkıa 56/21.

³⁸ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 180.

³⁹ Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 8 (No. 3244).

⁴⁰ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 103.

⁴¹ Topaloğlu, “Huri”, 387.

yapılmıştır.⁴² Hurilerin sayısı hakkında, kesin hüküm bulunmamaktadır.⁴³ Cennetteki hurilerin yaşının tamı tamına 16 olduğunu kesin bir hükümle ifade eden Esrârî, cennet ehlinin en ednâsına çeşitli köşkler, saraylar ve çadırlarla birlikte yetmiş iki huri verileceğini belirtmiştir. Tahkiyevî bir üslupla, cennet sakinlerinin içlerinde huri bulunan mezkûr köşklere yerleştirilirken hurilerin haberdar olup onları karşılayacağı ve onlara tebessüm edeceği; hurinin bir gülümsemesiyle cennetin baştan başa nur ile dolacağı; hurilerin ay gibi olacağı ve huriye sahip olan kişinin zengin olacağı mübalağa ile anlatılmıştır:

Hûrî yaşı dahi on altı olur

Bundan aslâ ne artar ne eksilür⁴⁴

En ednâya yetmiş iki hûrî var

Nice kasır gurfe çadırlar envâr⁴⁵

Köşk içinde hûrîye ide haber

Deyeler ey hâtûn sana müjdeler

Geldi uş helâliniz olun revân

Karşu varın siz de anlara hemân

Ol hûrî çün bir tebessüm eyleye

Ser-te-ser cenneti pür-nûr eyleye

Her hûrîler zînetlüdür hemçü ay

Anı alan yohsul olmaz olur bay⁴⁶

Anlatma ve gösterme tekniğiyle hurilerin, kahramanı olacağı çeşitli sahneleri kaleme alan Esrârî'nin başvurduğu tasvir ve tahkiye öğelerinin *Muhammediyye*'dekilerle paralel olduğu görülmektedir.⁴⁷ Hurilerin tasvir edildiği aşağıdaki beyitlerde verilen bilgiler, ayetlerde ve hadislerde bulunmamaktadır. Esrârî'nin tasvirlerine göre; her hurinin saçları yetmiş bin bölükten oluşmakta, kimi huri saçını örmekte kimi sallamaktadır. Her hurinin hizmetine yetmiş bin hademe bakmaktadır. Huriler, müminler cennete geldiğinde onları hoş sesleri ile karşılayıp hasretle kucaklayacak, bağ ile yağın birbiriyle karışması gibi onlarla kaynaşacaktır:

Her hûrînin saçı yetmiş bin bölük

Kimi saçın salar kimisi örük

Yetmiş bin hûrî hademe cümlesi

Hizmet kılur ol hâtûna cümlesi

Eteğini saçlarını getirür

Getürmese çünkü yerde sürinür

Karşu gele mü'minlere nâz ile

Merhabâ dir hûb latîf âvâz ile

⁴² bk. ed-Duhân 44/54; et-Tûr 52/20; Sâd 38/52; el-Vâkıa 56/37; en-Nebe 78/33;er-Rahmân 55/56, 74; es-Sâffât 37/48.

⁴³ Hurilerin yaşı hakkında farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bu konu hakkında bk. Mukadder Arif Yüksel, "Kur'ân'da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2019), 103-122.

⁴⁴ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 172.

⁴⁵ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 180.

⁴⁶ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 174-175.

⁴⁷ bk. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye*, nşr. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 711-717.

*Güle güle koçuşa mü'minleri
Kol kola sarılıp hoş her biri*

*İki hasret birbiriyle kavuşa
Bal ile yağ birbiriyle karışa*

Bu kaynaşma esnasında cennet, bir derya gibi coşacak ve raks edecektir. Huri ile müminin birleşmesinden sonra cennet ehli kendisini bir şah gibi hissedecek, gusül yerine harîr peştamallere sarılacaktır. Halbuki müminin karşılaştığı ve birlikte olduğu bu ilk huridir; daha sırada yetmiş bin huri bulunmaktadır:

*Raksa gire 'arş-ı a'lâ oynaya
Cûşa gele sanki deryâ kaynaya*

*Cem' olalar erler ile ol hûrî
Yüz er kuvvetince ola her biri*

*Gusul yerine der gele hoş latîf
Harîr peştimâller gele key zarîf*

*Ol mü'min sanuban bir şâh olmuşam
Bunca nücûm içre bir mâh olmuşam*

*Hâlbuki bir hûrîye mâlik henüz
Yetmiş bin dahi vardır gâyet temiz*

*Cümle hûrî ile bula vuslatı
Câvidânî bula 'izz ü rifatı⁴⁸*

Cennet hayatının dünyadaki insani duygular paralelinde kurulacağına ve aile mutluluğunun orada da süreceğine işaret ederek mümin olan aile fertlerinin cennette birlikte bulunacaklarını haber veren ayetler bulunmaktadır.⁴⁹ Esrâr de mümin eşlerin cennette buluşacaklarını ve dünyadaki eşin, hurilerin güzelliğinin yüz katına sahip olacağını kaleme almıştır:

*Sonra ol dünyâda helâli olan
Tecellî eyleye dir ki yâ civân*

*Unutdın mı eski dostını ey yâr
Bunca zamân olmuş idin intizâr*

*Sunar eliyle çıkarır köşkine
Dürlü 'izzet ikrâm ider mü'mine*

*Her hûrînin hüsnî ola izdiyâd
Olalar birbirinden ahsen-sifât*

Bu hâtânun hüsnî anın yüz katı

⁴⁸ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 175-177.

⁴⁹ er-Ra'd 13/23; Yâsîn 36/56; el-Mü'min 40/8; ez-Zuhruf 43/70. bk. Topaloğlu, "Huri", 388.

Cümlesinden a'lâ 'izz ü rifati

Esrârî, eşlerin yaşadığı köşkün yeşil inciden bir kubbeye sahip olduğunu; hademelerin devamlı hizmette bulunarak yiyecek ve içecek dağıttıklarını; bir süre sonra hurilerin gelerek bir düğün tertip ettiklerini ve saz söz eşliğinde eğlendiklerini tahkiye etmiştir:

*Yeşil incü kubbesi var tahtı var
Anda ku'ûd iden olur bahtiyâr*

*Hademeler getüre dürlü ta'âm
Hem şarâbı tağıdalar bi't-tamâm*

*Serâ-perde kurıla pes nâgehân
Anda dahi bir şugul ola hemân*

*Sonra ol cümle hûriler geeler
Bir zamân anda düğün eyleyeler*

*Birbiriyle iştîyâklar sorıla
Hâsıl ola her murâdılar görüle*

*Tûbâ ağacından hulle yağdıra
İkişer kat cümlesine geydire*

*Nâz ile âgâz ile hem sâz ile
Medh ideler mü'mini i'zâz ile*

*Agaclarda dürlü çengi çalınur
Cümle halkın andan 'aklı alınur⁵⁰*

Teşbih, istiare, teşhis ve intak gibi çeşitli edebî sanatlar vasıtasıyla hurilerin şeklen tasvirini yapan Esrârî, çeşitli ayet ve hadislere de telmihte bulunmuştur.⁵¹ Şair, hurileri gün yüzünden parlak, gözleri siyah nurdan, uzun boylu, güzel huylu, ay sıfatlı şeklinde resmetmektedir:

*Her hûriler yetmişer ton giyeler
Zî-sa'âdet bizi koçan diyeler*

*Gün yüzünden aru ola yüzleri
Siyâh nûrdan olırsardır gözleri*

Boyu uzun hûyü gögçek mâh-rû

⁵⁰ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 177-178.

⁵¹ bk. "İşte böyle. Ayrıca onları iri siyah gözlü hurilerle evlendirmişizdir." ed-Duhân 44/54; "Onlara, 'Dünya'da yapmakta olduklarınızın karşılığında, sıra sıra dizilmiş koltuklara dayanarak afiyetle yiyin için' denir. Biz, onlara, iri gözlü güzel hurileri eş olarak vermişizdir." et-Tûr 52/19-20; "Onlar için saklı inciler gibi, iri gözlü huriler de vardır. (Bütün bunlar) işledikleri amellere karşılık bir mükâfat olarak (verilir.) Orada ne boş bir söz, ne de günaha sokan bir şey iştirler. Sadece 'selam!, selam!' sözünü iştirler. Ahiret mutluluğuna erenler, ne mutlu kimselerdir! (Onlar), dikensiz sidir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir su başında, tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerindedirler. Biz onları (hurileri) yepyeni bir yaratılıştan yarattık. Onları ahiret mutluluğuna erenler için, hep bir yaşta eşlerini çok seven gösterişli bakireler yaptık." el-Vâkıa 56/22-38 ve "Huriler yetmiş hulle giydikleri halde, birbirlerini örtüp gizlemeler, öyle ki bacaklarındaki ilikleri görünür." Buhârî, "Bedü'l-halk", 8; Müslim, "Cennet", 14; Tirmizî, "Kıyamet", 60.

*Korkar anda gâyet latîf müşk-bû*⁵²

Hurilerin güzel koktuklarını; saçlarını beyaz gerdanlarına doğru uzattıklarını yahut da saçlarını örerek dolaştıklarını; nağme eşliğinde dans ettiklerini; ak gerdanlarında yediklerinin görüldüğünü; kendilerine herkesi hayran bıraktıklarını ve her birleşmeden sonra yine bakire olduklarını kaleme alan Esrârî, bu bilgilere ek olarak hurilerin güzelliklerinin her geçen gün arttığını ifade etmiştir:

Saçları dökeler beyâz gerdâna

Yetmiş bin örükdür salar her yana

Kimiler urmadan saçın sallaya

Nağme ile belini ırgalaya

Topuklarından aşağı sürinür

Ag gerdânda her ne yese görünür

Bir bakışda mü'mini hayrân ide

Sûfi görse virdini nisyân ide

Her cimâ'da yine olur bâkire

Egine geymiş libâs-ı fâhire

Günden güne hüsnî arta anların

*Gevdeleri latîf nûr ol cânların*⁵³

“Hizmetlerine verilmiş, kabuğunda saklı inci gibi gençler etraflarında dönüp dolaşırlar.”⁵⁴ ayetinde geçen gılman, cennette hizmet etmeleri amacıyla müminlere verilen gençlerdir. Esrârî, insanların hizmetinde yetmişer bin hademe ve seksen bin vildan verileceğini dile getirdikten sonra, “Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar.”⁵⁵ ve “Çevrelerinde, gördüğünde saçılmış inciler sanacağıın, hep aynı gençlik ve güzellikte kalacak hizmetçiler dolaşır.”⁵⁶ ayetlerine telmihle eşsiz güzellikteki bu hademeler tasvir etmektedir.⁵⁷ Esrârî'nin beyanına göre cennetteki her kişiye hepsi birbirinden güzel yetmişer bin hademe verilecek; bu hademeler serçe parmaklarını güneşe gösterdikleri zaman onların güzelliğinden güneşin nuru sönecektir. Okura seslenerek bu hizmetkârların güzelliğinin tahayyül edilmesini isteyen Ali Rıza, bu hademelerin kiminin yemek kiminin şarap dağıttığını da dile getirmiştir:

Tîz buyura karşı vara hademe

*Yetmişer bin varalar her âdeme*⁵⁸

Her hûrînin hizmetinde bî-şumâr

Hademe var birbirinden hûb-nigâr

Ol hademe sırça parmağın hemân

Göstereydi zahmî vakt-i nâgehân

⁵² Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 178.

⁵³ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 178-179.

⁵⁴ et-Tûr 52/24.

⁵⁵ el-Vâkıa 56/17-21.

⁵⁶ el-İnsân 76/19.

⁵⁷ Vildan ve gılman terimleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Emrullah Fatış, “Huri, Gılman ve Vildanların Kimliği Problemi”, *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 121-139.

⁵⁸ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 175.

O güneşin mahv iderdi nûrını
Kalan hüsnin sen kıyâs it varını

Çün hademe kimi tagıdır ta’âm
Kimi sâkı şarâb tagıdır tamâm⁵⁹

Bin yıllık yer verilür her mü’mine
Dahi nice gilmân u vildân yine

Seksen bin vildân virilir her kula
El bağlayup karşuda divân tura⁶⁰

Kur’an’da, müminlerin cennette giyecekleri elbiselerden ve cennette bulunan kumaşlardan bahsedilmiştir.⁶¹ Bu kumaşlar, harîr, sündüs ve istebrak olmak üzere üç türdür. Müfessirler harîrin ipek, sündüsün ince ipek ve istebrakın kalın ipek manasına geldiğini beyan etmişlerdir.⁶² Allah’ın, kullarına türlü nimetler bahşettiğini dile getiren Esrârî, kimi kulunu cennete duhul ederek ona sündüs kumaştan bir döşek hazırladığını belirtmiştir:

Kiminin yerini cennet eyledi
Döşedi altına sündüsden efrâs⁶³

Belden aşağı ve belden yukarı olmak üzere rida gibi iki parçadan oluşan astarlı elbiseye hulle denilmektedir. Kültür ve edebiyatımızda daha çok cennet elbisesi olarak bilinen hulle, cennette hurilerin giydiği elbisedir.⁶⁴ Ebû Bekir’i, İslam’ın tacı olarak tasvir eden Esrârî, âdil oluşuyla tanınan Hz. Ömer’i de İslam dininin cennet elbisesi olan hulle olarak nitelemiştir:

İslâmın tâcıdır Ebû Bekir uş
Hulledir İslâm’a Fârûku’l-kibâr⁶⁵

Esrârî, Hz. Peygamber’in “Cennette bir çarşı vardır. Ancak orada ne alış, ne de satış vardır. Sadece erkek ve kadın sûretleri vardır. Erkek bunlardan bir suret arzu ederse o sûrete girer.”⁶⁶ sözleriyle vafsettiği bir çarşayı söz sanatlarıyla süsleyerek aşağıdaki beyitlerde tasvir etmiştir:

Cennet içre vardır bir ulu çarşu
Sekiz cennet cümlesi ana karşı

Anda vardır dürlü sıfat bî-şumâr
Girmek isteyenler sagîr u kibâr

Kanğı sûret dilerse ana girer
Mukarrebler ne diler ise irer

Nidâ ide mü’minin bir dânesi

⁵⁹ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 176.

⁶⁰ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 180.

⁶¹ el-İnsân 76/21; el-Kehf 18/31; el-Hacc 22/23; Fâtır 35/33.

⁶² et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiü’l-Beyân an Te’vili âyi’l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesu’r-Risâle, 2000), 8/243; 13/135; 14/220; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 8/5508-9.

⁶³ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 92.

⁶⁴ Nihat Öztoprak, “Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (2010) 133.

⁶⁵ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 88.

⁶⁶ Tirmizî, “Cennet”, 15.

Da'vet itmek isteye cümle nâsi

Hak Te'âlâ izin virüp toylaya

*Cümle halkı ni'met ile doylaya*⁶⁷

2. Cennet İsimlerinin, Çeşitlerinin ve Kapılarının Tasviri

Cennete giren müminlerin, mükâfat derecelerine göre sınıflandırılacakları ve kimi rivayete göre yedi kimi rivayete göre sekiz olduğu ifade edilen cennetlere yerleştirilecekleri bilinmektedir. Cennet hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında, bu çeşitlerin aynı zamanda cennetin isimlerini ve tabakalarını da kapsayacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki, Firdevs, Mevâ, Naîm ve Adn kelimeleri hem cennet isimleri hem cennet çeşitleri hem de cennet tabakaları olarak kaynaklarda zikredilmiştir. Cennetin çeşitleri ve sayıları hakkında kesin bir hüküm ise bulunmamaktadır.⁶⁸

Cennetin avam ve has olmak üzere iki türlü olduğunu beyan eden Esrârî, avam cennetinde dünyadaki gibi şehvetin olduğunu; has cennetinde ise Allah'a kavuşarak onu görmenin gerçekleşeceğini dile getirmiştir:

Cennet iki dürlüdür biri 'avâm

Biri hâsdır dâhilün kadri bâlâ

'Avâmda şehvet olur dünyâ gibi

*Hâsda pes rû'yet-likâ hem visâlâ*⁶⁹

Yukarıdaki beyitlerde ifade edilen avam ve has/havas cennetler şeklindeki ikili tasnifin kaynağının “Rabbînin huzurunda (hesap vermek üzere) duracağından korkan kimseye iki cennet vardır.”⁷⁰ şeklindeki ayet olması muhtemeldir. Ayette geçen bu iki cennet tabiri ile ne kastedildiği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.⁷¹

Cennetin yukarıdaki mısralarda avam ve has olarak ikiye ayrılmasının sufi bir şair olan Esrârî'nin tasavvuf anlayışıyla da alakalı olması muhtemeldir. Öyle ki “*Tasavvufî anlayışta müslümanlar avam ve havas şeklinde iki kategoriye ayrılır...Havas nâfile ibadetlere büyük önem vermesi, haram ve mekruh olan şeylerden titizlikle kaçınması, dinî hayatı en mükemmel şekliyle yaşamaya çalışması sonucunda birtakım özel bilgilere ve hallere sahip olarak avamdan ayrılır.*”⁷² Esrârî'ye göre avam ve havas zümreler kendilerine göre hazırlanmış cennetle mükâfatlandırılacaktır.

Kur'an'da cennete girilecek kapılardan “*Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır.*”⁷³ ve “*Kapıları kendilerine açılmış olarak Adn cennetleri vardır.*”⁷⁴ ayetleriyle bahsedilmiştir. Bu ayetlerde, cennetin kapılarının sayısına yönelik bir bilgi verilmemektedir. Hz. Muhammed'in “*Cennette sekiz kapı vardır.*”⁷⁵ hadisinde ise cennet kapılarının sayısından sekiz olarak bahsedildiği görülmektedir. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği, “*Çok namaz kılanlardan olan Salat (namaz) kapısından çağrılır. Cihad ehlinde olan kimse Cihad kapısından çağrılır. Oruç tutan kimse de Reyân (su içip kanan) kapısından çağrılır. Sadaka sahiplerinden olan kimse de Sadaka kapısından çağrılır.*”⁷⁶ hadisinde sekiz kapıdan dördünün isimlerinin zikredildiği ve bu kapılardan kimlerin gireceklerine dair bilginin verildiği görülmektedir. *Gencü'l-Esrâr*'da bu hadisteki isimlendirmelerden farklı olarak cennet kapılarından bahsedildiği görülmektedir. Esrârî, avam cennetinin sekiz kapısı olduğunu bildirmiştir. Lakin metinde zikredilen bu sekiz kapının ismi yukarıda zikrettiğimiz hadiste yer alan

⁶⁷ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 183.

⁶⁸ Bu konu hakkında bk. Sıtkı Nazık, *Klasik Türk Şiirinde Cennet ve Cehennem* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 50-59; Selman Okumuş, *Kur'an'da Cennet Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 60-89; Mustafa Çiçek, *İslam Kelamında Cennet ve Cehennem* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 14-18.

⁶⁹ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 119.

⁷⁰ er-Rahmân 55/46.

⁷¹ Bu görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3316-3317.

⁷² Süleyman Uludağ, “Havas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/517. Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Avam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/105-106.

⁷³ ez-Zümer 39/73.

⁷⁴ Sâd 38/50.

⁷⁵ Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 66.

⁷⁶ Buhârî, “Savm”, 4; Müslim, “Zekat”, 86

kapı isimleri ile örtüşmemektedir. Şairin, İbn Abbas’tan rivayet edilen, “*Cennetin yedi tabakası vardır. Bunlar, Firdevs, Adn Cenneti, Naîm Cenneti, Dârü’l-Huld, Me’vâ Cenneti, Dârü’s-Selâm ve İlliyyûn’dur. Bu tabakalardan her birinde, müminlerin yaptıkları iyi işler karşılığında girecekleri veya yükselecekleri derece veya mertebeler vardır.*”⁷⁷ hadisinde geçen cennetin tabakalarını/çeşitlerini ifade eden isimleri, cennet kapılarının isimleri olarak kullandığı görülmektedir:

‘Âm cennetin sekizdir çün kapısı
Biri ak incüdür Dârü’l-Celâl’â

İkinci kızıl yâkût Darü’s-Selâm
Sâlis ahzar zeberced Me’vâ vâlâ

Râbî’ Huld’dır saru mercân kapısı
Hâlis gümüş beşinci Naîm a’lâ

Altıncı Firdevs’dır altun yapısı
Yedinci Dârü’l-Karâr müşk-i evlâ

Sekizinci ‘Aden’dır ag incüden
Nûr-ı zâhir cümlesi zîr ü bâlâ⁷⁸

Yukarıdaki beyitlere göre avam cennetinin sekiz kapısından ilki, ak inciden müteşekkil Dârü’l-Celâl’dır. İkincisi, kızıl yakuttan oluşan Dârü’s-Selâm; üçüncüsü, yeşil zebercetten olan Mevâ; dördüncüsü, sarı mercandan müteşekkil Huld; beşincisi, saf gümüşten olan Naîm; altıncısı, altından yapılmış Firdevs; yedincisi, güzel kokulu miskten oluşan Dârü’l-Karâr ve sekizincisi ak inciden olan Adn/Aden’dır. Esrârî’nin kapı olarak nitelendirdiği bu isimler ve bu kapıları oluşturan unsurlar *Marifetnâme*’de de benzer ifadelerle yer almaktadır.⁷⁹ *Gencü’l-Esrâr*’da, cennetin kapılarından aşağıdaki beyitlerde de benzer ifadelerle bahsedildiği görülmektedir:

Hem sekizdir cennetin kapuları
Hem müzeyyen munakkaş yapıları

Bâb-ı evvel adıdır Dârü’l-Celâl
Lü’lü’-i ebyazdan düzmüş Zü’l-celâl

Hem ikinci adıdır Dârü’s-Selâm
Sürh-i yâkâtdur yapusu bi’t-tamâm

Dârü’l-Me’vâ’dır üçüncüsü adı
Yeşil zebercedden Hak halk eyledi

Dârü’l-Huld’dır dördüncü kapısı çün
Sarı mercân eyledi zât-ı biçûn

⁷⁷ Beydâvî, Nâsirüddîn Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü’l-Tenzil ve Esrârü’l-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’r-Reşîd, 2000), I/119.

⁷⁸ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 119.

⁷⁹ “Ey aziz! Tefsir ve hadis âlimleri ittifakla şöyle bildirmişlerdir: Allahü Teâlâ Arş ve Kürsi altında yedi kat göklerin üstünde Arşın nûru ile birbirinden yüksek sekiz Cennet yaratmıştır. En yükseği Allahü Teâlâ’nın görüleceği Adn Cennetidir. Birinci cennet beyaz inciden Darü’l-Celâl’dir. İkinci Cennet kırmızı yakuttan Dârüs-Selâm’dır. Üçüncü Cennet yeşil zebercedden Cennetü’l-Me’vâ’dır. Dördüncü Cennet sarı mercandan Cennetü’l-Huld’dur. Beşinci Cennet beyaz gümüşten Cennetü’l-Naîm’dır. Altıncı Cennet kırmızı altından Cennetü’l-Firdevs’dır. Yedinci Cennet sarı miskten Cennetü’l-Karâr’dır. Sekizinci Cennet el değmemiş inciden Cennetü’l-Adn’dır.” Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, haz. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1991), 23.

Beşincinin adıdır Dârü'n-Na'ım
Ak gümüştenden eyledi anı hakîm

Dârü'l-Firdevs'dir hem altıncı adı
Mevlâ anı kızıl altun eyledi

Yedincisi adıdır Dârü'l-Karâr
Müşk-i ezferdendir anın berk-vâr

Sekizinci Dârü'l-'Adin'dir adı
Ag incüden-durur anın bünyâdî⁸⁰

3. Cennet Sakinlerinin Tasviri

Aşere-i Mübeşşere olarak bilinen on kişi cennetle müjdelenmiştir.⁸¹ Bu isimler dışında, Hz. Hamza, Hz. Bilal, Hz. Hatice ve Hz. Ayşe gibi daha pek çok ismin cennette olacağı haber verilmiştir. Hz. Peygamber'in torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i cennet yiğitleri olarak vasıflandıran Esrârî, onların cennette ikamet edeceklerini bildirmiştir. Aşağıdaki beyitte aynı zamanda, "Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridir."⁸² hadisine telmih söz konusudur:

Cennet yigitlerinin seyyidleri
Şehîdeynler sa'ideynler nâm-dâr⁸³

Esrârî, Müslümanların nuru ve küffarın katili olarak nitelediği Hz. Ömer'in cennetin kandili olduğunu belirterek onun cennet mukimi olduğuna vurgu yapmıştır:

'Ömeru'l-Fârâk ol nûru'l-Müslimîn
Sirâcu'l-cennet ol kâtîlu'l-küffâr⁸⁴

Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın cennete gidecek olanları tasvir ettiği de görülmektedir. Şaire göre, Ebû Bekir'i seven kişi cehennemden azat olur ve daima cennet içinde yaşar:

Anı seven dûzâhdan olur 'itâk
Cennet içre olırsadır ber-karâr⁸⁵

Gencü'l-Esrâr'da mahşer günü sırat köprüsünden geçen kulların cennete intikalleri teferruatlı bir şekilde tahkiye edilmiştir.⁸⁶ Esrârî, sıratı geçerek cennete ulaşanların iki pınarın⁸⁷ olduğu yeşil bir yerle karşılaştıklarını belirttiikten sonra, meleklerin onlara içlerinin temizlenmesi amacıyla o iki pınarın birinden içmelerini buyurduklarını anlatmıştır. Müminlerin o sudan içince kalplerindeki küfür ve kinden tamamen kurtulduklarını ifade eden şair; ikinci pınarın suyuyla ise cennettekilerin guslettiklerini ve bu abdestle de türlü kirlerden arındıklarını ses sanatlarının oluşturduğu dinamizmle kaleme almıştır:

Görelere bir yeşil otlu sulu yir
İki pınar var anda gâyet tâhir

Deye melekler bu sudan içiniz
Tâ ki çirkden tâhir ola içiniz

⁸⁰ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 182-183.

⁸¹ Bu isimler şunlardır: Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Hz. Zübeyr b. Avvâm, Hz. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Hz. Saîd b. Zeyd ve Hz. Ebu Ubeyde b. Cerrah.

⁸² Tirmizî, "Menâkıb", 31.

⁸³ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 82.

⁸⁴ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 82.

⁸⁵ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 82.

⁸⁶ *Gencü'l-Esrâr*'da yer alan kıyamet, mizan ve sırat köprüsü tasvirleri bir başka çalışmada ele alınacaktır.

⁸⁷ "İçlerinde akan iki pınar vardır." er-Rahmân 55/48 ayetine manen telmih söz konusudur.

Nûş idince mâ’-i tâhir mü’minîn
Kalblerinde kalmaz aslâ küfr ü kîn

Gusl ideler diğer sudan her biri
Cümle murdârlardan olalar ari⁸⁸

Esrârî, cennet ehlinin hâllerini tahkiye ederken portreler de çizmektedir. Aşağıdaki beyitlerde, “Cennet halkı kıyamet günü Âdem’in suretinde, otuz üç yaşında, bıyıklı, bedenleri kılsız ve karagözlü bir sima hâlinde haşr edilirler. Sonra cennette bulunan bir ağacın yanına götürülürler ve ondan elbise giyinirler, artık ne elbiseleri eskir ve ne de gençlikleri kaybolur.”⁸⁹ ve “(Ruh üflenmiş) bir düşükten bir pîr-i fâniye kadar (cennetlik olan) herkes otuz üç yaşında, Hz. Âdem’in suretinde, Hz. Yusuf’un güzelliğinde, Hz. Eyyub’un ahlakında bıyıklı, bedenleri kılsız ve karagözlü bir simayla haşr edilirler.”⁹⁰ hadislerini manen iktibas eden şair, cennet sakinlerinin fiziki tasvirini yapmıştır:

Gögdelerinde kalmaya aslâ kıl
Kaşu kibrik saçı kala şöyle bil

Boyları altmış ‘arşun ola hemân
Nûra boyanır cümlesi bî-gümân

Erlerin bıyığı kaşu kadar hem
Yeşil nûrdan berk ide ol lâ-cerem

Sakalları olmaya cümle erin
Ancak olur şol mürsel peygamberin

Yaşları otuz üç ola her ricâl
Leyki on sekiz ola yaşı ‘iyâl

Güzellikde Yûsuf’a döner kamu
Ger yüzlerin göricek söner tamu⁹¹

Allah’ın müminlere cenneti ihsan ettiği gibi cemalini görebilmeyi de bahşedeceğini belirten Esrârî, kâfirlere cehennem ve şiddetli azapların yaratıldığını ifade eder. Şair, hayırlı amel işleyenlerin Allah’ın faziletine nail olarak cennete vâsil olacaklarını ve orada zevk ve sefa sürececeklerini belirtmiştir:

Mü’min için virdi cennet hem visâl
Kâfir için virdi Cahîm hem melâl⁹²

Varırlar cennete ‘ış u ‘işrete
Anlara fazl ider ol Zü’l-celâl’â⁹³

⁸⁸ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 171-172.

⁸⁹ Alâuddin, Aliyyu’l-Muttekî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl ft süneni’l-akvâl ve’l-efâl* (Beirut: Müessesetü’r-risâle,1993), 39383.

⁹⁰ Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, 39384.

⁹¹ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 172.

⁹² Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 137.

⁹³ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 119.

Esrârî, Hz. Âdem'in cumartesi günü Huld içinde; Hz. Süleyman'ın pazar günü Naîm içinde; Hz. İbrahim'in pazartesi günü Firdevs içinde; Hz. Musa'nın salı günü Me'vâ içinde; Hz. İsa'nın çarşamba günü Adn içinde ve Hz. Muhammed'in perşembe günü Vesîle'de Tuba ağacı dibinde cennet ehline bir ziyafet vereceğini anlatır:

Sebt günü Huld içre Âdem-i safî

Da'vet ide cümle halkı yok vasfı

Toy ide döke şarâb u ni'meti

Cümlesine geydireler hul'ati

Na'im içre Süleymân yevm-i ehad

Döke ni'met vasf idemez bir ehad

Yevm-i isneyn İbrâhîm Halîl dahi

Firdevs içre döke ni'met ol sehî

Selâsede Me'vâ içre çün Mûsâ

Döke ni'met toy ide cümle nâsa

Yevm-i erba'ada ol 'İsa'l-Mesîh

'Adin içre dirile cümle fasîh

Döke ni'met çün ziyâfet eyleye

Cümle halkı çün temâmet toylaya

Yevm-i hamîs ol Muhammed hazreti

Vesîle'de döke dürlü ni'meti

Tûbâ ağacı dibinde Mustafâ

Da'vet ide cümle halkı hoş safâ

Cuma günü ise Allah'ın emriyle Cebrail'in cennet ehlini, Dârü'l-Celâl'e davet ettiğini bildiren şair, o vakit Hz. Davut'un nevruz makamında bülbül gibi senalarda bulunduğunu belirtir. Ardından, Allah tarafından o mekâna bir sofraya gönderildiği ve herkesin o sofradakilerden yediği⁹⁴, ağaçlardan hullelerin yağdığı ve orada bulunanların bu hullelerden yüzer tane giydiği tahkiye edilir:

Cum'a günü Dârü'l-Celâl'de celîl

Nidâ ide emr-i Hak'la Cebrâ'îl

Geliniz siz da'vât-i Rahmân'durur

Bugün cemâl-i Hakk'ı seyrân-durur

Cümle mü'min gele Dârü'l-Celâl'e

Gark olurlar dürlü ni'met nevâle

Her kişiye müzeyyen kürsî kona

Cümlesi de oturalar yan yana

⁹⁴ Benzer ifadeler için bk. Seyyid Abdülkâdir-i Geylânî, *Gunyetü't-Tâlibîn*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Berekat Yayınları, 1994), 247-249 .

Perde içre Dâvûd benî okıya
Medh eyleyüp bülbül gibi şakiya

Nev-rûz makâmınca ide senâlar
Cümle halk özi göyünüp yanalar

Mâ’ide-i huld gele çün cümleye
Cümle mü’min ol mâ’ideden yiye

Gözler görmedik ta’âmı yiyeler
Kulağıyla hem de işitmeyeler

Dahi beşerin kalbine gelmeye
Dürlü elvân yemişler gele yiye

Hem şarâblardan dahi nûş ideler
Cümle mü’min gönlünü hoş ideler

Yağa ağaclardan hulle bi-şumâr
Her mü’minler yüzer hulle giyeler⁹⁵

Aşağıdaki beyitlerde Esrârî, cuma günü cennet sakinlerinin Allah’ı görme şerefine nail olacağını ve Allah’ın cennettekiler ile konuşacağını⁹⁶ diyaloglar hâlinde tahkiye etmiştir:

Diye Rahmân dahi kaldı mı murâd
Diye mü’minler kamu bulduk murâd

Leyki iki va’dimiz kaldı hemîn
Biri didâr biri rızâ yâ Mu’în

Çün bunı mü’minden işide Celîl
Emr ide açâ hicâbı Cebrâ’îl

Pes hicâbı keşf idince Cebrâ’îl
Mü’minlere tecellî ide Celîl

Bilâ-keyf ve bilâ-vasfide ilâh
Güneş gibi zâhir ola pâdişâh

Lutfıyla ol-dem kelâm eyde Kerîm

⁹⁵ Kayalık Şahin, *Gencü’l-Esrâr*, 184-186.

⁹⁶ “Cennetliklere, ‘Ey cennetlikler’ diye seslenecek, onlar da ‘Lebbeyk ve Sa’deyk’ yani ‘Emret emret. Emrinle mutluyuz, emrinle mutluyuz ey Rabb’imiz. Hayır, senin ellerindedir’ derler. Allah da ‘Razı oldunuz mu?’ diye sorar. Onlar da: ‘Ey Rabb’imiz, nasıl razı olmayalım? Sen bize, yarattıklarından hiçbir kimseye vermediğin nimetleri verdin’ derler. Allah, ‘Ben size bunlardan daha üstününü vereyim mi?’ der. Onlar da: ‘Ey Rabb’imiz, bunlardan daha üstün ne olabilir?’ derler. Allah da: ‘Sizin üzerinize rızamı indiririm, artık ondan sonra size bir daha gazap etmem’ der.” Müslim, “Cennet”, 9.

*Dir selâmun kavlen min-Rabbi'r-rahîm*⁹⁷

es-Selâmu 'aleyküm yâ 'ibâdî

es-Selâmu 'aleyküm yâ ahhbâbî

es-Selâmu 'aleyküm yâ 'uşşâkî

es-Selâmu 'aleyküm yâ siddîkî

Siz beni dünyâda çok severdiniz

Benim rızâmı talep iderdiniz

Râzî oldum sizden ben yâ mü'minîn

*Cümlenizi tamudan kıldım emîn*⁹⁸

4. Esrârî'nin Cennete Kavuşma Arzusunu Dile Getirişi

Kıyametin kopmasıyla birlikte Allah'ın inayetine nail olarak ebedî saadetin mekânı olan cennete ulaşmak bütün inananların arzusu olmuştur. Esrârî, ecdadının bağışlanarak hesap vermeden cennete girebilmelerini ve Allah'ın rızasıyla hayırlı ameller işleyerek cennetlere ulaşabilmeyi arzu ettiğini dile getirerek Allah'a münacatta bulunmuştur:

Yarlıgağıl ata anam ecdâdım

*Duhûl eyle cennete bilâ-hisâb*⁹⁹

Rızân üzre bize vir hayru'l-'amel

*Bulalım fazl-ı rahmetinle cennât*¹⁰⁰

Sonuç

Cumhuriyet Dönemi sufi şairlerinden Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın telif ettiği *Gencü'l-Esrâr*'ın muhtevasında ebedî saadet yurdu olarak tanımlanan cennete dair bilgi ve yorumlar ile insanların bu mekâna ulaşabilmelerine kılavuzluk eden nasihatlar yer almaktadır. Şair kimi zaman cennetin vasıflarını bir ressam edasıyla tuvale nakşetmiş; kimi zaman da cennet nimetlerini vasfederken teşbih, istiare, mübalağa, iktibas, teşhis, intak, telmih, tezat, tenasüp, tekrar, nida ve mecaz gibi edebî sanatlara başvurarak dinamik ve etkileyici edebî tasvirler ortaya koymuştur. Bu tasvirler genellikle birkaç mısraya sığdırılmamış, okuru da içine alan bir düzlemde genişletilmiştir. Şairin oluşturduğu cennet tasavvuru tasvirle bütünleştirildikten sonra hikâyeleştirilmiş, hikâyenin ortaya çıkardığı atmosferle okur üzerinde bir etki sağlanmaya çalışılmıştır. Tahkiyenin ön plana çıktığı bu bölümlerde Muhammed Ali Rıza, kendi muhayyilesinde oluşturduğu cennet kavramını Kur'an'la ve hadisle harmanlayarak sunmuştur.

Gencü'l-Esrâr'da, cennetin içinde yer alan şehirlerden, evlerden, çarşılarından, ırmaklardan, havuzlardan, hurilerden, gılmanlardan, vildanlardan, eşlerden, kıyafetlerden, kumaşlardan, Buraklardan ve kuşlardan bahsedilerek cennetin fiziki tasviri yapılmıştır. Bu tasvirlerde cennet, seçilen kelimelerle resmedilmiştir. Bu resmin unsurları arasında Kur'an ve hadise dayanan bilgiler ile sufi geleneğinden gelen yorum ve değerlendirmeler yer almaktadır.

Cenneti avam ve havas olmak üzere ikiye ayıran Esrârî'nin bu tutumunda, sufi geleneğin bir etkisi olduğu aşikârdır. Kaynaklarda birbiri yerine kullanıldığı fark edilen cennetin isimleri, tabakaları veya çeşitlerinin *Gencü'l-Esrâr*'da kapı olarak nitelendiği görülmüştür. Esrârî, cennet sakinlerinin tasvirini yaparken daha dünyadayken cennetle müjdelenen isimlerin bazılarından bahsetmiş, cennete kimlerin vâsıl olacağını belirtmiştir. Cennet ehlinin fiziki tasvirini kaleme almış, ahlaki özelliklerini

⁹⁷ “Çok merhametli olan Rab'den bir söz olarak (kendilerine) 'Selam' (vardır).” Yâsîn 36/58.

⁹⁸ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 186-187.

⁹⁹ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 62.

¹⁰⁰ Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 63.

zikretmiştir. Cennet sakinlerinin orada peygamberlerle olacağı ve ruyetullaha mazhar olacakları tahkiyeli bir şekilde kaleme alınmıştır. *Gencü’l-Esrâr*’daki cennet tasvirleri müellifin cennete kavuşma arzusunu dile getirişi ile sonlanmıştır.

Esrârî’nin cennet tasvirlerinde, *Muhammediyye*, *Envârü’l-Âşıkîn*, *Marifetnâme*, *Müzekki’n-Nüfûs* ve *Gunyetü’t-Tâlibîn* başta olmak üzere bağlı bulunduğu Kâdirî tarikatına mensup bazı müelliflerin çeşitli telifatından ve Osmanlı’da dinî-tasavvufî kültürün teşekkülünde aktif rol oynayan çeşitli eserlerden izler görülmektedir. Bu izleri sufi geleneğin bir yansıması olarak okumak mümkündür.

Gencü’l-Esrâr’da cennet kavramı, Kur’an ve hadislerdeki bilgilerin ışığında, bütün canlılığıyla ve bütün dekorlarıyla tasvir edilmiş, okura adeta tasvir sahneleri yaşatılmıştır. Okurda, heyecan uyandıran, arzulandıran ve rağbet ettiren bir üslup ortaya konmuştur.

Seyyid Muhammed Ali Rıza’nın cenneti kaleme alırken ayet ve hadislerden çok sayıda manen iktibas yapması ve bunlara telmihte bulunması buna mukabil olarak doğrudan yaptığı lafzen iktibas sayısının üç olması dikkatleri çekmektedir. Elbette ki metnin manzum oluşu, bir tefsir yahut ilmihâl türünde telif edilmemiş olması bunu kabul edilebilir kılar lakin okuduğu, etkilendiği veyahut da özümsemiği bilginin kaynağını paylaşmayan Esrârî’nin bir hikâyeci, efsaneci veya destancı gibi edindiği bilgileri zihninde birleştirerek cennet tasvirinde bulunduğu da aşikârdır.

Kaynakça

- Ahmed Ziyâüddîn Gümüshânevî. *Râmûz el-Ehâdis*. çev. Arif Pamuk- Naim Erdoğan. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2012.
- Akdeniz, Safiye. "Tasvirî (Descriptif) Metin Tipleri ve Tanzimat Döneminde Tasvirî Metinlerin Gelişim Çizgisi", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/13 (Ocak 2007), 1-20.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsîrde Yöntem Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Eylül 2012), 59-110.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çiçek, Mustafa. *İslam Kelamında Cennet ve Cehennem*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l Müğnî li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2000.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Sifatü'l-cenne*. nşr. Ali Rızâ Abdullah. Beyrut-Dımaşk 1407/1987.
- Ertürk, Mustafa. "Havz-ı Kevser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/546-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. haz. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1991.
- Eşrefoğlu Rumi. *Müzekki'n-Nüfus*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: İpek Yayınları, 2015.
- Fatış, Emrullah. "Huri, Gilman ve Vildanların Kimliği Problemi", *Kelam Araştırmaları* 13/1 (2015), 121-139.
- Görmez, Mehmet. "Terğîb ve Terhib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/508-509. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gül, Ahmet. "Yorumun Literal Anlamını Aşması: Sûfî Te'vilde Anlam Genişlemesi, Cennet ve Nâr (Cehennem) Örneği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Ağustos 2020), 506-517. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.728047>
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Hindî, Alâuddin, Aliyyu'l-Muttekî. *Kenzü'l-Ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. nşr. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh. Riyad: Darussalam, 1991.
- Kaplan, Mahmut. "Türk Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler". *Türkler*. 11/1545-1553. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kara, Ömer. "Kur'ân'da Âdem Cenneti", *Ekev Akademik Dergisi* 1/3 (1998), 77-111.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kayalık Şahin, Duygu. "Gaziantep'te Seyyid Muhammed Ali Rıza ve Hakikatü'l-Envâr İsimli Manzum İlmihâlî", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 5/2 (Ağustos 2021), 1071-1120. <https://doi.org/10.34083/akaded.953181>
- Kayalık Şahin, Duygu. "Seyyid Muhammed Ali Rızâ'nın Mevlid'i". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 539-572. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.505033>
- Kayalık Şahin, Duygu. *Gaziantep'te Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın Gencü'l-Esrâr'ı*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî. *et-Tezkire bi Ahvâlî'l-mevtâ ve Umûri'l-âhire*. nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî. Medine: y.y., 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabîyyi, ty.
- Nazık, Sıtkı. *Klasik Türk Şiirinde Cennet ve Cehennem*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Okumuş, Selman. *Kur'ân'da Cennet Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztoprak, Nihat. "Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (2010), 103-154.
- Parlakkılıç Mucan, Ayşe. *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Nasihat-nâmeler ve Uralı Yakûb Oğlu Hüseyin'in Miftâh-ı Cennet'i*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Seyyid Abdülkâdir-i Geylânî. *Gunyetü't-Tâlibîn*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Berekat Yayınları, 1994.
- Şahin, Musa Süreyya. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed ibn İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. “Huri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/387-390. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşîkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Avam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Havas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/517. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediyye*. nşr. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Boilelli-Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Yüksel, Mukadder Arif. “Kur’ân’da Cennet ve Cennetliklerin Yaşına Dair Tartışmalar”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2019), 103-122. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3594060>.

The Nature of Regret as Emotion of Moral Self-Control

Ahlâkî Özdenetim Duygusu Olarak Pişmanlığın Mahiyeti

Muhammet Caner ILGAROĞLU

Doç. Dr. Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Felsefesi Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Studies

Department of Islamic Philosophy

Adıyaman, Türkiye

milgaroglu@adiyaman.edu.tr orcid.org/0000-0001-5712-9401

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 28 February/Mart 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 365-374

Cite as/Atıf: Ilgaroğlu, Muhammet Caner. "The Nature of Regret as Emotion of Moral Self-Control" [*Ahlâkî Özdenetim Duygusu Olarak Pişmanlığın Mahiyeti*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 365-374.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1080838>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Muhammet Caner Ilgaroğlu).

The Nature of Regret as Emotion of Moral Self-Control

Abstract: Emotions are human attributes that are directly related to the epistemic, ethical, and aesthetic aspects of human beings. While man builds a meaningful, valuable, and beautiful life, gets motivation from emotions along with the mind. Emotions, with their multifunctional aspect, are means for determining, activating, directing, influencing, transforming, restraining, and sometimes manipulating human intentions, attitudes, and actions. For this reason, any research that treats human actions, especially morality, has to deal with emotions. The way to know the human being is to understand his emotions in his practical life. Therefore, in the gap between the stability of the theoretical and the dynamism of life, emotions become the subject of philosophical research. It is not easy to express the dynamic aspect and unbounded nature of emotion within the limits of language. However, for human beings, emotions are effective in their decision-making processes, intentions, orientations, and choices, in which they understand themselves, the universe, nature, matter, individuals, societies, goodness, evil, valuable and non-valued things, cope with facts and events, manage their practical life, stands out as dynamic, functional and cognitive attributes inherent in all these processes. Man experiences a wide variety of emotional states in his daily life. Thus, he has constantly changed moods with these emotional states he experiences. These experiences can be caused by external factors as well as by the influence of the internal dynamics of the human being. In terms of his social life, man has a dynamic moral life that gives emotional reactions and receives emotional effects. In this context, emotions enable man to establish a balance between himself and the self of the society in which he lives and determine his basic orientations. Emotions are motivating faculties that motivate a man to act and guide his imaginations, and evaluations of the past, present, and future. Regret is an emotion of moral self-control that addresses the self and internally organizes and constructs its morality. This emotion plays a central role, especially in the field of moral values, with its nature that affects man both in individual and social life. Regret, in its simplest form, appears in the form of a bitter feeling that includes the negative judgment of man's past action or inaction and is expressed with the expression of a wish. The emotion of regret is formed by the effect of internal influences in humans. Like most moral emotions, regret includes both a phenomenological sense and a cognitive judgment. Regret which is a psychologically and conceptually complex emotion, reveals a series of emotions such as sadness, disappointment, longing, nostalgia, and sometimes the relief of not regretting something. Regret can also manifest itself as a strong, motivating sadness and a passionate complaint that things are not going as planned. It is an experience of pain, often retrospective, that shapes our present and future. Regret is an emotion that arises with awareness, usually expressing disapproval of what the person did, wishing it to be different, upset, ashamed, or guilty. Regret is part of human self-control, which encourages man to learn from past and present mistakes and to correct future behavior. This emotion is a corrective and healing sense of moral self-control that arises as a result of one's internal accounting for one's actions. Regret is a necessary consequence of man's moral nature. This emotion stems from the fact that he is a being that can choose, that is, his moral freedom. For regret to occur, the moral action must have taken place as a result of a choice to be made among at least two alternatives. Therefore, the prerequisite for repentance is freedom. The reciprocal roles of reason and emotion on our thoughts and actions are particularly evident in the phenomenon of regret. For that reason, regret, whether in the practical or theoretical field, is an emotion related not only to the emotional side of humans but also to the cognitive side. The fact that regret is a state of sadness that occurs when a person realizes his mistake on a phenomenon that has been experienced in the past or whose effect continues today, shows that it is an emotion of evaluation. Since the activating aspect of the emotions will be backward dysfunctional in regret, this incentive aspect manifests itself in the direction of preventing the repetition of the regretful situation in the future. Thus, a sad situation in the past will pave the way for a moral evolution from negative to positive, from destructive to constructive. In this article, the nature, value, and functionality of the regret will be analyzed and interpreted from a philosophical point of view, taking into account the principles of emotion ethics, and its conceptual and theoretical framework.

Keywords: History of Philosophy, Philosophy of Emotion, Human Being, Emotion of Regret, Moral Self-Control, Moral Value.

Ahlâkî Özdenetim Duygusu Olarak Pışmanlığın Mahiyeti

Öz: Duygular; insanın epistemik, etik ve estetik yönleriyle doğrudan ilişkili varoluşsal özneliliklerdir. İnsan anlamlı, değerli ve güzel bir hayat kurarken akılla birlikte duygulardan motivasyon almaktadır. Duygular, çok fonksiyonlu yapısıyla insanın niyet, tutum, tavır ve eylemlerini belirleme, harekete geçirme, yönlendirme, etkileme, dönüştürme, frenleme ve bazen de manipüle etme araçlarıdır. Bu nedenle ahlak başta olmak üzere insan eylemlerini problem edinen her araştırma, duyguları ele almak durumundadır. İnsanı tam anlamıyla tanımanın yolu, pratik yaşantısı içerisinde ortaya çıkan duygusallığını anlamaktan geçer. Dolayısıyla teorik olanın durağanlığı ile hayatın akışkanlığı arasındaki uçurumda duygular, felsefi bir soruşturmanın konusu olmaktadır. Duygunun dinamik yapısını ve sınır çizilemeyen doğasını dilin sınırları içerisinde ifade etmek kolay değildir. Bununla birlikte insan için

duygular, kendini, evreni, doğayı, maddeyi, bireyleri, toplumları, iyiyi, kötüyü, değerli olanı ve olmayanı anladığı, olgu ve olaylarla başa çıktığı, pratik hayatını yönettiği, karar verme süreçlerinde, niyetlerinde, yönelimlerinde ve seçimlerinde etkin, tüm bu süreçlere içkin, dinamik, fonksiyonel ve bilişsel öznitelikler olarak öne çıkmaktadır. İnsan, günlük yaşamı içinde çok çeşitli duygu durumlarını tecrübe etmektedir. Böylece o, tecrübe ettiği bu duygu durumları ile sürekli değişen ruh hallerine sahip olmaktadır. Bu tecrübeler, dış etkenlere bağlı olabildiği gibi insanın içsel dinamiklerinin etkisiyle de ortaya çıkabilmektedir. Sosyal yaşantısı itibarıyla insan, duygusal tepkiler veren ve duygusal etkiler alan dinamik bir ahlak yaşantısına sahiptir. Bu bağlamda duygular, insanın kendi benliği ile yaşadığı toplumun benliği arasında denge kurmasını sağlamakta ve insanın temel yönelimlerini belirlemektedir. Duygular, insana eylem motivasyonu kazandıran, onun tasavvurlarına, geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili değerlendirmelerine yön veren, harekete geçirici yetilerdir. Pişmanlık, bizzat benliğe yönelen ve onun ahlâkîliğini içsel olarak düzenleyip inşa eden ahlâkî bir özdenetim duygusudur. Bu duygu gerek bireysel ve gerekse sosyal yaşamda insanı etkileyen doğasıyla özellikle ahlâkî değer dünyasında merkezi bir rol oynamaktadır. Pişmanlık, en yalın haliyle insanın geçmişteki eylemine ya da eylemsizliğine dönük olumsuz yargısını içeren acı bir his biçiminde ortaya çıkmakta ve *keşke* ifadesiyle dile gelmektedir. Pişmanlık duygusu insanda içsel tesirlerin etkisiyle oluşmaktadır. Çoğu ahlak duygusu gibi pişmanlık da hem fenomenolojik bir duygu hem de bilişsel bir yargı içermektedir. Psikolojik ve kavramsal açıdan karmaşık bir duygu olan pişmanlık; üzüntü, hayal kırıklığı, özlem, nostalji ve bazen bir şeyden pişmanlık duymamanın verdiği rahatlama gibi bir dizi duyguyu ortaya çıkarmaktadır. Pişmanlık aynı zamanda güçlü, motive edici bir üzüntü ve işlerin istendiği gibi gitmediğine dair tutkulu bir şikâyet olarak da kendini gösterebilmektedir. O, bugünümüzü ve geleceğimizi şekillendiren genellikle geçmişe dönük bir acı deneyimdir. Pişmanlık, genellikle kişinin yaptığı şeyi onaylamadığını, farklı şekilde olmasını arzuladığını, üzüldüğünü, utandığını veya suçlu olduğunu ifade eden ve farkındalıkla ortaya çıkan bir duygudur. Pişmanlık, insanı geçmişteki ve şimdiki hatalarından ders çıkarmaya ve gelecekteki davranışlarını düzeltmeye teşvik eden, insanın özdenetim yeteneğinin bir parçasıdır. Bu duygu, kişinin kendi eylemleriyle ilgili içsel muhasebesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan düzeltici ve iyileştirici ahlaki bir özdenetim duygusudur. Pişmanlık, insanın ahlaki doğasının zorunlu bir sonucudur. Bu duygu onun seçim yapabilen bir varlık olmasından, yani ahlaki özgürlüğünden kaynaklanmaktadır. Pişmanlığın oluşabilmesi için ahlaki eylemin en az iki seçenek arasından yapılacak bir seçim sonucunda gerçekleşmiş olması gerekir. Bu nedenle, pişmanlığın ön koşulu özgürlüktür. Akıl ve duygunun düşüncelerimiz ve eylemlerimiz üzerindeki karşılıklı rolleri, özellikle pişmanlık olgusunda belirgindir. Dolayısıyla ister pratik ister teorik alanda olsun pişmanlık, sadece insanın duygusal yanıyla değil, bilişsel yanıyla da ilgili bir duygudur. Pişmanlığın, geçmişte yaşanmış veya bugün etkisi devam eden bir olgu üzerinde kişinin hatasını fark etmesiyle oluşan bir üzüntü hali olması, onun bir değerlendirme duygusu olduğunu gösterir. Duyguların harekete geçirici yönü pişmanlıkta geriye doğru işlevsiz olacağından, bu teşvik edici yön gelecekte pişmanlık yaratan durumun tekrarını önleme yönünde kendini göstermektedir. Böylece geçmişte yaşanan üzücü bir durum, olumsuzdan olumluya, yıkıcıdan yapıcıya doğru ahlaki bir evrime zemin hazırlayacaktır.

Bu makalede duygu etiğinin ilkeleri, kavramsal ve kuramsal çerçevesi göz önünde bulundurulmak suretiyle pişmanlık duygusunun mahiyeti, değeri ve fonksiyonelliği felsefi açıdan analiz edilip yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Duygu Felsefesi, İnsan, Pişmanlık Duygusu, Ahlâkî Özdenetim, Ahlâkî Değer.

Introduction: The Moral Role of Emotions

The most basic feature that gives man his superior position in the hierarchy of existence must be *being able to get rid of naturalness by creating his value world*. Because of this feature, human has existed as a free and original value entity on the stage of history. Therefore, the preservation of the position of man depends on his evolution within the order of values. This context also reveals the metaphysics of values.

As it is known, we try to do our actions by our values. It is our intuitive awareness of values that enables us to take the right action.¹ So that there is a hierarchy of values ranging from material values to moral/spiritual and absolute values, and especially moral/spiritual and absolute values with a priori/ideal essence need to be perceived and realized.² Here, in the process of going from being a *biological human* to being an *ethical man* step by step, human encounters moral values perceive them and make them the basic principles in terms of their actions. In this way, man acquires an order of behavior, which essentially constitutes his moralization process.

¹ Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015), 36.

² Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, 37.

Man judges his whole life with evaluations such as good-bad, right-wrong, beautiful-ugly, merit-sin, etc. In this respect, values are the basic elements that deeply affect man's view of life and life practice. Man tries to make sense of life and events in his social environment through his worldview created by the influence of his values.³ If we evaluate the human being in terms of his moral tendencies, we can say that he is potentially inclined to goodness and evil. While he needs training, guidance, and habituation to do good, he can do badly without the need for them. For this reason, man needs emotional motivations to sense what is good, turn towards it and practice it. For instance, when one tries to understand what is good, he is motivated by the emotion of curiosity, wonder, and admiration. While he is enclosed to good, he is motivated by the emotion of trust, and while inclining to good he is motivated by love. One of the main reasons underlying man's tendency to different behaviors as a result of similar events is that they have different emotions.⁴ Therefore, when making decisions about what to do, man has not only their cognition but also their emotionality, which is an existential necessity for him. As an emotional being, man gains action with the emotions he has and determines his priorities thanks to them.⁵

Man participates in the field of values with his excitements, passions, joys, and sorrows. Values bring dignity, love of life, and dynamism to those who have them. At the same time, while man rejoices in situations that support and develop values, he also feels anger at attacks against them. It is understood from this there is a dynamism that surrounds human values both internally and externally. For this reason, the orientation of man towards goodness depends on the accompanying of his emotions, especially love and sentiment of justice to his consciousness. While creating the field of values, man turns his attention from the outside to himself and uses his dynamic emotional ability as well as rationality in the construction of both social and individual values.

There is a sentiment of value/justice that is thought to be given to man. With this sentiment, man performs a profound act of intuition. So that, this sentiment of justice in man senses the balance and harmony in the essence of value, and thus senses what is valuable and turns to it with love.⁶ However, the side of man that is prone to evil, with the imbalance and negativity it brings, prevents man from turning to the highest good and valuable.⁷ The ability to sense these values belonging to the human being fulfills functions such as approving what is morally valuable, turning to it, making it actual, and establishing the bond between the individual and the value. In this respect, three different functions of the sentiment of justice that sense, approve and actualize values can be mentioned. Confirmation represents acceptance of value, and rejection represents acceptance of valuelessness. Man realizes confirmation and rejection with emotional reasoning accompanying rational reasoning. Because while man approaches what he accepts as a value with constructive and protective emotions such as respect and love, he moves away from what he considers as valueless with destructive emotions such as hatred and disgust.⁸

In addition to being the founding principle underlined in the existence of values, human emotional abilities also have a dynamic role that protects, sustains, invigorates, and helps man to hold on to life. For instance, for someone who realizes that his/her behavior is wrong, the emotion of shame is the moral emotion of protecting the values, the emotion of guilt is the moral emotion of reviving the values, and the emotion of regret is the moral emotion that aims to bring them back to life. Here, the information about the behavior leaves its place in the emotion for the behavior to mature. We have stated that the sentiment of justice also contributes decisively to these processes. In other words, emotions affect the formation process of moral values together with reason and are inseparable from it. It is possible to say that in the formation of moral values, emotional abilities accompanying rational reasoning and inherent in these abilities are also found as a founding principle. This perspective reveals the answer to the debates as to whether the mind or emotion is the determinant in the formation of values as *both*.

Perhaps the most vivid example of the transition from emotions to values is the transformation of regret after angering into value. The transition from a negative mood to a positive mood makes the transition from evil to good possible. Such a transformation can bring positive out of the negative and good out of the bad. This situation gives us a clue that emotion has a self-improving role besides its self-regulating role as it transitions from mood to mood. From this point of view, it will be seen that in someone who acts contrary to values, an emotion of regret emerges as a dynamic that protects values. Openly violating what is accepted as a value causes regret. On the contrary, the behaviors that increase and add value to human beings find joy and happiness in their souls. In

³ Muhammet Caner Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 72.

⁴ Paul Ekman, "All Emotions are Basic", *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (New York: Oxford University Press, 1994), 16.

⁵ Karla McLaren, "Channeling Your Emotions" (Erişim 26 Mayıs 2021).

⁶ Muhammet Caner Ilgaroğlu, "Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet", *Felsefe Dünyası* 74 (Winter 2021), 128.

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, trs. James Creed Meredith (Oxford: Clarendon Press, 1964), 112-113.

⁸ Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*, 76-77.

addition to the rational output of approving what is valuable, man participates in it through emotion and internalizes it deeply in himself.⁹

1. The Nature of Emotions

Characteristics of emotions such as dynamism, diversity, and uncertainty cause difficulties in defining them. For this reason, emotion is often among the subjective phenomena that are described rather than defined. Regarding emotions, it can be said that they are phenomena that can be experienced but cannot be empirically experienced as subjective experiences. Emotions have a quality of information that the self can access directly, without the need for any conceptual world of meaning. For that reason, it can be said that emotions have a direct, internal epistemology. Emotions are accompanied by elements such as bodily changes, emotional expressions, and behavior patterns.

From a philosophical point of view, emotion can be described as dynamic, subjective, internal sensations and impressions that are effective in human life, his decision-making processes, intentions, orientations, and choices, immanent to all these processes.¹⁰ It is an energy that activates man with the dynamism arising from its nature in the transition from the theoretical sphere of the mind to the practical sphere of life. Studies on the functions of emotions have revealed that emotions are internal processes that organize the evaluation processes of human beings and that they enable the emergence of moral behaviors in man by giving information about values.¹¹

Emotions, which make themselves felt constantly with their dynamic structure throughout a person's whole life, show themselves not only in his inner world but also in his social relations. The human being, who is in constant contact with other people in terms of his social aspect, gives emotional reactions and creates new emotional states in himself by taking emotional effects. Due to its emotional structure, man establishes relationships with his environment through the experiences of like and dislike, and they engage in emotional transfer and emotional exchange in social life. This ensures the emergence of values such as helping and sharing in society.¹²

Robert Solomon, a thinker who has recently done important researches on emotions, claims that emotions are not just feelings and that they cannot be evaluated as positive or negative since each one has a unique function.¹³ He explains the importance of emotions in social consciousness through the emotions of shame and embarrassment as follows: "Even though they contain cruel and humiliating self-images, they are of great importance for our social consciousness and well-being".¹⁴ In this statement of Solomon, it is emphasized that emotion is not only an internal, reactive, physiological, or biochemical process, but also its role in the construction of society and the preservation of order.

Emotion also activates the man by directing him with emotions such as sadness, hope, fear, and anxiety in his imagination, and evaluations of the past and the future.¹⁵ Again, the man not only gets emotional but also controls these emotions when necessary and extracts them from the sphere of values.¹⁶ Thus, he creates values from his emotions and gives them a moral quality. For example, the emotion of pity can be transformed into compassion by changing the meaning given to the feeling of pity. From this point of view, it becomes possible to talk about a human ability that gives meaning to the emotion and transforms it into a value.

Emotions can also be thought of as emotions of value and emotions of evaluation. While the emotions of pleasure that man desires to have and feel are the emotions of value, the emotions that involve judgment are the emotions of evaluation. Here, the emotion of regret is among these evaluation emotions in terms of both containing judgments and being formed on a retrospective, temporal basis.

⁹ Ilgaroğlu, *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*, 82.

¹⁰ Peter Goldie, *The Emotions A Philosophical Exploration* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 12.

¹¹ Nico Henri Frijda, "Emotion Require Cognitions, even if Simple One". Ed. Paul Ekman & Julius Ralph Davidson. *The Nature of Emotion: Fundamental Questions* (New York: Oxford University Press, 1994), 198.

¹² Enver Demirel Yılmaz- vd., "Medeniyet ve Kültür Kavramlarına İnsan Doğasının Somato-Psiko-Spirüüelliği Üzerinden Yeni Bir Bakış", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi* (2016), 32.

¹³ Robert C. Solomon, *True To Our Feelings/What Our Emotions Are Telling Us* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 11.

¹⁴ Solomon, *True To Our Feelings/What Our Emotions Are Telling Us*, 11.

¹⁵ Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions* (New York: Cambridge University Press, 2003), 11.

¹⁶ Patricia S. Greenspan, *Emotions and Reasons* (New York: Routledge Press, 2014), 56.

In short, if we mention the context in which emotions are handled in the history of thought we can see that emotions are generally considered human weaknesses that have no value. For example, the Stoics viewed emotions as negative phenomena. They thought that emotions were not just impressions but also judgments. However, they called these judgments irrational *path/pathos*. In other words, according to them, these influences hindered the adaptation of man, who is a *logos* being, to the universal mind. According to the Stoics, man could lead a moral life under the domination of reason only by getting rid of these influences.¹⁷ However, even this view includes the recognition that emotion is a judgment and is part of human nature. In modern times, philosophers of cognitive emotion such as Solomon have developed their philosophies based on the views of the Stoics. The different functions of emotional influences on human moral nature in the historical progression of philosophical thought were examined. Spinoza (d. 1677), David Hume (d. 1776), Adam Smith (d. 1790), Shaftesbury (d. 1713), Francis Hutcheson (d. 1746), Schopenhauer (d. 1860), and Max Scheler (d. 1928) placed human emotional existence at the center of moral theories from different perspectives in their moral theories.

Today, those working in the fields of philosophy of mind and neurobiology seem to focus on this issue in cooperation with science and philosophy. In the problem of basic morality, the impossibility of an opinion that excludes emotions, whether viewed positively or negatively, has become a general acceptance. Considering the changing, differentiating, diversifying, dynamic nature of emotions, which is sometimes difficult to express even in language, and beyond that, the fact that they are experienced in subjective experience, it is obvious that it is difficult to explain the emotional nature of human beings within a philosophical theory. At the same time, since emotions are immanent to all mental processes of human beings and the impossibility of examining them in isolation from these mental processes, handling emotions from a moral point of view has also led to the emergence of different perspectives. Moreover, the diversity of the emotions, which are the extensions of the inner processes of the human being, whether it is the mental or the instinctive aspect, almost resembling the color spectrum from primary colors to millions of colors, has forced the research of emotions independent of human integrity to be more reductionist approaches. For this reason, it is generally preferred to examine the effect of certain emotional moods on moral judgments in emotion studies.

Based on this determination, we will try to deal with the effect of regret on human moral actions.

2. Emotion of Regret and Moral Self-Control

First of all, when defining the emotion of regret, I aim to emphasize that regret is an emotional state/emotional attitude that can be moral. Like other moral emotions, regret includes both a phenomenological *sense* and a cognitive judgment. Throughout the article, I will emphasize its sensible and cognitive sides from time to time. I must point out that like most moral emotions, regret is an emotion that is psychologically and conceptually complex. For this reason, it is seen that many behavioral disciplines, especially psychology, research what regret is, and philosophers who express their views on its nature, function, and morality do not agree on it. Indeed, regret elicits a range of emotions, from sadness, disappointment, longing, nostalgia, and sometimes the relief of not having to regret something. When we look at it from a phenomenological point of view, we can say that regret is an emotional state that is located somewhere between happiness and sadness and is closer to sadness. Similarly, regret is closer to negative emotion than a positive one.¹⁸ Regret can also be a powerful, motivating form of mourning, a passionate complaint that things are not going as desired. It is often a retrospective experience of pain that shapes our present and future.¹⁹ Regret is a feeling that generally expresses one's disapproval of what he has done, regretting it, feeling sad, ashamed, or guilty about it, and is an emotion that emerges with awareness. In addition, one may regret not only what he has done, but also what he has neglected to do.

Importantly, regret is seen as part of one's self-regulatory abilities in this view, regret is an incentive to better regulate future behavior by learning from mistakes in the past and present.²⁰ This emotion is a corrective and curative emotion of moral self-control that emerges as a result of an internal accounting of the consequences of one's actions. To make an analogy, man is in the position of the prosecutor who questions his actions and the judge who evaluates them and decides in the court of conscience that he has established within himself. This human-specific ability of internal reasoning not only causes men to experience motivating

¹⁷ Tad Brennan, "The Old Stoic Theory of Emotions", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen (eds.) (UK: Kluwer Academic Publishers, 1998), 39-40.

¹⁸ Maura Priest, "Reasonable Regret", *The Moral Psychology of Regret* (London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2020), 101.

¹⁹ Anna Gotlib, *The Moral Psychology of Regret*, 1-2.

²⁰ Sijtsema, J.J., Zeelenberg, M. & Lindenberg, S.M., "Regret, Self-regulatory Abilities, and Well-Being: Their Intricate Relationships", *Journal of Happiness Studies* 22(7) (October 2021), 3301.

positive emotions such as honor, pride, and self-confidence as a result of their good actions but also allows them to experience negative emotions such as regret, guilt, shame, etc., as a result of their bad actions.

Even though guilt and shame often mean an obsession or struggle that does not lead to changes in behavior, regret is a powerful morally corrective, motivating emotion. Regret is also one of the constants in our lives, and it is the most frequently experienced *negative* emotion.²¹ Regret, like pride, is one of the emotions which its subject and object are the same. The object of this emotion is one's action and his thought about this action. In this respect, the emotion of regret differs from the emotions such as fear that emerge with external influence.

Conscience rejoices in good and regrets evil. Although the emotion of regret is mentioned together with negative emotions such as guilt and shame, it differs from such emotions in terms of being a corrective and healing emotion. Because while there is a state of inaction and desperation in the emotion of guilt, there is a stimulating, corrective and immanent impulse in the emotion of regret. Aristotle says in *Rhetoric*, quoting from Solon, "shame catches the eye".²²

One who is not ashamed will not regret it. In other words, in the distinction between virtue and vice, the emotion of regret stands on the side of virtue, which makes it a moral emotion. Thus, regretting the past indicates that something has changed over time or that the moral valences of various choices have shifted without creating a chasm between what is and what led.²³

Regret is a necessary consequence of human moral nature. This emotion stems from the fact that he is a being that can choose, that is, his moral freedom.²⁴ For regret to occur, the action, which is one of the conditions of moral action, must have occurred as a result of a choice between at least two options. Because regret expresses an emotional state of, *I wish I hadn't done it* that arises depending on the preference of the relatively worse one among these options. Man does not feel regret for the actions he has to do. Therefore, the prerequisite for regret is freedom. It means that only a free being can regret his actions. Thus, it can be said that there is a relationship between the problem of freedom and the emotion of regret. In the light of this determination, we can say that the main action motivation that causes regret is a pleasure. Because while choosing an action or performing it, being under the influence of the pleasure in it and turning to pleasure not only makes the freedom of the person problematic but also brings regret as a result of the actions. Because in such a case, egoistic feelings become functional instead of the sentiment of justice.

When considered in terms of the flow in nature, which is in constant motion and change, time is a uniform, one-dimensional and one-way flow. For that reason, Scheler states that time does not have the three-dimensionality of past, present, and future. As Scheler said, if time is a unity in which the past, present, and future are intertwined, and if we look at regret from this point of view, we can say that the regretted action affects every moment in a temporal unity from its formation, and even it is immanent to that moment.²⁵ Scheler also says that the duty of regret is to turn to the past and judge it.²⁶ This means that the self is mostly built with regrets throughout life. This indicates to us that regret is not a negative state of collapse, but rather one of the grounds of moral evolution.

It can be said that the emotion of regret emerges with the awareness of one's deficiency and the breaking of self-conceit. In the story of Adam and Eve (Hawwâ) in the creation argument, which is the common acceptance of monotheistic religions, two basic emotions that define humans are mentioned. The first is the emotion of curiosity towards the tree, and the second is the regret felt after approaching the tree. There is also an emotion of shame in this story, but the emphasis is on regret. In this story, Adam experienced a regret that can be expressed as *I could have chosen not to approach, but I did not choose, I made a mistake*. Adam regretted not having listened to divine counsel. From this point of view, we can reach the idea that there is an inner voice and an inner faculty that gives us advice. The emotion of regret in man comes from not listening to that advice. The motivation for Adam to find the truth is his emotion of regret. In the same story, it is told that Devil does not regret what he has done. He persists in his mistake and does not indicate any signs of regret. Based on this story, we can say that the emotion of regret arises when the person realizes his fault and breaks his arrogance towards himself. Therefore, the emotion of regret is a reflection of the transition from arrogance, which is moral worthlessness, to humility, which is a moral value. Because, as it can be understood from Devil's attitude, arrogance and denial of one's faults lie behind the inability to say *if only*. The emotion of regret is a balancing emotion, like shame. Similarly,

²¹ Gotlib, *The Moral Psychology of Regret*, 4.

²² Aristotle, *Rhetoric*, ed. by Edward Meredith Cope, John Edwin Sandys (Oxford: Cambridge University Press, 2010), 126.

²³ Gotlib, *The Moral Psychology of Regret*, 14.

²⁴ Janet Landman, "Regret: A Theoretical and Conceptual Analysis", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 17 (July 1987), 137-139.

²⁵ Max Scheler, "Repentance And Rebirth", *Person and Self-Value, Three Essays* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 12.

²⁶ Scheler, "Repentance And Rebirth", 6.

the fear of regret is just like the fear of shame. To avoid this, man chooses the moral and the moderate, which is the advice of the sentiment of justice.

The fear of regret is not nostalgic, but an actual fear that encompasses all dimensions of human life. This fear follows man all the time. For this reason, man strives to do good acts, which he will not regret as a result, to stay on the moral plane. Therefore, the fear of regret is not just a state of helplessness, but a mood of emotion without which moral action cannot be considered.²⁷

From the early 1980s, however, there has been a growing interest in the issue of regret within the formal decision theory tradition. Classical decision-making theories suggested that we make (or should make) decisions to maximize our expected utility (profit, pleasure, or other positive outcomes). Modern decision theorists have come to recognize the importance of regret in decision-making. Regret theories argue that choice depends not only on the probability and value of the outcome chosen but also on the amount of regret for unchosen alternatives (e.g., Bell, 1981; Kahneman & Tversky, 1982; Loomes and Sugden, 1982; Sage and White, 1983; Schoemer, 1962).²⁸

The mutual roles of reason and emotion in our thoughts and actions are particularly evident in the phenomenon of regret. Whether in the practical or theoretical field, regret is an emotion related not only to the emotional side of the man but also to the cognitive side. It is difficult to distinguish the emotional and cognitive boundaries of human emotions, especially those that involve evaluation such as regret. If we liken this complex structure to a chain, we can say that every link that makes up the chain is almost composed of the functions of emotion and mind. Regret is the fact that the negativity and injustice noticed while evaluating a wrong or even a crime committed cause sadness in the human spirit. The fact that regret is a mood of sadness that occurs when a person realizes his mistake on a phenomenon that has happened in the past or whose effect continues today indicates that it is an emotion of evaluation. Since the activating aspect of the emotions will be backward dysfunctional in regret, this encouraging aspect will manifest itself in the future in the direction of preventing the repetition of the situation that causes regret. Thus, a regrettable situation in the past will prepare the ground for moral evolution from the negative to the positive, from the destructive to the constructive. There is more or less regret in every lesson learned from the past.

The effort of moral philosophy to seek the ideal for human beings has led to the ignoring of emotional states that are not evaluated on an ideal basis, such as regret. However, moral propositions for human beings are only *how should I behave?* It can be examined through the question of *how should I act so that I do not regret it?* or *how should I act so that I do not repeat the actions I regret?* in life experience. Because the fear of regret is one of the most important self-control mechanisms of the decisions we make in the moral field. Just like shame and guilt, man will desire to make choices and actions that they will not regret, as they will avoid the emotion of regret and even fear excessive regret. Fear of regret leads the person to avoid actions that are likely to be regrettable and to make the right decisions. Incidentally, we should state that the discouraging aspect of the concept of taqwa, which is underlined in the Qur'an, is motivated by the fear of regret. Avoidance of regret keeps man from what is harmful and directs them to moral values. The state of avoidance is a state of awareness and consciousness, and it is clear that the continuation of this state is due to an emotional motivation such as fear of regret.

Because regret is associated with sadness, shame, and guilt it can cause the person to feel anger towards himself and cause the person to fall into depression. While accepting that the action that causes regret is wrong motivates the person, its rejection demoralizes him. Acceptance is a positive state, and positive states are hoped to lead to positive actions. Suppressing the conscientious sadness of the act that creates regret, ignoring it, or submitting to the emotion of guilt felt towards it are situations that distance the person from the ground of moral development.

It is also necessary to mention the side of the emotion of regret that is constructive and activates positive emotions and moral acts in the social and legal field. For example, regret can trigger compassion and forgiveness. No one desire to forgive a person who makes a mistake and does not regret it, who is proud of it, and does not want to forgive. Among the reasons why regret activates compassion and forgiveness lie the common belief that human beings are prone to error. Another reason is the striving to be better and the desire not to repeat the same mistake that accompanies regret. Society places the repentant person in a morally better position despite his fault. In addition, in the field of law, regret is known as a reason for penalty reduction in many systems, and even legal regulations are made regarding it.

²⁷ Gotlib, *The Moral Psychology of Regret*, 4-5.

²⁸ Brian Price, *A Theory of Regret* (Durham: Duke University Press, 2017), 32.

Conclusion

Emotions, whether reasonable or unreasonable, moral or immoral, are perhaps the most important factors that affect our behavior and therefore determine our moral life. The mutual roles of reason and emotion in our thoughts and actions are particularly evident in the phenomenon of regret. As an emotion of moral self-control regret has a complex structure with both neuropsychological and cognitive content. The object of this emotion is one's action and his thought about this action. Regret is an emotion that can be destructive, both through its presence and through its absence. Therefore, it is more commonly known as a negative emotion. However, regret can also be a strong, motivating positive moral emotion. With the emotion of regret, we can control and shape both our present and our future. For instance, the fear of regret is like an inner voice that always leads a person to act right. Regret can give different results according to the emotional experiences produced by its different components. While the emotional experience produced by the negative event produces negative results, cognitive understanding of the bad decision leads to learning and recovery.

The assumption that regret is a moral emotion with both an emotional and cognitive component is based on the assumption that emotion and cognition in general, and the nature of regret in particular, involve specific philosophical and psychological analysis. The condition of regret is possibility and freedom. One does not only feel regret for actions he believes to be just. The moral foundation of those who do not regret their actions is just behavior and understanding. Man can feel the emotion of regret on a positive plane as a constructive and healing motivation source. With it, he learns to avoid evil and to incline more towards good.

References

- Anna Gotlib. *The Moral Psychology of Regret*. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2020.
- Aristotle. *Rhetoric*. ed. by Edward Meredith Cope, John Edwin Sandys. Oxford: Cambridge University Press, 2010.
- Brian Price. *A Theory of Regret*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Doğan Özlem. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2015.
- Enver Demirel Yılmaz-vd. "Medeniyet ve Kültür Kavramlarına İnsan Doğasının Somato-Psiko-Spirüüelliği Üzerinden Yeni Bir Bakış". *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*. (2016), 17-42.
- Immanuel Kant. *Critique of Judgement*. trs. James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Janet Landman. "Regret: A Theoretical and Conceptual Analysis". *Journal for the Theory of Social Behaviour*. v. 17, (July, 1987), 137-160.
- Karla McLaren, "Channeling Your Emotions". Erişim 26 Mayıs 2021. <http://innerself.com>
- Max Scheler, "Repentance And Rebirth", *Person and Self-Value, Three Essays*, (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987).
- Muhammet Caner İlgaroğlu. "Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet". *Felsefe Dünyası*. v. 74 (Winter, 2021): 118-135.
- Muhammet Caner İlgaroğlu. *Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.
- Nico Henri Frijda. "Emotion Require Cognitions, even if Simple One". ed. Paul Ekman & Julius Ralph Davidson. *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Patricia S. Greenspan. *Emotions and Reasons*. New York: Routledge Press, 2014.
- Paul Ekman. "All Emotions are Basic". *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Peter Goldie. *The Emotions A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Robert C. Solomon. *True To Our Feelings/What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Robert M. Gordon. *The Structure of Emotions*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Sijtsema, J. J., Zeelenberg, M. & Lindenberg, S.M. "Regret, Self-regulatory Abilities, and Well-Being: Their Intricate Relationships". *Journal of Happiness Studies*. 22/7 (October 2021), 3301-3327.
- Tad Brennan. "The Old Stoic Theory of Emotions". In *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. ed. by. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen. UK: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Almanya'daki Okullarda Mezhebe Dayalı Verilen İslam Din Dersinden Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği

Expectations of Parents from Sect-Based Islamic Religion Lessons in Schools in Germany: The Baden-Württemberg Case

Şenay Yazgan

Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı

PhD. Presidency of Religious Affairs

senay.yazgan@gmail.com orcid.org/0000-0001-9246-6761

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 24 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 375-393

Cite as/Atıf: Yazgan, Şenay. "Almanya'daki Okullarda Mezhebe Dayalı Verilen İslam Din Dersinden Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği [Expectations of Parents from Sect-Based Islamic Religion Lessons in Schools in Germany: The Baden-Württemberg Case]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 375-393

<https://doi.org/10.18505/cuid.1062486>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Şenay Yazgan).

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License CC BY-NC 4.0

Expectations of Parents from Sect-Based Islamic Religion Lessons in Schools in Germany:

The Baden-Württemberg Case

Abstract: Religion lessons in Germany are given under the responsibilities of churches and religious communities with public legal personality, which are considered to be the addressed by the German state, according to Article 7(3) of the German Constitution. Since Muslims could not have the status of a religious community by uniting under a single umbrella organization in line with the relevant law, the Islamic religion course in accordance with the German Constitution could not be given until this time. For this reason, the problem of Muslims not being addressed as a religious community against the German state still continues to be an obstacle to Islamic religious lessons. With the introduction of sectarian-based Islamic religion course in Germany's public schools, the development and efforts to ensure that the lesson is both a lesson in accordance with the constitution and responding to the wishes and expectations of Muslims are important. Since the Islamic religion lesson is still in the process of formation, one of the most curious issues is what the Muslim families expect from the course. Therefore, in this study, it was aimed to determine the opinions and expectations of the parents of Turkish Muslim students who take this course, in the light of current practices, on the issues related to the operation and application of the course in Baden-Württemberg, one of the states of Germany, in the 2018/2019 academic year from 1-4th grades of public schools where the Islamic religion lesson is given as a pilot Project. The study is important in terms of revealing the current situation of the lesson and shedding light on the development of the lesson in accordance with the future wishes and expectations of the families. Qualitative research method was used in the research. Research data were collected by semi-structured interview technique consisting of open-ended questions. The study group of the research consists of 11 Turkish students' parents. In the research, the views and expectations of the parents were expressed with the help of the analysis categories in the form of lower and upper categories. Two analysis themes created in line with the content of the study are as follows: "Religion-State Relations", "Methodological and Didactic Foundations". Under the theme of "Religion-State Relations", the categories regarding the current state of the state-run lesson within the scope of the pilot project, and by whom and how this lesson should be given in public schools; Under the theme of "Methodological and Didactic Fundamentals", the categories related to the content, purpose and application of the lesson, which concern how the lesson will be given in accordance with the interests and needs of the parents, are included. It is possible to express the most basic findings obtained within the framework of the analysis themes of the study as follows: It has been determined that the expectations of the parents within the scope of religion-state relations are that the Islamic religion lesson should be widespread in all schools and grade levels. In addition, it has been determined that the Islamic religion lesson is generally in accordance with the expectations of the parents, the parents are satisfied with the lesson because the lesson is given as a recognized right to Muslims in public schools, and the lesson makes significant contributions to the religious development of the students. The parents, who see the encounter of Muslim students with their own religion in the school environment as an opportunity and possibility, say that the Islamic religion course has an important effect both in the construction of the religious identity of the Muslim community and in the development of human relations with those of other religions in the German society, therefore, they expressed their expectations that the course should be developed and disseminated in all schools and grade levels. Under the theme of views on methodological and didactic foundations, based on the views of the parents, the Islamic religion lesson; it has positive effects on students by encouraging them to explain, share, learn and practice their religion; It has been determined that the lesson has effects that enable students to be more conscious and increase their religious interest and sensitivity. In addition to these positive features of the lesson, the basic views within the scope of expectations from the lesson; that the content of the lesson should be developed and elaborated in line with the religious interests and needs of the students. It has been seen that the views of the parents are mainly in the direction of deepening the subject areas of the course, making the course focused on knowledge and worship, the course should give students religious responsibility, and the course should be given with the aims of raising religious individuals. In the study, evaluations were made about at which points the Islamic religion lesson is suitable for the expectations of the parents and at which points it should be made appropriate. Considering the results of this research, the structure and program of the Islamic religion lesson given in Germany can be developed in cooperation with academics from both Turkey and Germany in a way that can meet the religious interests and needs of Muslims in line with their religious perceptions and religious education expectations, within the framework of religion-state relations.

Keywords: Religious Education, Islamic Religion Lesson, Baden Württemberg, Parents, Expectations.

Almanya'daki Okullarda Mezhebe Dayalı Verilen İslam Din Dersinden Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği*

Öz: Almanya'da din dersleri Alman Anayasası'nın 7(3) Maddesine göre Alman devleti tarafından muhatap kabul edilen kamu tüzel kişiliğine sahip kilise ve dini cemaatlerin sorumlulukları altında verilmektedir. Müslümanlar, ilgili yasa doğrultusunda tek bir çatı örgüt altında birleşerek dini cemaat statüsüne sahip olmadıklarından Alman Anayasası'na uygun İslam din dersi bu zamana kadar verilememiştir. Bu nedenle Müslümanların Alman devleti karşısında bir dini cemaat olarak muhatap alınmaması sorunu halen İslam din dersleri önünde bir engel olarak durmaya devam etmektedir. Almanya'nın kamu okullarında mezhebe dayalı İslam din dersinin verilmeye başlanmasıyla birlikte dersin hem anayasaya uygun bir ders niteliğini alabilmesi hem de Müslümanların istek ve beklentilerine uygun cevap verilebilmesi yönündeki gelişme ve çabalar önem arz etmektedir. İslam din dersinin henüz teşekkül sürecinde olması nedeniyle en çok merak edilen hususlardan biri de Müslüman ailelerin dersten beklentilerinin ne olduğu konusudur. Bu nedenle bu çalışmada Almanya'nın eyaletlerinden biri olan Baden Württemberg eyaletinin 2018/2019 eğitim-öğretim yılında kamu okullarında 1-4. sınıf düzeylerinde pilot proje olarak verilen İslam din dersinden, bu dersi alan Türk Müslüman öğrencilerin velilerinin mevcut uygulamalar ışığında dersin işleyişi ve uygulamasını ilgilendiren hususlara yönelik görüş ve beklentilerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışma, dersin mevcut durumunu ortaya koyması ve ailelerin ileriye yönelik istek ve beklentilerine uygun olarak geliştirilmesi çalışmalarına ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma verileri açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile toplanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu 11 Türk öğrenci velisinden oluşmaktadır. Araştırmada alt ve üst kategoriler şeklindeki analiz kategorileri yardımıyla velilerin görüş ve beklentileri ifade edilmiştir. Çalışmanın muhtevası doğrultusunda oluşturulan 2 analiz teması şöyledir: "Din-Devlet İlişkileri", "Metodolojik ve Didaktik Temeller". "Din-Devlet İlişkileri" teması altında kamu okullarında verilen bu dersin kim tarafından, nasıl şekillendirilerek verilmesi gerektiği ile pilot proje kapsamında devlet eliyle yürütülen dersin mevcut durumuna yönelik kategorilere yer verilirken; "Metodolojik ve Didaktik Temeller" teması altında ise dersin, velilerin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun şekilde nasıl verileceğini ilgilendiren dersin içeriği, amacı ve uygulamasına ilişkin kategorilere yer verilmiştir. Çalışmanın belirtilen analiz temaları çerçevesinde elde edilen en temel bulguları şu şekilde ifade etmek mümkündür: Din-devlet ilişkileri kapsamındaki veli beklentilerinin İslam din dersinin bütün okullarda ve sınıf düzeylerinde yaygınlaştırılması gerektiği yönünde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca İslam din dersinin genel olarak veli beklentilerine uygun olduğu, dersin kamu okullarında Müslümanlara tanınmış bir hak olarak verilmesinden dolayı velilerin dersten memnun olduğu ve dersin öğrencilerin dini gelişimine önemli katkılar sağladığı yönünde görüşler tespit edilmiştir. Müslüman öğrencilerin okul ortamında kendi dini ile karşılaşmasını bir imkan ve bir fırsat olarak gören veliler; İslam din dersinin, hem Müslüman toplumun dini kimlik inşasında hem de Alman toplumu içindeki diğer dinden olanlarla insani ilişkilerin geliştirilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu bu nedenle de dersin geliştirilerek bütün okullarda ve sınıf seviyelerinde yaygınlaştırılması gerektiğine ilişkin beklentilerini ifade etmişlerdir. Metodolojik ve didaktik temeller teması altında ise veli görüşlerinden hareketle İslam din dersinin; öğrencilerde, dinini anlatmaya, paylaşmaya, öğrenmeye ve uygulamaya teşvik edici yönde olumlu etkiler bıraktığı; dersin, öğrencilerin daha bilinçli olmasına imkan sağladığı ve dini ilgi ve duyarlılıklarını artırdığı yönünde etkiler gösterdiği tespit edilmiştir. Dersin bu olumlu özelliklerinin yanında dersten beklentiler kapsamındaki temel görüşlerin ise; dersin içeriğinin, öğrencilerin dini ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda geliştirilerek detaylandırılması gerektiği yönünde olduğu şeklindedir. Veli görüşlerinin ağırlıklı olarak; ders konu alanlarının derinleştirilmesi, dersin bilgi ve ibadet odaklı hale getirilmesi, dersin öğrencilere dini sorumluluk kazandırması gerektiği ile dersin dindar bireyler yetiştirmesine yönelik hedeflerle verilmesi gerektiği yönünde olduğu görülmüştür. Çalışmada İslam din dersinin hangi noktalarda veli beklentilerine uygun olduğu, hangi noktalarda ise uygun hale getirilmesi gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu araştırmanın sonuçları göz önünde bulundurularak Almanya'da verilen İslam din dersi yapısı ve programı; din-devlet ilişkileri çerçevesinde, Müslümanların dini algıları ve din eğitimi beklentileri doğrultusunda onların dini ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde hem Türkiye hem Almanya akademisyenleri iş birliğinde geliştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslam Din Dersi, Baden Württemberg, Veliler, Beklentiler.

* Bu çalışma Prof. Dr. Mevlüt Kaya danışmanlığında, 2020 yılında tamamladığımız *Almanya'daki Okullarda İslam Din Dersinden Öğretmen ve Velilerin Beklentileri: Baden-Württemberg Örneği* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Almanya'da yaklaşık 700.000,¹ son rakamlara göre ise 900.000,² Müslüman öğrenci Alman okullarında eğitim görmektedir. Alman okullarında İslam din dersi yaklaşık 30 yıldır konuşulup tartışılmasına rağmen bu zamana kadar başarılı bir uygulamaya geçilememiştir.³ Bunun en önemli nedenlerinden biri ise dersin hukuki zemininin oluşmamasıdır. Alman Anayasası'nın 7(3) Maddesine göre din derslerinin, Alman devleti tarafından muhatap kabul edilen kamu tüzel kişiliğine sahip kilise ve dini cemaatlerin sorumlulukları altında verilmesi şarttır. Müslümanlar, Müslümanları temsil yetkisine sahip tek bir çatı örgüt altında birleşerek Alman Anayasası'nın Muhataplık İlkesi'ne uygun bir dini cemaat oluşturamadıklarından Anayasaya uygun İslam din dersi bu zamana kadar verilememiştir. Müslümanların Alman devleti karşısında dini cemaat olarak muhatap alınmaması sorunu halen İslam din dersleri önünde önemli bir engel olarak durmaya devam etmektedir.

İslam din dersi uygulamasının hem anayasal açıdan hem de eğitim politikaları açısından örneği bulunmadığından Baden Württemberg eyaletindeki pilot proje uygulaması birtakım belirsizlikleri beraberinde getirmiştir. Eyalet, devlet tarafından anayasal olarak kabul edebileceği muhatap İslami dini cemaat bulamadığından Müslümanların temsilcisi mahiyetinde yardımcı bir yapı olarak doğrudan aileleri muhatap almaktadır. Aileler çocuklarını ilk etapta 12 proje okulunda İslam din dersine kayıt etme imkanı bulmuşlardır. Bu ailelerin, derse kayıtlarını toplayan Baden Württemberg Eğitim Bakanlığı, anayasaya uygun olmamasına rağmen geçici olarak aileleri din dersi için muhatap olarak kabul etmiştir. Bu durum geçici olarak devam etmekte ise de; Baden Württemberg hükümeti İslami cemaatleri muhatap alarak kalıcı bir çözüm bulmak zorundadır.⁴

Öte yandan Almanya'da İslam din dersleri uygulamaya konulduğu ilk yıllardan itibaren genellikle teorik tartışmalarla sınırlı bir konu olmuştur. İslam din dersi uygulamalarının okullarda yaygınlaşması dersin önemini büyük ölçüde etkilemiş; teorik tartışmalar zamanla yerini pratik uygulamalara bırakmaya başlamıştır. Konu üzerinde çözüm bekleyen birtakım sorunların artmasıyla birlikte yeni çözüm arayışlarına yönelik çalışmalar yapılırsa da her geçen gün dersin uygulamasına yönelik daha çok sayıda bilimsel araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Araştırma konusunu yakından ilgilendiren Almanya'daki çalışmalara bakıldığında; Uçar ve Bergmann tarafından kaleme alınan kitapta⁵ İslam din dersi, dersin amaçları ve dersten beklentiler başlığı altında tartışılan konular; henüz çözüm bekleyen İslam din derslerinin içeriği, taslağı, didaktiği, hukuksal temelleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Uçar'a göre asıl üzerinde durulması gereken Müslüman çocukların dinlerini öğrenirken o dersi kendilerine yakın hissetmelerini sağlayacak içeriklerin oluşturulmasıdır. Bu nedenle öğretmenlerin eğitiminde, müfredatın oluşturulmasında ve eğitim ilke ve yöntemlerinin belirlenmesinde öğrencilerin bu derste kendini bulma imkanı sağlayacak bir bakış açısının geliştirilmesi iyi bir din dersi için gereklidir. İslam dersinin hedefine ulaşabilmesi için dersin hedef kitesini oluşturan öğrencilerin ihtiyaç ve beklentilerinin araştırılması gerekmektedir.⁶ Program geliştirme çalışmalarının önemli bir bölümünü oluşturan ihtiyaç saptama aşamasında, şu sorulara cevap aranmalıdır:⁷

1. Toplumun beklenti ve ihtiyaçları nelerdir?
2. Bireyin ihtiyaçları nelerdir?
3. Konu alanı ile ilgili ihtiyaçlar nelerdir?

İhtiyaç saptama aşamasında da program ortaya çıktıktan sonra değerlendirme sürecinde de “yararlanıcı/paydaş görüşleri” alınırken, öğrenciler ve velilerle birlikte sivil toplum kuruluşlarının temsilcilerine müracaat edilmeli, görüşleri alınmak suretiyle çok kaynaktan veri elde edilmelidir.⁸ Bu anlamda çocuklarının dini eğitiminde belirleyici role sahip velilerin din eğitiminden beklentilerinin belirlenmesi, istek ve beklentilerinin eğitim ve öğretim sürecinde uygulanması önemli bir ihtiyaçtır. Verimli ve etkili

¹ Thomas de Maiziére, “Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Ein wertvoller Beitrag zur Integration”, *Perspektiven, Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen, Tagung der Deutschen Islam Konferenz 13. bis 14. Februar 2011, Nürnberg*, 14.

² Rauf Ceylan, “Muslimische Kinder und Jugendliche im deutschen Bildungssystem”, *Heimatkunde*, Heinrich-Böll-Stiftung, <https://heimatkunde.boell.de/de/2010/12/01/islamischer-religionsunterricht-einer-multikulturellen-gesellschaft>, (04.12.2021).

³ Rebecca Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance* (Münster: MV-Verlag, 2012), 12.

⁴ Lothar Kuld - Bruno Schmid (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg - Zur Differenzierung des Lernfelds Religion* (Berlin: Lit Verlag, 2009), 18.

⁵ Bülent Uçar - Danja Bergmann (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele* (Göttingen: V&R Unipress Osnabrück, 2010)

⁶ Uçar - Bergmann, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*, 11-12.

⁷ Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 85.

⁸ Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*, 74, 197, 334.

bir ders için Müslüman toplumun talep ve ihtiyaçlarının tespiti; dersin okul ve aile iş birliğinde birbirini tamamlayan bir süreç olması bakımından önem arz etmektedir.

Okullarda verilen İslam din derslerinin problemlerini ve çözüm yollarını ele alan Ahrens'in çalışmasında⁹ Federal Almanya'daki okullarda İslam din dersinin başarılı olabilmesi için sıralanan önemli faktörlerden biri okul ile veli arasındaki bağıdır.¹⁰ Selçuk, Almanya'daki İslam din dersleri konusunda bu çalışmaya yön veren bazı kilit sorulara yer vermektedir.¹¹ Selçuk'a göre dersin uygulamasında karşılaşılan güçlüklerin aşılması ve dersin başarılı uygulanabilmesi için şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Ne öğretilmesi gerekiyor? (içerik), niçin öğretilmesi gerekiyor? (hedef), nerede öğretilmesi gerekiyor? (öğrenim ortamı), ne zaman öğretilmesi gerekiyor? (gelişim düzeyi), nasıl öğretilmesi gerekiyor? (metod), kim öğretmesi gerekiyor? (öğretici). İslam din dersinin pratiğine yönelik çalışmaların zenginleştirilmesi ve ders işleyişinin iyileştirilmesi açısından bu soruların öğrenci velilerinin istek ve beklentilerinin göz önünde bulundurularak cevaplandırılması araştırma için önem arz etmektedir. Türkiye akademik camiasında Aşıkoğlu'nun bu çalışmaya yakın görülebilecek doktora tezi çalışmasında Aşıkoğlu; Almanya'daki okullarda İslam din derslerinin genel durumunu hakkında bilgiler verdikten sonra Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletlerindeki derslerin durumu hakkında anket ve gözleme dayalı karşılaştırmalı bilgilere yer vermektedir.¹² İslam din derslerine yönelik öğrencilerin ve öğrenci velilerinin düşünce ve beklentilerini doktora tezi çalışmasında konu edinen Topçuk ise¹³, dersin daha verimli hale getirilebilmesi için bazı teklifler sunmaktadır. Yine Tosun'un Federal Almanya'da yaşayan Türklerin din eğitimindeki caminin yeri ve din görevlilerinin yeterliliklerini ele alan doktora tezi¹⁴, Başkurt'un Federal Almanya'da din eğitimini ele alan doktora tezi¹⁵ ile Almanya'nın Bavyera eyaleti odaklı İslam din öğretimi modellerini kaleme alan Zengin'in doktora tezi¹⁶ Almanya'daki İslam din dersleri çerçevesinde kaleme alınan ve Müslümanların din dersi ve eğitimi hakkında önemli bilgilere yer veren çalışmalar arasında yer alsın da sonuç itibarıyla, geçmiş yıllarda verilen din dersi uygulamalarından farklı olarak Almanca dilinde mezhebe dayalı pilot proje kapsamında verilmeye başlanan İslam din dersi hakkında doğrudan dersin pratiği ve uygulamasını ilgilendiren dersin muhataplarının görüş ve beklentilerini, dersin pratiğine ilişkin meseleleri doğrudan ele alan çalışma yok denecek kadar azdır. Derse ilişkin araştırma ve tartışma konularının dersin şekli, eğitim politikaları ve din pedagojisi çerçevesinde ilgi uyandırdığını fakat muhataplarının ilgi, ihtiyaç ve beklentileri ile dersin uygulanmasında başarıyı artırabilecek etkenler hususundaki araştırmaların eksik olduğu ve pratik alanın üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Müslümanların derse ilişkin istek ve beklentilerinin irdelenmemesi durumu, Müslüman toplumda okullarda iyi bir din dersi verilmediği gibi birtakım kaygıların oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. Ailelerin İslam din dersine ilişkin görüşleri alınmadığından ve ders hakkında yeterince bilgilendirmelere yer verilmediğinden bazı ailelerin çocuklarının bu dersi almasından çekindiği gözlenmektedir.

Almanya İslam pedagojisi, henüz gelişiminin başlangıcındadır. Bu nedenle Heimbrock, modern bir İslam Pedagojisi geliştirmek için ilk etapta öğrencilerin, öğrenci velilerinin ve cami derneklerinin; ders içeriği, ders metotları ve öğreticiler hakkındaki beklentilerini empirik temellere dayanarak tespitinin gerekli olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Burada beklentileri karşılayabilen bir İslam dersinin, gerçek hayatla bütünleşerek ihtiyaçlara cevap vermesi bakımından önemi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle okullarda her geçen gün gelişen İslam din dersinin teorisinden ziyade pratiğini ele alarak, velilerin derse dair düşünce ve beklentilerini tespit eden bir çalışma yer almamaktadır. Bu açıdan bu çalışma, dersi alan öğrenci velilerinin İslam dersine yönelik

⁹ Rebecca Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance* (Münster: MV-Verlag, 2012).

¹⁰ Ahrens, *Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance*, 93-94.

¹¹ Mualla Selçuk, "Überlegungen zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland", *Islamische Religionspädagogik-Etablierung eines neuen Faches*, Peter Graf (Hg.) (Göttingen: V&R Unipress, 2007), 106.

¹² Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992); bk. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993)

¹³ Ali Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016)

¹⁴ Cemal Tosun, *Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitiminde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

¹⁵ İrfan Başkurt, *Federal Almanya'da Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994)

¹⁶ Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri, Bavyera Eyaleti Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007)

¹⁷ Hans Günter Heimbrock, "Jenseits der Koranschulen-Auf dem Wege zur Islamischen Erziehung im westlichen Kontext", *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 59 (2007), 176-178. akt. Bülent Uçar (Hrsg.), "Prinzipien einer Islamischen Religionspädagogik", *Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung: Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte*, Bülent Uçar (Hrsg.) (Frankfurt: Lang GmbH, 2011), 121.

beklentilerinin neler olduğunu ortaya koymak, ilgi ve beklentilere uygun bir İslam dersi için perspektif sunarak dersin gelişme sürecine öneriler geliştirmek ve alana katkı sağlamak amacıyla yapılmıştır.

1. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın yaklaşımını belirleyen nitel araştırma desenlerinden örnek olay kullanılmış, sıklıkla nasıl ve neden sorularına cevap arandığından ve derinlemesine inceleme amaçlandığından örnek olay çalışması tercih edilmiştir.¹⁸

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Federal Almanya'nın Baden Württemberg eyaletinin İslam din dersi uygulamasına sahip kamu ilkokullarında İslam din dersi alan Türk Müslüman öğrencilerin velilerinin derse yönelik beklentilerinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan araştırmanın çalışma grubu; eyaletin 2018/2019 eğitim-öğretim yılında pilot proje kapsamında İslam din dersi verilen kamu ilkokullarında İslam din dersine katılan 11 öğrencinin velisinden oluşmaktadır. Araştırmaya katılan velilerin tamamını Türk Müslüman veliler oluşturmaktadır. Çalışma grubunu oluşturan velilere ya tanıdık öğretmenler tarafından yönlendirme yoluyla ya da araştırmacının kendi arkadaş çevresinin yönlendirmesi yoluyla ulaşılmıştır. Velilere yönelik uygulanan kısa anket formundan elde edilen temel bilgilere Tablo 1'de yer verilmektedir.

Tablo 1: Velilerin Kişisel Bilgileri

Veliler	Cinsiyet	Yaş	Almanya'da İkamet Süresi	Evde Konuşulan Dil	İslam Din Dersi Haricinde Dini Eğitim Alınan Yer
V_01	Kadın	32	8 yıl	Türkçe	Cami
V_02	Kadın	34	34 yıl	Almanca	Cami
V_03	Kadın	37	12 yıl	Türkçe	Cami
V_04	Kadın	38	38 yıl	Almanca	Cami
V_05	Kadın	37	16 yıl	Türkçe	Yok
V_06	Kadın	35	14 yıl	Türkçe	Cami
V_07	Kadın	39	39 yıl	Türkçe	Cami
V_08	Kadın	37	37 yıl	Türkçe	Cami
V_09	Erkek	35	2,5 yıl	Türkçe	Cami
V_10	Kadın	33	33 yıl	Türkçe/Almanca	Cami
V_11	Erkek	39	30 yıl	Türkçe	Cami

1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma verileri görüşme yoluyla elde edilmiştir. Araştırmanın veri toplama aracı yarı yapılandırılmış görüşme formudur. Araştırma konusu doğrultusunda literatür taraması yapılmış; ulusal ve uluslararası olmak üzere ilgili kaynaklar seçilerek teorik çerçeve oluşturulmuştur. Araştırmanın teorik çerçevesi ışığında İslam din dersini alan öğrencilerin velilerine yönelik açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Görüşme soruları öncelikle gönüllü bir veliye deneme görüşmesi olarak uygulanmıştır. Sorular yeniden gözden geçirilerek kullanıma hazır hale getirilmiş ve 11 velinin ders hakkındaki görüşleri alınarak dersten beklentiler tespit edilmiştir. Görüşmeden elde edilen cevaplar görüşülen kişinin izni dahilinde ve anonim kalması şartıyla ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Araştırmaya katılan velilerden ikisi ses kaydına izin vermediğinden görüşleri not alınmak suretiyle kayıt altına alınmıştır. Görüşmede, katılımcılar kendilerini Türkçe ya da Almanca

¹⁸ Robert K. Yin, *Case Study Research: Design and Methods* (Sage Publications, Second Edition, 1994), 6, 13.

hangi dilde rahat ifade edeceklerse o dili kullanmaları noktasında serbest bırakılmıştır. Almanca görüşlere, Türkçe'ye çevirisi yapılarak yer verilmiştir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın amacı doğrultusunda dersin verildiği okullar tespit edilerek hedef kitlesi belirlenmiştir. Hedef kitleye araştırmanın amacı ve önemi hakkında kısaca bilgi verilmiş, alınacak bilgilerin bilimsel amaçlı kullanılacağına yönelik açıklama yapılmıştır. Katılımcılara görüşmenin yaklaşık 30-40 dakika sürebileceği ve istedikleri takdirde görüşmeye ara verebilecekleri de belirtilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanan verilere ait ses kayıtları transkripsiyon¹⁹ ile yazıya aktarılmıştır. Araştırma grubunu oluşturan katılımcılara ait özel bilgilerin gizliliğinin sağlanması nedeniyle katılımcıların isimlerine ve pilot uygulama kapsamında verilen dersin sadece belli başlı şehirlerde ve okullarda olması nedeniyle şehir ve okul isimlerine de yer verilmemiştir. Görüşme kaydının deşifresi esnasında araştırmaya katılan 11 veli; V_01, V_02 şeklinde devam eden bir kodlama sistemiyle isimlendirilmiştir. Araştırmada katılımcılar ile yaklaşık 35-50 dakika arasında bir görüşme yapılmıştır. Transkripsiyonu yapılan kayıtlara, katılımcı görüşlerini belirtmek ve araştırma bulgularının geçerliğini artırmak amacıyla doğrudan alıntılar yapmak suretiyle yer verilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analiz kullanılmıştır. Görüşmelerden elde edilen veriler ortak özelliklere sahip bir sistem içinde bölümlere ayrılarak kategorileştirilmiştir. Böylece katılımcı görüşlerinden elde edilen veriler belirlenmiş kategoriler aracılığıyla analiz edilerek özetlenmiş ve yorumlanmıştır.²⁰ Bulguların yorumlanması aşamasında ise toplanan veriler arasında neden-sonuç ilişkisi kurularak verilere anlam kazandırılmış ve elde edilen sonuçlara ilişkin açıklamalar yapılmıştır. Araştırmada kullanılan kategorilerin oluşturulması aşamasında öncelikle teorik çerçeveden faydalanılarak bir yapı oluşturulmuş, sonrasında ise oluşturulan bu kategoriler deşifrelerin okunması esnasında verilerden ortaya çıkan yeni durumlarla birlikte değerlendirilerek teorik perspektif ışığında yeniden yapılandırılmıştır.

2. Bulgular ve Yorum

Araştırma bulgularına; aşağıda birbiriyle ilişkili farklı temalar altında tanımlanan kategoriler altında doğrudan katılımcı görüşlerinden elde edilerek yer verilmiştir. Literatür taraması sonucunda Baden Württemberg eyaletindeki okullarda verilen İslam din derslerinden hem öğretmenlerin hem de velilerin beklentilerini ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmadığından; araştırma bulgularını karşılaştırma imkanı kısıtlıdır.

2.1. Din-Devlet İlişkilerine İlişkin Görüşler

Dersin devlet ya da dini cemaatler tarafından verilmesi meselesi farklı anlayışlarda bir din eğitimi doğurabileceğinden; kamu okullarında verilen bu dersin kim tarafından, nasıl şekillendirilerek verilmesi gerektiği ile devlet eliyle pilot proje kapsamında yürütülen dersin mevcut durumuna yönelik önemli görülen sorular araştırmaya katılan velilere yöneltilmiştir.

Dersten Memnuniyet: Araştırmaya katılan velilerin tamamının dersten memnun oldukları görülmektedir. Katılımcılardan V_05, "Çok memnunum. Keşke diğer kızlarımın zamanında da öyle bir şey olsaydı. Güzel şeyler öğreniyor, derse zevkle gidiyor." (V_05, Kişisel Görüşme, 2018) şeklindeki görüşüyle kızının derse mutlu gittiğini dile getirmektedir. Katılımcılar; dersin, çocukları için oldukça verimli ve faydalı olduğunu, çocuklarının dini bilgilerine katkı sağladığını ve dinleri hakkında Almanca dilinde bilgi sahibi olduklarını ifade etmişlerdir. Bu açıdan dersin veliler tarafından oldukça memnuniyet verici bir gelişme olarak nitelendirildiğini, dersin beğenilen özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Müslümanların din eğitimi ihtiyacı, arayış ve taleplerinden kaynaklanan sebeplerle de dersin bu taleplerin karşılanmasında bir imkan olarak görüldüğünü düşünmek mümkündür.

İslam din dersi uygulamasının eksik tarafları hakkında katılımcıların çoğunluğu (V_01, V_04, V_06, V_07, V_08, V_09, V_11) dersin geliştirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcı velilerden V_04 "Eksik gördüğüm nokta, fazla detaya girmiyorlar. Sure öğrenme olsun, namaz kılma olsun. Sadece genel anlamını öğretiyorlar." diyerek derste bilgilerin genel olarak verildiğini, bilgilerin detaylandırılmadığını ifade etmektedir. Katılımcılar, dersti detaylı ve kapsamlı bulmadığını (V_06), dersin az bilgi verdiğini (V_07), dersin yüzeysel olduğunu (V_08), dersin genel bilgiler verdiğini (V_11) ifade etmiştir. İslam dersinin eksik görülen yönlerine dair katılımcıların çoğunluğu, dersin yeterli hale gelebilmesi için kapsamlı ve içerikli işlenmesi gereken yönlerinin olduğunu

¹⁹ Thorsten Dresing - Thorsten Pehl, *Praxisbuch Interview, Transkription&Analyse Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende* (Marburg: Eigenverlag, 5. Auflage, 2013), 17.

²⁰ Philip Mayring, *Einführung in die Qualitative Sozialforschung* (Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2002), 114-120.

düşünmektedir. Katılımcıların bu düşüncelerinin temelinde, katılımcıların dersten daha fazla faydalanma ve çocuklarını din eğitimi noktasında daha nitelikli yetiştirebilme düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür.

Devletin derse yapacağı katkılar noktasında sorulan soruya ise, katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_03, V_04, V_05, V_07, V_08, V_09, V_11), devletin derse teşvik etmesi yönünde çalışmalarda bulunması gerektiği yönünde beklentilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcılardan V_02'nin görüşleri şöyledir: “Devlet Türk velilere dersin kötü olmadığını, neler yapıldığını bir toplantı vs. ile anlatabilirler. İnsanların neden oraya katılıp katılmadığını görmüyorlar. Ben derse gönderdiğimde ilk başta kötü anlamda etkiler diye bana tepki gelmişti. Birçok kişi göndermemişti. Ben iyi olmadığını görürsem o zaman tepki gösteririm demiştim.” Devletten beklentilerin; Müslüman öğrencilerin dersten daha fazla faydalanması ile daha fazla öğrencinin derse kazandırılması adına dersin bütün okullarda yaygınlaştırılması ve tanıtılması başta olmak üzere devletin derse teşvik edici ve yaygınlaştırıcı roller üstlenerek, dersin uzun vadede faydalı ve etkin olarak devam etmesi amacıyla velilerin istek ve beklentileri doğrultusunda geliştirici hedeflerle iletilmesi şeklinde olduğu görülmektedir.

Dersin Sorumluluğu: Dersin Alman Anayasasına uygun olarak nasıl verileceğini ilgilendiren dersin sorumluluğunun kime ait olması gerektiği noktasında, katılımcıların çoğunluğu (V_01, V_04, V_05, V_06, V_10, V_11) dersin devlet tarafından devam etmesini isterken; aynı katılımcıların dini cemaatler aracılığıyla verilecek derse de mesafeli baktığı görülmektedir. Bu yönde görüş bildiren katılımcılardan V_01, cemaatlerin kutuplaşma tartışmalarından; V_04, dini cemaatlerin kendi dini zihniyetlerine çekme özelliklerinden; V_05, cemaatler hoşuna gitmediğinden, V_06, dini cemaatlerin misyonerlik çabalarından; V_10 dini cemaatlerin kendi taraflarına çekme çabalarından; V_11 ise dini cemaatlerin görüş ayrılıklarından bahsettiği görülmektedir. Katılımcılardan V_05'in “Ben bu şekilde memnunum. Çünkü çocuğum gerçekten bilgi aldığını görüyorum. Cemaatlere geçse hoşuma gitmez.” (V_05, Kişisel Görüşme, 2018) şeklindeki ifadesinde özetlendiği gibi; diğer katılımcıların da devlet sorumluluğunda verilen din dersinin verimli olduğu ve çocuklarının dersteki kazanımlarının da güzel olduğu yönündeki tecrübelerinden hareketle dini cemaatin sorumluluğunda bir derse şimdilik ihtiyaç duymadıklarını söylemek mümkündür. Katılımcı görüşlerinden hareketle; velilerin dini cemaatler hakkındaki bilgi ve tecrübelerinin, İslam dersinin sorumluluğunun kime ait olması gerektiği noktasındaki yaklaşımlarını etkilediği söylenebilir. Bu nedenle katılımcıların çoğunluğunun dersin devlet sorumluluğunda devam etmesinden yana olduğu görülmektedir.

İslam din dersinin sorumluluğu noktasında katılımcılardan 2'sinin görüşleri şu yöndedir: “Devlet verdirirken yeterliliklerini nasıl belirleyecek? Dini cemaatlerin vermesi taraftarıyım ama İslam dinine, ülkemize yakın olmalı. Dini cemaatlerin de ortak bir kültür komisyonu tarafından belirlenerek, devlet tarafından denetlenerek verilmesi taraftarıyım.” (V_03, Kişisel Görüşme, 2018) Katılımcılar devlet sorumluluğunda verilecek dersle, öğretmen yeterliliklerinin belirlenmesi, alana uygunlukları noktasındaki endişesini dile getirmektedir. V_03 ve V_09'un, devletin de dini cemaatlerin de tek başına yeterli olmayacağını, her iki tarafın uzlaşması ile derslerin devam etmesi gerektiğini ifade ettiği görülmektedir.

Diğer taraftan dersin devlet eliyle devam ettirilmesinde sorun görmeyen bir katılımcı da (V_02), “Dini cemaat sorumluluğu olsa belki daha iyi bilgili olur. Aslında o konuda alanda okumuş biri olsa da yeterli olur. Tabii ki devlet tarafından olabilir ama dinde yaşayan biri olması gerekiyor.” (V_02, Kişisel Görüşme, 2018) şeklindeki görüşüyle bir taraftan İslam dersinin devlet eliyle devam etmesine olumlu bakarken; diğer taraftan da dini cemaatlerin bu konuda daha bilgili olabileceği yönünü ifade etmektedir. Bunun yanında katılımcı, dini cemaate gerek duymadan alandaki uzmanların da ders için yeterli olacağı yönündedir. Katılımcının, dersin kim tarafından verildiğinden ziyade derse verecek öğretmenlerin alanında ehil ve dindar kişilerden seçilmesinin önemine işaret ettiği görülmektedir.

Katılımcılardan ikisi ise, dersin sorumluluğunun dini cemaatlere geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Katılımcılara göre ders dini kuruluşlar tarafından verilmelidir. Katılımcılar, İslam derse noktasında dini cemaatleri devlete kıyasla daha bilgili ve alanda daha yetkin bulmaktadırlar.

Özgür bir süreç olarak tanımlanan din derse bütün öğrenciler için bir eğitim fırsatı olarak görülmektedir. Schwillus din dersinin tek bir elden verilebilmesi için mutlaka dini bir cemaat tarafından verilmesi gerektiğini belirtmektedir.²¹ Diğer taraftan İslam din dersinin sorumluluğu noktasındaki durumu Müslümanlar açısından değerlendiren Muhagheghi, hem İslam din eğitimine yönelik yasal çerçeve hem dini cemaatlerin mevcut yapısının aileleri yasal açıdan güçsüz ve savunmasız bıraktığını belirtmektedir. Her ne kadar din derslerinin sorumluluğu noktasında belirsizlikler söz konusu olsa da Muhagheghi, dersin bizzat aileler tarafından

²¹ Harald Schwillus, *Religionsunterricht im Dialog* (Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004), 205.

desteklenilmesinin ve savunulmasının gerekliliğinden bahsetmektedir.²² Katılımcı velilerin, Muhagheghi'nin de belirttiği gibi, dersin mevcut haliyle devlet tarafından verilmesini desteklediklerini, savunduklarını ve yine dersin devletin kontrolünde devam etmesini istediklerini söylemek mümkündür. Hem dini cemaatlerin mevcut durumu hem de devlet eliyle verilen dersin mevcut veriminin; katılımcıların din derslerinin sorumluluğunu mevcut şekliyle savunmaktan yana görüşler bildirmelerine sebep olduğunu düşündürmektedir. Muhagheghi'nin de dikkat çektiği durum üzere; katılımcı velilerin, devlet sorumluluğunda bir din dersinin yanında daha güçlü durduğu anlaşılmaktadır. Buradan velilerin dini cemaatlerin hem dini anlayış biçimleri hem kendi aralarında anlaşamamaları hem de çatı kuruluş olarak organize sorunlarından kaynaklanan durumlar nedeniyle yıllar sonra henüz yeni kavuşulan İslam din dersinin heyecanı ile devlet sorumluluğunda tek elden bir İslam dersinden yana oldukları sonucuna ulaşmak mümkündür. Schwillus'un, dersin tek elden verilmesi gerektiğine yönelik ifadesinden hareketle katılımcı görüşlerinden, tek elden bir ders imkanından söz edilemeyeşinden kaynaklanan sebeplerle devletin anlaşmazlıkları dengeleyici ve minimize edici bir unsur olarak görülme özelliğinin öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu nedenle katılımcı yaklaşımlarının dini cemaat ve devletin kesin ayırımına, iş birliği yapmaması gerektiğine yönelik yaklaşımlardan ziyade; dersin tek elden yürütülebilmesine yönelik devlet otoritesinin bir araç ve imkan olarak görülmesinden yana yaklaşımlar olduğu anlaşılmaktadır.

Okul Dışında Dini Eğitim: Okulların, dini eğitimin merkezi olarak görülüp görülemeyeceğini tespit etmek amacıyla sorulan soruya katılımcıların tamamı, çocuklarının okul dışında bir dini eğitim alması gerektiğini ifade etmişlerdir. Katılımcıların İslam din dersi dışında bir dini eğitime ihtiyaç duyma sebeplerini; okulda Kur'an-ı Kerim'in okuyuşuna yer verilmemesinin yanı sıra okula kıyasla okul dışında daha fazla dini eğitim aldıkları şeklinde açıkladıkları görülmektedir. Okul dışında dini eğitimi gerekli gören bazı görüşler incelendiğinde; katılımcılardan V_01 çocuğunu camiye gönderdiğini ve dini eğitim açısından camiyi bir destek olarak gördüğünü ifade etmektedir. V_01'e göre camide Kur'an, kısa sureler ile ilmihal bilgileri verilmektedir. Bu sebeple öğrencinin camide dini eğitimini alması daha uygundur. Katılımcılardan V_02, çocuğunun Kur'an öğrenmesi gerektiğini, çocuğunun dini gelişimi açısından camiyi tamamlayıcı bir merkez olarak gördüğünü; V_03, okulda verilen dersin dinin temel bilgilerine yönelik olduğunu düşünmektedir. Katılımcı Kur'an öğretimi ve dini bilgilerin yeterliliği açısından İslam din dersini yeterli görmemektedir.

Camiler; Kur'an öğretimi, sure ve dua ezberi ile birlikte hem ahlak eğitimi hem de ibadet eğitiminin yoğun yapıldığı merkezler olarak veliler tarafından tanımlanmakta ve bu yönleriyle tercih edilmektedir. Bu durum çocukların, velilerin dini ilgi ve ihtiyacı doğrultusunda esas dini eğitimlerini camide alabileceklerini göstermektedir. Bunun yanında okullarda verilen İslam din dersinin veliler tarafından dini eğitimin alternatifi değil; tamamlayıcısı olarak görüldüğü söylenebilir.

Ceylan, çocukların, aileleri tarafından camiye gönderilme sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır:²³

- a) Ailelerin dini bilgi düzeylerinin düşüklüğü
- b) Camilerde verilen ders içeriklerinin (Kur'an okuma, ezber, ibadetler) ailelerin geleneksel eğitim anlayışlarına uygunluğu
- c) Camilerin muhafazakar İslam anlayışı
- d) Dini-kültürel ve milli kimliği koruma
- e) Geleneksel eğitim metotları
- f) Ailelerin dini eğitim verme görevi ve inançlı bireyler yetiştirme hedefleri

Ceylan'ın, çocukların camiye gönderilme sebeplerinde de dile getirdiği üzere, katılımcıların çocuklarına okul dışında bir dini eğitim aldırılmalarındaki önemli etkenlerin başında, camilerde verilen ders içeriklerinin Kur'an okuma, ezber, ibadetler, ilmihal bilgileri yönüyle ailelerin geleneksel eğitim anlayışlarına uygun olduğu söylenebilir. Dolayısıyla okullarda verilen İslam dersinin, Müslümanların dini eğitim imkanı olarak katılımcılar açısından önemli fakat program ve içerik yapısı itibarıyla dini ihtiyaç ve taleplere istenilen düzeyde cevap verememesi açısından yetersiz olduğu söylenebilir.

²² Hamideh Mohagheghi, "Islamischer Religionsunterricht aus sicht der Muslime", *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Harry Harun Behr, Christoph Bochsinger, Mathias Rohe, Hansjörg Schmid (Hg.) (Berlin: Lit Verlag, 2010), 225.

²³ Rauf Ceylan, "Zur Bedeutung des Analysierens und Reflektierens", *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, Bülent Uçar und Danja Bergmann (Hg.) (Göttingen: V&R unipress, 2010), 251.

2.2. Metodolojik ve Didaktik Temellere İlişkin Görüşler

İslam din dersinin veli beklentilerine uygun metodolojik ve didaktik temellerine ilişkin katılımcı görüşlerine aşağıda uygun kategoriler altında yer verilmektedir.

Dersin Amacı: Velilerin çocuklarını derse hangi amaçlarla gönderdiklerini tespit etmek amacıyla katılımcılara yöneltilen soruya, araştırmaya katılanların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_03, V_04, V_05, V_06, V_07, V_08, V_09, V_11) çocuklarının dinini öğrenmesi (V_05: “Dinini öğrenmesi için, Müslümanlığın ne kadar güzel bir din olduğunu öğrenmesi için. Kendisini bir Müslüman gibi yaşaması gerektiğini bilmesi için.” (V_05, Kişisel Görüşme, 2018)), inancını öğrenmesi, dininin farkına varması, Müslüman olduğunu anlaması, dini vazifelerinin olduğunu bilmesi, İslam'ın iyi bir din olduğunu anlaması, Müslüman yaşantısının anlatılması, dinin, inancın yaşama uygulanması (V_08: “Öncelikle dinini çok daha iyi öğrenebilmesi, dinini daha iyi kavrayabilmesi, daha düzgün yaşayabilmesi, daha fazla sevebilmesi için.”) şeklinde ifadeler kullandığı görülmektedir. İfade edilen görüşler ışığında çocukların derse gönderilme amaçlarının; İslam dini hakkında bilgi edinmelerini sağlamak ile İslam'ın, Müslümanlığın ve inançlarının gereğini bilmelerini ve uygulamalarını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır. Bu amaçların yanında İslam'ın Almanca dilinde ifadesine yardımcı olması açısından da derse gönderenlerin (V_02, V_03, V_04, V_10) olduğu görülmektedir. Katılımcılardan V_04, “Almanca olunca daha kolay oluyor öğrenmek.” (V_04, Kişisel Görüşme, 2018) yönündeki görüşüyle dinin Almanca dilinde anlaşılmasının önemine değinmektedir. Katılımcı görüşlerinden hareketle; velilerin çocuklarını İslam dersine dinini tanıması, anlaması, sevmesi, öğrenmesi ve yaşamına aktarabilmesi amacıyla gönderdikleri görülmektedir. Bu yönüyle velilerin, dinini bilen ve yaşayan dindar bireyler yetiştirmek istediklerini söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında; İslam dersinin, çocukların dinini öğrenebilmesi, dini sorumluluk kazandırması ve yaşamını dinine göre şekillendirebilmesine katkı sağlaması amacıyla dini gelişimde etkili yeni bir imkan olarak görüldüğü söylenebilir.

Dersin Öğrenci Üzerindeki Etkisi: “İslam din dersinin çocuğunuz üzerindeki etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?” şeklindeki soruya katılımcı velilerin çoğunluğu (V_01, V_02, V_03, V_04, V_05, V_06, V_07, V_09, V_10, V_11) dersin olumlu bir etkisinin olduğundan bahsetmişlerdir. Velilerin çoğunluğu, çocuklarının bilgilerinin arttığını ve derste öğrendikleri bilgileri gelip kendileriyle heyecanla paylaştıklarını gözlemlendiklerini dile getirmişlerdir. Veliler, çocuklarının derste işledikleri konuları ailelerine istekli ve heyecanlı anlattıklarını belirtmektedirler. V_03'ün görüşü şöyledir: “Camiye de gidiyor ama camideki geri dönüşümleri fazla olmuyor. Peygamber hayatı gibi bir konu Almanca anlatıldığında eve geldiğinde hevesli şekilde gelip anlattığını ya da yapmış olduğu etkinliği gösterdiğini farkedebiliyorum.” (V_03, Kişisel Görüşme, 2018). Dersin öğrenciler üzerindeki etkisine Almanca dili açısından da değinen bazı katılımcıların (V_01, V_3, V_04, V_09, V_10, V_11) dersin Almanca dilinde öğrencilere ifade kabiliyeti kazandırması açısından da bir etkisi olduğuna dikkat çekmektedirler. Veli görüşlerinden hareketle; İslam din dersinin, öğrencileri dinini anlatmaya, paylaşmaya, öğrenmeye ve uygulamaya motive ve teşvik edici yönde olumlu etkiler bıraktığını, dersin, öğrencilerin dini bilgi ve inançlarına yönelik daha bilinçli olmasına imkan sağladığı, öğrencilerin dini ilgi ve duyarlılıklarını artırdığı yönünde etkiler gösterdiğini söylemek mümkündür. Ders, çocukları konuşmaya ve öğrendiklerini çevresi ile paylaşmaya teşvik ettiğinden; dersin aynı zamanda çocukları canlandırıcı, rahatlatıcı ve teskin edici etkiler gösterdiğini görmek de mümkündür. Öğrencilerin dersi paylaşma, ders hakkında konuşma isteklerinin ve heyecanlarının sebebini, dersin Almanca dilinde anlatılmasından dolayı öğrenciler tarafından daha kolay anlaşılmasına ve dersin ilgi çekici yöntemlerle işlenmesine bağlamak mümkündür. Yölek-Cantay'a (2010) göre çeşitli dinlere ve seküler görüşlere sahip çoğulcu bir toplum modelinde inanç temelleri dine ait sağlam bilgilerle oluşmaktadır. Bu bilgiler bireye dil, ifade ve iletişim yeteneği kazandırmaktadır.²⁴ Yölek-Cantay'ın dini eğitimin kazandırdıkları üzerine yaptığı analizinde; dini bilgilerin dil, ifade ve iletişim yeteneği ile diyalog yetkinliği kazandırması yönündeki ifadelerinin araştırma bulgularıyla örtüştüğü görülmektedir. Bu tespitler ışığında; dersin öğrencilerde bir farkındalık oluşturması nedeniyle öğrencilerin kendilerini ve dinlerini daha iyi ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Güner de, okullarda İslam din dersinin verilmesinde kimlik ve öz güven gelişimini dersin önemli amaçları arasında sayarak dersin diğer dersler gibi normal bir okul dersi olarak kabul görmesi sonucunda öğrencilerin görüşlerini daha iyi ifade edebildiğini ve soyut kelimelerin öğrenciler tarafından kullanılabilirliğini belirtmektedir. Güner'e göre öğrenciler din dersi ile aynı zamanda Almancalarını da geliştirme imkanı bulmaktadır.²⁵ Güner'in hem öğrencilerin kendilerini daha iyi ifade etmesi açısından hem de Almancalarının gelişmesi açısından dersin öğrenciler üzerindeki olumlu etkisine ilişkin görüşlerinin de araştırma bulgularıyla örtüştüğü görülmektedir.

²⁴ Hasiybe Yölek-Cantay, *Islamische Bildung im säkularen Staat* (Marburg: Tectum Verlag, 2010), 126.

²⁵ Orhan Güner, “Der Schulversuch Islamischer Religionsunterricht”, *Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte*, Bülent Uçar (Hrsg.) (Frankfurt: Peter Lang, 2011), 460.

İman-İbadet-Ahlak Öğrenme Alanlarının Önemi: İslam din dersinde hangi konu alanlarının öncelikli gelmesi gerektiğinin tespitine ilişkin sorulan soruda, katılımcılardan V_05 bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: “İman benim için ilk sırada. İkinci İbadet. İmanlı olursa diğer ikisi kendiliğinden gelir.” (V_05, Kişisel Görüşme, 2018). V_11 de “İman, ibadet, ahlak. İmanlı olurlarsa namazlarını kılarlar, oruçlarını tutarlar. Ahlak da gelir sonrasında.” (V_11, Kişisel Görüşme, 2018) şeklinde ifade etmiştir. Katılımcı velilerin çoğunluğu (V_01, V_05, V_08, V_09, V_10, V_11) iman konu alanını ilk sıraya koymaktadır. Katılımcıların; iman-inanç ağırlıklı verilecek eğitimin, ibadet ve ahlak noktasındaki alanı tamamlayabileceğine, öğrencilerin inanç eğitimi ile ibadetlerini yerine getiren ve ahlaki sorumluluklarını bilen bireyler olabileceğine ve bu yönde yetiştirilmesinin dini pratik ve ahlaki sorumlulukları yerine getirme noktasında daha teşvik edici olabileceğine vurgu yaptıklarını söylemek mümkündür. Bir kısım katılımcı veliye göre ise (V_03, V_04, V_06, V_07) çocukların ahlaki gelişimleri açısından daha fazla ahlaki eğitime ihtiyacı vardır ve bu nedenle ders öncelikle öğrencilere ahlaki davranışlar kazandırmaya yönelik katkılar sağlamalıdır. Katılımcılardan V_03; ahlaka dair konuların ilk sırada yer alması gerektiğini ifade ederken buna gerekçe olarak resmi kurumların ahlak eğitimi vermelerinin çocuklar üzerinde daha etkili olabileceğini dile getirmektedir. Katılımcıların konu alanlarına ilişkin yaptığı sıralamada ibadet konu alanının ikinci sırada yer aldığı görülmektedir. Katılımcıların çoğunluğu (V_01, V_04, V_05, V_08, V_10, V_11) ibadet konu alanını ikinci sırada ağırlıklı verilmesi gerektiği ifade etmişlerdir. Bir katılımcı (V_02) haricinde ibadet konu alanını ilk sıraya koyan başka katılımcı olmamıştır. Katılımcılara göre dersin öncelikle öğrencileri inançlı bireyler olmaları yönünde eğitmesi gerektiğini söylemek mümkündür. Katılımcıların imandan sonra ikinci odaklandıkları noktanın ise ibadet konu alanı olduğu görülmektedir. Katılımcılar iman ve ibadet ilişkisini öne çıkararak inanç ve ibadet bütünlüğünün sağlanması gerektiğine dikkat çekmektedirler. Burada Muhagheghi'nin Almanya'da Müslüman ailelerde geleneksel din eğitimi anlayışı hakimiyetine ilişkin tespitleri söz konusu edildiğinde Muhagheghi, Müslümanların din eğitimi anlayışlarının; Kur'an-ı Kerim'i okuma ve ezberleme, namaz, oruç gibi ibadetlerin eğitimine yönelik olduğunu dile getirmektedir.²⁶ İslam din dersine giden öğrenci sayısının her geçen gün artması Müslümanların mevcut İslam din dersi içerik ve hedefleriyle barışık olduklarını göstermektedir. Burada ders içeriğinin iman-ibadet-ahlak üçgeninde dinin benimsetilmesine ve yaşatılmasına yönelik şekillendirilerek veli ihtiyaç ve beklentilerine daha iyi cevap verecek şekilde geliştirilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Hristiyanlık, Yahudilik ve Diğer Dinler: İslam din dersinde Hristiyanlık ve Yahudilik hakkındaki bilgilere yer verilip verilmemesi gerektiği hakkındaki soruya katılımcı velilerin çoğunluğu (V_01, V_02, V_03, V_04, V_06, V_07, V_08, V_10, V_11) derste bu tür bilgilere yer verilebilir yönünde görüş bildirmişlerdir. Katılımcılardan V_04'ün “Hristiyanlık, Yahudilik dinleri hakkındaki bilgilendirmeler beni rahatsız etmez. Çünkü öğrenciler ki kendilerini ifade edebilsinler ve karşılaştırmayı yapabilsinler.” (V_04, Kişisel Görüşme, 2018) görüşünde ifade ettiği gibi; diğer dinlere ait bilgilerin verilmesini İslam dini ile diğer dinlerin karşılaştırılması açısından önemli bulmaktadır. Katılımcıların çoğunluğunun diğer dinler hakkındaki bilgilendirmeyi içinde yaşanan ortamın doğal bir sonucu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Katılımcılardan V_08 düşüncesini şu şekilde dile getirirken, “O konular beni rahatsız etmez. Çocuklar her şeyi bilsin ve doğruyu yanlışı ona göre seçsin. Yargılamadan önce bilmek gerekir her zaman.” (V_08, Kişisel Görüşme, 2018); V_11 de konuya ilişkin düşüncesini “Almanya'da yaşıyoruz sonuçta. Kiminle yaşadığımızı bilmemiz için bilgi verilebilir.” (V_11, Kişisel Görüşme, 2018) şeklinde dile getirmiştir. Katılımcıların çoğunluğu, her ne kadar diğer dinlere ait bilgiler öğretilbilir şeklinde görüş bildirmişlerse de bu bilgilerin derste yer alabilmesini; katılımcılardan V_01 yüzeysel olması, V_03 çocukların aklını karıştırmayacak şekilde olması, V_06 inandırma amacı güdülmeden sadece bilgilendirecek ölçüde düzenlenmesi şartına bağlarken; V_05 ise çocukların bu tür bilgilerle daha ileri yaşlarda karşılaştırılması gerektiğini; V_09 ise diğer dinlere ait bilgilerin yanlış bilgilerden oluşması ihtimaline karşı ders müfredatının İslam dini temsilcileri tarafından düzenlenmesinin diğer dinler hakkındaki bilgilerin verilmesi açısından daha sağlıklı ve güvenilir olduğunu belirtmektedir. Katılımcıların derste diğer dinler hakkında bilgilerin verilmesine, içinde bulunulan ortamın çoğulcu yapısı gereği farklı dini anlayış biçimlerine bilgilendirme, saygı ve tolerans çerçevesinde baktıkları sonucunu çıkarmak mümkündür.

Ders Kitapları: İslam din dersi ders kitaplarının katılımcı veliler tarafından incelenip incelenmediği ile ilgili soruya katılımcı velilerin çoğunluğu (V_01, V_02, V_03, V_04, V_06, V_09, V_10, V_11), çocuklarının ders fotokopilerinin veya deftere yazdırma yoluyla ders notlarından oluşan bir dosyalarının olduğunu ve bu dosyaları inceleyebildiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan V_02 çocuğunun ders kitabını yüzeysel olarak incelediğini, içerisinde olumsuz unsurlarla karşılaşmadığını belirtmiştir. V_06 ise kitabı incelediğini, kitabın resimler noktasında göze çarpan unsurları olduğunu ifade etmiştir. Katılımcıya göre Peygamberimiz belirsiz şekilde de olsa resmedilemez. Katılımcılardan 3'ü çeşitli nedenlerle ders kitaplarını inceleyemediklerini ifade etmişlerdir. Ders kitaplarının kimler tarafından hazırlanması gerektiği noktasında bazı katılımcılar (V_01, V_02, V_09, V_11) devlet ile dini cemaatlerin din eğitiminde uzman Müslümanlarla ortaklaşa hazırlanması gerektiğinden yana görüşlere sahiptir. Katılımcılardan

²⁶ Muhagheghi, “Islamischer Religionsunterricht aus sicht der Muslime”, 224.

V_09'un "Kitapların hazırlanması sadece Alman devletine bırakılabilecek bir şey değil. Cemaatlerle ortaklaşa bir komisyon oluşturulup ortak bir müfredat, ortak bir kitap hazırlanması çok daha doğru olacaktır." (V_09, Kişisel Görüşme, 2018) şeklindeki görüşünde özetlendiği gibi veli görüşlerinin ders kitaplarının devlet, dini cemaatler beraberliğinde ortaklaşa hazırlanması gerektiği yönünde olduğu görülmektedir. Katılımcıların 4'ünün (V_03, V_04, V_08, V_10) ders kitaplarının dini cemaatler tarafından hazırlanması gerektiği yönünde görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Katılımcılardan V_10 görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: "Kitapları bitarafa çekmediği sürece dini cemaatler yapabilir." (V_10, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcıların 2'sinin (V_06, V_07), ders kitaplarının devlet tarafından hazırlanması gerektiğine ilişkin düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. İslam din dersi kitaplarının kimler tarafından hazırlanması gerektiği noktasında katılımcı görüşleri değerlendirildiğinde; katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_04, V_06, V_07, V_09, V_11) dini cemaatleri için içine dahil etmek isteyen görüşlerden yana olduğu görülmektedir. Ders kitaplarının hazırlanması hususundaki ağırlıklı görüşlerin din eğitiminde uzman iş ehli Müslümanlardan yana olduğu anlaşılmaktadır. Kitapların hazırlanmasında dini cemaatler öncelikli tercih diyenlerin devlet tarafından hazırlanmasına da olumlu baktıkları görülmektedir. Katılımcı görüşlerinden hareketle, ders kitaplarının; velilerin istediği yöndeki dini eğitim anlayışı ve içeriğiyle örtüşmesi, Müslüman toplumun hassasiyetlerini dikkate alarak ilgi ve ihtiyaçlarına cevap vermesi halinde; bu durumun ders kitaplarını hazırlayanlar ile veliler arasında kurulacak pozitif bir iletişimde önemli rol oynayacağını söylemek mümkündür. Katılımcıların devlet ile dini cemaatlerin iş birliğinden yana yaklaşım göstermelerinin temelinde, din eğitiminin kamu okullarında verilmesinde ve yürütülmesinde devletin ağırlığı ve desteği ile dini cemaatlerin alanda daha ehil görülmelerinin etken olduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler: İslam din dersinde Kur'an-ı Kerim ve dini bilgileri yeterli bulup bulmadıklarına dair katılımcı velilerin tamamı derste Kur'an-ı Kerim eğitiminin yetersiz olduğunu ifade ederken, katılımcıların çoğunluğu (V_01, V_03, V_05, V_06, V_07, V_09, V_10, V_11) dini bilgilerin ilkökul seviyesi için yeterli olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. V_05 bu konudaki görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: "Kur'an ile ilgili bilgi verilmedi. Kur'an harfleri öğrenilse hoşuma giderdi. Bazen sureleri öğreniyorlar, birkaç sureyi ezberledi. Küçük duaları, sureleri ezberledi. Dini bilgiler yeterli, güzel memnunuz. Hepsini öğrendi. Oruç neden tutulur, Ramazan Bayramı neden olur vs. öyle şeyler öğrendi." (V_05, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcıların çoğunluğu, Tablo 1'de görüldüğü üzere çocuklarına camilerde Kur'an-ı Kerim eğitimi aldırılmaktadır. Katılımcı görüşlerine bakıldığında, çocuklarının hafta sonu camiye gitme nedenini öğrencilerin Kur'an-ı Kerim öğrenme ihtiyacını karşılamaya yönelik okulda bir eğitim verilmemesi şeklinde olduğu görülmektedir. Bir katılımcı (V_01) okulda Kur'an eğitimi yapıldığı taktirde çocuğunu hafta sonu eğitimi ile de yormak istemediğini ifade etmiştir. Katılımcıların görüşlerinden hareketle; dini bilgilerin daha yeterli verildiğini fakat katılımcıların derse ilişkin genel görüşleri doğrultusunda bir değerlendirme yapıldığında dini bilgilerin de detaylandırılmaya ihtiyacı olduğunu söylemek mümkündür. Okullarda Kur'an-ı Kerim'in okunmasına yönelik bir eğitim camilerdeki şekliyle verilmemektedir. Almanya'daki Müslüman ailelerin, çocuklarına daha ilköğretim çağında Kur'an eğitimi aldırarak üzere hafta sonu camilere gönderdikleri göz önünde bulundurulduğunda; katılımcıların din eğitimi ihtiyaç ve taleplerinin cami eksenli Kur'an öğretimi odaklı olduğunu söylemek mümkündür.

Cami ve Okul Kıyaslamasında Ders İçerikleri: Dini cemaatlerde yürütülen din eğitimi faaliyetleri ile okuldaki İslam din dersinin veli perspektifinden değerlendirilmesine ilişkin katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_03, V_04, V_06, V_07, V_08, V_09, V_10, V_11) İslam dersine kıyasla camilerdeki din eğitimine daha yoğun ilgi duydukları görülmektedir. Katılımcılardan V_02 "Okulda Almanca dilinde olmasından dolayı çocukların biraz daha hızlı kaptığını farkettim. Camideki şu an daha faydalı. Anladıkları halde cami bende daha ağır basıyor. Çünkü orada namaz kılınıyor, abdest alıyorlar, Kur'an-ı hatmetmeye çalışıyorlar." (V_02, Kişisel Görüşme, 2018) şeklinde düşüncesini ifade ederken; V_08 de "Okul dışında gördükleri din dersi daha faydalı. Çünkü hem bilgi hem pratik yapıyorlar. Kur'an, tecvid, ilmihal bunların hiçbiri okulda yok." (V_08, Kişisel Görüşme, 2018) şeklinde ifade etmiştir. Katılımcıların çoğunluğunun hem okulda verilen din dersini hem de cami merkezli din eğitimi önemseydiği anlaşılmaktadır. Ancak camilerde verilen din eğitiminin, katılımcılar tarafından Kur'an-ı Kerim, sure, dua, ibadet uygulamalarının yer aldığı namaz, abdest gibi pratik ağırlıklı bir dini eğitim olduğundan daha çok önemsenerek tercih edildiği görülmektedir. Bu durum camilerde verilen eğitiminin; katılımcıların din eğitimi ihtiyaç ve anlayışlarıyla daha çok örtüştüğünü göstermektedir. Muhagheghi'ye göre Almanya'da Müslüman ailelerde geleneksel din eğitimi anlayışı hakimdir. Aileler çocuklarının iyi alışkanlıklar edinmesini, örnek davranışları benimseyerek hayatlarına geçirmelerini istemektedir. Müslümanların göç ettikleri ülkedeki hakim olan din eğitimi anlayışında inancın ön plana çıkarılmasından ziyade Kur'an-ı Kerim'i okuma ve ezberleme, namaz, oruç gibi ibadetlerin eğitimi üzerinde durulmaktadır. Bunun yanında iyi ve ahlaki davranış modellerinin aktarımı Kur'an ve sünnetin rehberliğinde gerçekleştirilmektedir. Almanya'da yaşayan Müslüman ailelerin din eğitiminden beklentileri sürekli olarak tam da burada

bahsedilen ekseninde dile getirilmektedir.²⁷ Muhagheghi'nin görüşleri de dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında; katılımcı velilerin, dini eğitim ve öğretim ihtiyacının giderilmesine yönelik camileri esas kurumlar olarak gördüğü söylenebilir. Turan'a göre toplumda yaşanan ahlaki yozlaşmaların minimize edilebilmesi için yalnızca örgün eğitim kurumlarında verilen din dersinin yeterli görülmesi beklenmemelidir. Turan, toplumsal yapı içerisinde geleneksel ahlaki norm ve değerlerin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması için sosyal bir yapının tesis edilmesinin öneminden bahseder. Bu sosyal yapı, bilginin duygu ve davranışa dönüşmesi açısından önemlidir. Ahlak eğitiminde bilgi boyutundaki sorumluluğu okullar üstlenirken, bilginin davranışa dönüşmesini sağlayacak kurumlar olarak başta aile ve toplum gelmektedir. Burada toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda faaliyetler yürüten, toplumun huzur ve ferahına katkı sağlayıcı roller üstlenen sivil toplum kuruluşları, bilginin davranışa dönüştüğü kurumlar olarak önem arz etmektedir. Turan'ın toplumun sorunlarının çözümüne yönelik dile getirdiği bu sosyal yapılardan hareketle, camilerin de Müslüman toplumun sorunlarına çözüm üretme ve dini eğitimlerine katkı sunma açısından öneminden bahsetmek mümkündür. Bu doğrultuda, katılımcılar dini eğitimin hem uygulama alanı bulması, hem bilginin davranışa dönüşmesi hem de Müslümanların ahlak anlayışının varlığını koruyabilmesi açısından camileri istek ve beklentilerine uygun gördükleri düşünülebilir.²⁸ Aşkoğlu'nun Almanya'daki okullarda İslam din dersleri üzerine yaptığı bir araştırmasında; velilerin, çocuklarını cami kurslarına gönderme sebeplerini, çocuklarının Kur'an okuma ve ibadetlerini öğrenme beklentilerine dayandırarak açıklamaktadır. Dolayısıyla velilerin öncelikli eğitim içeriklerinin bu iki alanı kapsadığını söylemek doğru olacaktır.²⁹ Yine Uçar'ın tespitine göre bilimsel yönden kabul gören ve hedef kitleye uygun bir din pedagojisi geliştirilirse; İslam'ın temel kaynakları, geleneksel eğitim, dini sosyalleşme süreçleri ve eğitim araştırmaları dikkate alınarak geliştirilmelidir. Uçar'a göre Müslümanlar İslam din dersinden dini bilgilerin ve pratiğinin aktarılmasını, Kur'an'ın okunmasını, Kur'an surelerinin ezberlenmesini ve temel ahlaki bilgilerin verilmesini beklemektedirler.³⁰ Katılımcıların çoğunluğunun, çocuklarını camiye gönderdikleri (Tablo 1) dikkate alındığında, velilerin klasik din eğitimini merkeze alan bir anlayışa sahip oldukları, dinin pratiklerine ve Kur'an öğretimine önem verdikleri görülmektedir.

Farklı Mezheplerden Öğrencilerle Ders İmkani: Araştırmaya katılan velilerin tamamı, okullarda verilen İslam din dersinin mezheplere göre ayrılarak verilmesine gerek duymamaktadır. Katılımcılardan V_08'in görüşü şöyledir: "Mezhep ayrımı yapılmamalı, ayrı ayrı dersler görülmemeli. Hep birlikte mezhepler teker teker öğretilmeli. Mezhepler göz ardı da edilmemeli." (V_08, Kişisel Görüşme, 2018). Bilgin, Almanya örneği üzerinden mezhepler üstü din öğretimini çoğulcu model ve birleştirici model olmak üzere iki şekilde anlaşılabilir olarak uygulandığını belirtmektedir. Çoğulcu modele göre derste; her mezhep, din, dünya görüşü ile ahlak anlayışı öğretim konusu olmalıdır. Birleştirici modelde ise derste, dinin özüne yer verilerek mezheplerle ilgili ayrıntılara girilmemelidir.³¹ Bilgin'in din eğitime yönelik yaklaşımları çerçesindeki tanımlamalarından hareketle; katılımcı velilerin daha çok dinin özüne yer veren birleştirici modelden yana görüşlere sahip olduğu söylenebilir. Katılımcı görüşlerinden hareketle; İslam dersinin, mezhep merkezli olmadan, bütün öğrencileri kapsayacak ve temsil edecek şekilde verilmesi gerektiği, henüz ilköğretim seviyesindeki öğrencilere mezhep ayrımına giderek ders vermenin bir gereklilik olmadığı, iman-ibadet-ahlak konu alanlarının mezhebi bir yoruma bağlı kalmadan ve bir mezhebi görüşü dayatmadan da dersin, temel dini ilke ve esaslar dahilinde birleştirici unsurlar gözetilerek verilebileceği anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmede, velilerin mezhepleri tamamen gözardı ettiği de anlaşılmamalıdır. Katılımcıların çocuklarını dini cemaatlerin dini eğitim kurumlarına gönderdikleri göz önünde bulundurulduğunda, mezhebi yorum ve anlayışlar doğrultusunda yetiştirilme imkanının, dini cemaatlerin eğitim kurumlarında verildiğini söylemek mümkündür.

Öğretmenin Rolü: Dersin işleniş sürecinde öğretmenin rolü ve yaklaşımlarına yönelik görüşleri iki grup altında sınıflandırmak mümkündür. Öncelikle katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_04, V_05, V_06, V_07, V_09, V_10, V_11) derste ne öğretilmesi gerektiğine ilişkin dersin içeriğine yönelik öğretmen rolüyle alakalı görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Katılımcılar, bilginin hem aktarıcısı hem doğru aktarıcısı olarak öğretmeni görmektedirler. Velilerden V_02 "Konuyu saptırmamaya dikkat etsin. Bizim düşündüğümüz Müslümanlık nasıl anlatılıyorsa öyle anlatılsın." (V_02, Kişisel Görüşme, 2018) şeklinde görüşünü

²⁷ Muhagheghi, "Islamischer Religionsunterricht aus sicht der Muslime", 224.

²⁸ İbrahim Turan, "Değişen Toplumda Değerler Krizi ve Ahlak Eğitiminin Rolü", *Ahlaki Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi*, Bayramalı Nazıroğlu, Ümit Erkan, Mehmet Şamil Baş, Hikmet Yanık (eds.), (Rize: Güneysu İlim Yayınları, 2019), 39.

²⁹ Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "Federal Almanya'da İslam Din Eğitimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 4/2 (Nisan 1990), 128.

³⁰ Bülent Uçar, "Prinzipien einer Islamischen Religionspädagogik", *Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverantwortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte*, Bülent Uçar (Hrsg.) (Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2011), 122.

³¹ Tuğrul Yürük, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, Recai Doğan ve Remziye Ege (ed.) (Ankara: Grafiker, 2012), 127-128.

ifade etmiştir. Katılımcı görüşlerinden, öğretmenin öğrencilere doğru bilgiler vererek dini doğru biçimde aktaran ve buna rehberlik eden bir rol üstlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Katılımcı görüşlerinin, yoğunlaştıkları diğer noktanın ise ders içeriğinin aktarım biçimine yönelik öğretmen rolleri olduğu görülmektedir. Burada bazı katılımcılar (V_01, V_03, V_05, V_06, V_08, V_10, V_11) öğretmenin sevgisiyle, oyun veya çeşitli ders sunum yöntemleri ile dersi öğrencilere çekici kılacak roller üstlenmesi gerektiğini dile getirmektedirler. V_08 düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Çocukların dersi severek dinlemelerine sevk etmesini onların ilgisini çekebilecek şekilde yakalamasını, oynayarak, onların anlayabileceği şekilde anlatmasını isterim.” (V_08, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcı görüşlerinden, öğretmenlerin dersi ilgi çekici hale getirerek, dersi dolayısıyla İslam'ı sevdirmeleri, öğrencileri güdüleyerek onlarda öğrenme isteği uyandıracak çeşitli metotlarla dersi işlemeleri gerektiğini anlamak mümkündür.

Ders Etkinlikleri: İslam din dersinde kazandırılması istenen hedeflerin ders içi ve ders dışı etkinliklerle desteklenmesi ve bu tür etkinliklerde velilerin rolüne ilişkin soruya katılımcıların çoğunluğu tarafından (V_01, V_02, V_03, V_04, V_05, V_09, V_11); İslam'ın 5 şartı, namaz, abdest, Ramazan ve Kurban Bayramı konularına yönelik çizim, boyama, kart oluşturma, seccade veya tesbih yapma gibi el işi etkinlikleri ile ilahi korosu oluşturma, kompozisyon yazımı gibi örnek gösterilen çeşitli sınıf içi etkinliklerinin yanında; yine katılımcıların bazıları (V_02, V_03, V_04, V_09, V_10, V_11) tarafından sınıf dışı etkinliği olarak cami ziyaretlerinin yapıldığı memnuniyetle ifade edilmiştir. Soruya ilişkin V_03'ün görüşü şöyledir: “Kandil, bayram kartları vs. yaptırılarak aileler ile paylaşılabiliyor. İlahiler, cami ziyaretleri, diğer din dersi sınıfını ziyaret etme oluyor. Namazlık, tesbih vs. okula götürülerek namaz kılmanın şekli gösteriliyor. Toplantılarda bu etkinlikler bize slayt olarak sunuluyor. Cami ziyareti, Hristiyan din dersinin görüldüğü sınıfların ziyaret edilmesi gibi şeylerin arttırılması güzel olur.” (V_03, Kişisel Görüşme, 2018). Ders etkinlik beklentilerine yönelik katılımcıların çoğunluğunun, cami ziyaretleri (V_01, V_02, V_03, V_04, V_09, V_10, V_11) ile dini bayramlara yönelik her türlü etkinlikleri (V_01, V_05, V_06, V_07, V_09, V_10, V_11) dile getirdiği görülmektedir. Velilerin tamamı, kendilerinin sınıf içi ve dışı her türlü etkinliklere dahil edilmesi halinde yardımcı olacaklarını ve katkılarından dolayı da memnun olacaklarını ifade etmişlerdir.

Almanca İslam Din Dersi: İslam din dersinin hangi dilde verilmesi gerektiği noktasında katılımcıların tamamı dersin Almanca dilinde verilmesini olumlu karşılamışlardır. Katılımcılar tarafından çocuklarının kendi dinini Almanca dilinde öğrenmeleri, dinleri hakkında Almanca konuşabilmeleri ve dinlerini Almanca dilinde anlatabilmeleri ve aktarabilmeleri oldukça önemli bulunmaktadır. Katılımcılar, çocuklarının dinini Almanca dilinde öğrenmesi halinde dinleri hakkında diğer din mensubu arkadaşlarıyla kolaylıkla konuşabileceklerini ve dinlerini Almanca dilinde daha iyi anlatabileceklerini ifade etmektedirler. V_07 konuya ilişkin düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir: “Çocuklar sürekli Almanca dersleri gördükleri için daha kolay anlayabilirler. Almanlara anlatacakları zaman kolay anlatabilirler. Ama Türkçe de anlamaları lazım. Çünkü çocuklar bazı şeyleri Almanca öğrenince Türkçe'ye çeviremiyor.” (V_07, Kişisel Görüşme, 2018) Katılımcılardan V_01, V_03, V_09'un ise soruya; Almanca dilinde din dersinin, çocuklarının dil gelişimlerine katkı yapması açısından da önemli olduğu şeklinde cevap verdikleri de görülmektedir. Bu katılımcılara göre ders aynı zamanda çocuklarda Almanca dilinin gelişmesine katkı sağlamaktadır. Katılımcı görüşlerinden hareketle, dersin Almanca verilmesinin desteklendiği ve Almanca dini eğitimin oldukça memnun edici ve önemli bir eğitim olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Çocukların diğer din mensubu arkadaşlarıyla dini içerikli konuşmalar yapmaları halinde Almanca verilen dersin çocukların ihtiyaç duyacağı gerekli dini kavramları karşıladığı belirtilmektedir. Bu yönüyle Almanca İslam dersinin, çocukların dini kimliklerini oluşturabilmeleri ile diğerlerine karşı Müslüman kimliklerini tanımlayabilmeleri açısından önemli görüldüğünü söylemek mümkündür. Dersin diline ilişkin araştırmanın bulgularıyla benzerlik gösteren Topçuk'un araştırmasında, din dersine katılım oranının % 85'in üzerinde olduğu tespit edilen Kuzey Ren Westfalya Eyaleti'ndeki öğrencilerin % 96,09'u ile velilerin % 90,2'sinin dersin Almanca olmasını büyük bir anlayışla karşıladıkları ifade edilmektedir.³² İslam din dersinin Almanca dilinde verilmesi noktasında araştırma bulgularıyla benzer sonuçlara Aşağı Saksonya eyaletinde yapılan bir çalışmada da rastlanmıştır. Aşağı Saksonya eyaletinde verilen İslam din dersleri hakkında ailelerle yapılan görüşmelerde, ailelerin çocuklarını derse gönderme nedenleri olarak; İslam dersinin Almanca'yı öğrenmeye katkısı, dersin müfredat kapsamında düzenli bir ders olarak verilmesi isteği ile bu dersin birlikte yaşamı normalleştirmesine katkı sağlaması gösterilmektedir.³³ Hem araştırma bulguları hem bahsi geçen çalışmalardan; Almanca dilinde verilen İslam din dersinin dili itibarıyla toplumun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilir nitelikte bir ders olduğu anlaşılmaktadır.

³² Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, iv.

³³ Günter Fraatz, “Das war natürlich unsere Chance”, *Den Koran zu lesen genügt nicht. Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg um Islamischen Religionsunterricht*, Harry Harun Behr, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.) (Berlin: Lit Verlag, 2008), 45.

Öte yandan çocuklarının kendi ana dilinde din eğitiminin önemine ilişkin sorulara, velilerin tamamı, çocuklarının dini konularda kendi ana dilinde açıklama yapabilmelerini, konuşabilmelerini ve tartışabilmelerini önemli bulduklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan V_10'un "Türk olduğumuz için, çevremiz Türk olduğu için Türkçe olarak da bilmeli. Onlarla da bir sohbete girdiği zaman konuşabilirsin." (V_10, Kişisel Görüşme, 2018) ifadesinde de özetlendiği gibi; katılımcılar, dinin Türkçe olarak ifadesinin çocuklarının çevresiyle kuracağı dini içerikli sohbet ve iletişim açısından önemli bulmaktadırlar. Katılımcı görüşleri doğrultusunda; velilerin hem Almanca hem Türkçe dilinde verilen din eğitimi destekledikleri, her iki dildeki din eğitimi imkanını da birbirini tamamlayıcı nitelikteki eğitimler olarak gördükleri söylenebilir. Katılımcı görüşlerinin temelini, çocuklarının iki dilli bir toplumun bireyleri olma durumlarına bağlamak mümkündür. Ayrıca katılımcıların ana diline bağlılığı, ana vatanına ve kökenine özlemin bir sonucu veya diasporik kimliği besleyen dışlanmanın bir sonucu olarak da düşünülebilir.

Almanca Dini Kavramlar: Velilere bazı dini terimlerin derste Almanca dilinde ifadesine ilişkin Allah yerine Gott veya İsa yerine Jesus kelimelerinin kullanımı hakkında bir soru yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu (V_01, V_02, V_03, V_05, V_06, V_08, V_09, V_10, V_11) çocuklarının, Allah'ı Almanca "Gott" veya Hz. İsa'yı Almanca "Jesus" şeklindeki ifadelerini, bu terimlerle kastedilenin doğru manaya işaret etmesi ile doğru yerde ve zamanda kullanımları halinde uygun gördüklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan V_03'ün düşüncesi şöyledir: "Kullanıldığı ortama göre değişir. İslam din dersinde ya da Alman arkadaşları ile dini konuları konuştuğu yerde onların daha rahat anlayabilmesi için kullanmasında bir sakınca görmüyorum." (V_03, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcıların Gott ve Jesus terimlerinin kullanımında kullanım amacını öne çıkardıkları, Gott teriminin çocuğun zihninde İslam dinindeki Allah'ı çağrıştırmaması gerektiği yönünde görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Dini terimlerin kullanımında diğerlerinden farklı düşünen katılımcılardan (V_04, V_07), V_04'ün düşüncesi ise şöyledir: "Allah'ın ismi din dersinde de Allah olarak geçiyor, öyle kalmasını istiyoruz. Hz. İsa farklı onların inandığı Jesus farklı. Bu yüzden onların isimlerini Almanca öğrenmesini istemem." (V_04, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcılar, yaratıcıya Allah yerine Gott kullanılmasını Hristiyanlık dinine özgü, başka dinin ilahının ismi olarak görülmesinden dolayı tercih etmediklerini ifade etmektedirler. Katılımcı görüşlerinden hareketle, katılımcıların çoğunluğu tarafından Almanca dini kavramların işaret ettikleri asıl anlamlarının içerik bozulmalarına tedbir olarak öğrencilere mutlaka açıklanması gerektiği ve bu kavramlarla neyin kastedildiğinin bilinmesine yönelik yeterli ve doğru içerikle asıl anlamın yansıtılması halinde bu terimlerin ders veya diğer dinden olan arkadaş çevresi ortamında Almanca olarak kullanılabilmesine olumlu bakıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda "Allah" yerine "Gott" kullanımı örneğinde olduğu gibi Almanca dini kavramların kullanımında bu kavramların İslam ve Hristiyan terminolojisinde işaret eden anlamlarının öğrencilere açıklanmak suretiyle olası karışıklığın önüne geçilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Katılımcıların bu düşüncelerinin temelinde; İslami kavramların yerini yabancı dildeki karşılık kavramların dolduramayacağı ve bu yabancı kavramların, öğrencilerin zihninde İslam'a ait çağrışımlar yapamayacağı nedeniyle öğrencilerde dini duygu ve aidiyet oluşturamayacağı düşüncelerinin yer aldığını düşünmek mümkündür.

Öğretmen Nitelikleri: Velilerin İslam din dersi öğretmen niteliklerine ilişkin beklentilerine bakıldığında katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_03, V_04, V_05, V_06, V_08, V_09, V_11) çocuklarına yaşamları açısından örnek olabilecek bir öğretmen profilinden bahsettikleri görülmektedir. Katılımcılar, öğretmenlerin örnek kimseler olmalarını; anlattıkları şeyleri ya da öğrettikleri şeyleri yaşatan, yansıtan, hissettiren, iman üzerine yaşayan, inanarak öğreten, dini bütün gibi ifadelerle tanımladıkları görülmektedir. Velilerden V_05 düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: "Kendisinin de iman üzerinde yaşamasını isterdim." (V_05, Kişisel Görüşme, 2018). Katılımcı görüşlerinden, öğretmenlerin her türlü söz, tutum, davranış, hal, hareket ve tavırlarıyla din dersiyile uyumlu bireyler olması gerektiğini söylemek mümkündür. Katılımcılardan 3'ünün (V_03, V_04, V_06) öğretmenlerin dış görünüşüne ilişkin düşüncelerini de dile getirdikleri görülmektedir. V_04'ün düşüncesi şöyledir: "Kız öğrenciler açısından tabii ki kapalı olmasını isterdim. Allah'ın emri tesettürlü olmandır, bunu anlatacak." (V_04, Kişisel Görüşme, 2018) 3 katılımcı haricinde öğretmenlerin dış görünüşü hakkında bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Kadın öğretmenlerin dış görünüşlerinin dile getirilmemesini, onların öncelikle davranışlarıyla örnek olmaları gerektiği şeklinde anlamak mümkündür. Katılımcıların çoğunluğunun (V_02, V_03, V_04, V_07, V_08, V_09, V_11) öğretmen profiline yönelik üzerinde durdukları bir diğer hususun öğretmenlerin eğitimi noktasında olduğu görülmektedir. Katılımcılar öğretmenlerin iyi bir alan eğitiminden geçmelerini istemektedirler. Katılımcılardan V_02'nin görüşü şöyledir: "Din dersini verebilmesi için o bölümü tamamlamış olması lazım." (V_02, Kişisel Görüşme, 2018).

Velilerin çoğunluğunun, öğretmenlerin rol modeller olmaları gerektiğine ilişkin görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Bu anlamda, öğretmenin kişisel tutum, tavır ve davranışlarının öğrenci üzerindeki etkisinin katılımcılar tarafından önemli görüldüğünü söylemek mümkündür. Öğretmen niteliklerine ilişkin diğer noktanın, öğretmenlerin eğitimi ile alakalı olduğu ve onların iyi yetişmesinin önemine vurgu yapıldığı görülmektedir. Velilerin, öğretmenlerin mesleki özelliklerine ilişkin alan bilgisi yeterliliğini önemsedikleri anlaşılmaktadır.

İslam dersi öğretmenlerinin Almanya'da yetiştirilmesine yönelik görüşlere bakıldığında; katılımcıların çoğunluğunun (V_01, V_02, V_04, V_05, V_06, V_07, V_08, V_09, V_10, V_11) böyle bir eğitimin Almanya'da mümkün olabileceği yönünde olduğu görülmektedir. Katılımcılar Almanya'daki üniversitelerde İslam din dersi öğretmenliği eğitimi imkanını; üniversitelerde iyi bir eğitim verilmesi halinde mümkün olabileceği şeklinde ifade etmektedirler. Katılımcılar, üniversitelerdeki öğretmen eğitimini, İslam'ı doğru anlatan bir eğitim şeklinde vurgulayarak eğitimin İslam kaynakları açısından güvenilir olması gerektiği yönüne işaret ettikleri söylenebilir. V_09 görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: "Almanya'da ilahiyatlarda İslam eğitimi veren bir ilahiyat varsa tabii ki yeterli olabilir. İslamiyet'i doğru ve temelden anlatan bir eğitim verilmiyorsa tabii ki yetersizdir. Kuran ve sünnet merkezli İslamiyet'in anlatılması önemli." (V_09, Kişisel Görüşme, 2018) Katılımcıların görüşlerinden, İslam din dersi öğretmenlerinin nasıl yetiştirildikleri, hangi eğitim sürecinden geçtikleri hakkında net bilgilerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin Almanya'da yetiştirilmesine olumlu yaklaşan katılımcıların; dini ilgi, anlayış, amaç ve hedefleriyle uyumlu bir eğitim bakımından konuya yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Topçuk'un araştırmasında da³⁴; öğrencilerin dinlerini Kur'an ve sünnete uygun öğrenmek istedikleri belirtilirken aynı zamanda dinlerinin ilahiyatçı öğretmenler tarafından öğretilmesi gerektiği yönündeki öğrenci isteklerine dayalı tespitlerinin de buradaki katılımcı velilerin istekleri ile örtüştüğü düşünülmektedir. Yine Topçuk'un çalışmasında, velilerin İslam dersi öğretmenlerinde aradığı vasıflara ilişkin beklentileri, bu öğretmenlerin hem ilahiyat eğitimi hem de pedagojik eğitimini Almanya'da alması gerektiği yönündedir.³⁵ Topçuk'un bulguları ile de örtüşen katılımcı görüşlerinin; Müslümanların dini ilgi ve anlayışlarına uygun olması bakımından eğitimin güvenilir olması ve Kuran ve sünnet merkezli olması açısından endişe ve kaygıya sebebiyet vermemesi gerektiği yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç ve Öneriler

1. Veliler İslam din dersinden oldukça memnundur. Dersin okullardaki varlığı Müslümanlara tanınmış bir hak, bir imkan ve fırsat olarak görülmektedir. Bu sebeple dersin geliştirilerek bütün okullarda yaygınlaştırılması beklenmektedir.
2. Dersin, çocukların kendi dinleri hakkında Almanca konuşabilmelerine, Hristiyan bir toplumda kendilerini ifade edebilmelerine, Müslüman kimliğini tanımlamalarına daha fazla imkan vermesi beklenmektedir.
3. Veliler dersin dini cemaatler aracılığıyla verilmesini mevcut yapısal durumlarından dolayı mümkün olmayacağını düşündüğünden dersin aksamaması adına devlet sorumluluğunda devam etmesini istemekteydiler.
4. Velilere göre İslam din dersi içeriğinin detaylandırılarak dine, inanca yönlendirecek şekilde geliştirilmesi beklenmektedir.
5. İslam din dersinde Kur'an-ı Kerim'in Arapça okuyuşuna yer verilmemesi, sure ve dua ezberinin yapılmaması ve ibadet pratiklerine yer verilmemesi nedeniyle asıl dini eğitim merkezi olarak camiler görülmektedir.
6. Veliler, çocuklarının İslam din dersi ile bilgili, inançlı ve sorumlu bireyler olarak yetişmelerini beklemektedirler. Bu yönüyle dersin öğrenci hayatına dini davranış kazandırması beklenmektedir.
7. İslam dersinin konu alanı sıralaması beklentileri iman başta olmak üzere ibadet ve ahlak yönündedir ve bu bilgiler detaylandırılarak geliştirilmelidir.
8. Derste Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerine yönelik bilgilere yer verilebilir fakat dersin bu dinleri özendirici ya da öğrencileri diğer dinlere inandırmaya yönelik yaklaşımardan da uzak durması beklenmektedir.
9. Veliler, İslam din dersi kitaplarının devlet-dini cemaat iş birliğinde hazırlanmasına olumlu bakmaktadırlar. Ders kitaplarının; velilerin dini eğitim anlayışıyla örtüşmesi beklenmektedir.
10. Velilere göre dini bilgiler ilkökul seviyesi için yeterli fakat buna karşın dersin Kur'an öğretimi oldukça yetersizdir ve bu nedenle çocuklar asıl dini eğitimleri için camiye gitmek zorundadır.
11. Velilere göre ders bütün öğrencilere hitap edecek şekilde mezheplere göre ayrılarak verilmemelidir.
12. Dinin doğru olarak ve sevdirilerek aktarılması, dersin çeşitli yol, yöntem veya metotlarla zenginleştirilerek planlanması önemsenmektedir.
13. Veliler, çift dilli din eğitimini; çocuklarının öz güvenlerinin ve dini kimliklerinin gelişimi ile toplumsal bütünleşmenin sağlanması açısından önemli görmektedir.

³⁴ Topçuk, *Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri*, iv.

³⁵ Ali Topçuk, "Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1, (2015), 264.

14. Velilere göre Arapça`dan Almanca`ya aktarılan dini terimlerin anlam ilişkisi bozulmadan karşılığının verilmesine dikkat edilmelidir.

15. Öğretmenlerin öğrencilere rol model olması beklenmektedir. Öğretmenlerin pozitif ve örnek kişilik özellikleri, mesleki bilgi yeterliliklerinden ön planda tutulmuştur.

16. İslam dersi öğretmeni yetiştirme programlarının, velilerin dini algı, anlayış, ihtiyaç ve beklentilerine uygun olması beklenmektedir.

Öneriler

1. Dersin beklentilere cevap verebilmesi için ders temel hak kapsamında değerlendirilmeli, düzenli bir ders haline getirilmeli ve bütün okullarda ve sınıf düzeylerinde yaygınlaştırılmalıdır.

2. Devletin ders üzerinde otoritesi, alanında ehil dini cemaatlerin kendi içlerinde kalmasına sebep olmamalı ve onların tecrübe ve birikimlerini Müslüman toplumdaki mahrum etmemelidir. Devletin derse müdahalesi azalmalıdır.

3. Dini cemaatler dersin sadece politik boyutuyla ilgilenerek değil, teolojik-pedagojik-pratik boyutuyla da ilgilenerek öne çıkmalı, kurumsallaşarak ilgili birimlerle uzlaşılı halinde iş birliği yapmalıdır.

4. Öğretmenlerinin yetiştirilmesinde üniversiteler dersin uygulama ve pratiğine yönelik camilerle beraber çalışmalı ve öğretmen adaylarına camilerde staj imkanı verilmelidir.

5. Dersin öğretmen ihtiyacını gidermeye yönelik Almanya`da İslam İlahiyatı (Islamische Theologie) mezunlarına da formasyon eğitimi imkanı verilerek onların da dersin öğretmeni olmaları sağlanmalıdır. Nitelikli İslam din dersi öğretmeni yetiştirmek amacıyla Türk-Alman üniversitelerinin iş birliğiyle ortak bir eğitim programı yürütülebilir.

6. İslam din dersi öğretmenlerinin istihdamında; Almanya`dan Türkiye`ye ilahiyat fakültesi okumak üzere giden Uluslararası İlahiyat Programı (UIP) mezunları değerlendirilebilir.

7. Bir ihtiyaç analizi mahiyetinde olan bu araştırma ışığında; İslam din dersi programı yeniden ele alınarak incelenmeli ve ihtiyaç odaklı ders didaktiği oluşturulmalıdır.

8. Din eğitimi birliğini sağlamak için hem okullarda hem camilerde kullanım imkanı bulacak çalışmalar yardımıyla Almanya çapında dini eğitimin standartlaştırılmasına gidilebilir. Böylece öğrenci okulda Almanca, camide kendi ana dilinde dinini öğrenme ve geliştirme imkanı da bulabilecektir.

9. Camilerdeki pratik ağırlıklı dini bilgiler öne çıkarken; okulda öğrencilerin Almanca dini ifade becerileri, eleştirel düşünme kazanımları öne çıkmaktadır. Bu sebeple her iki eğitim türü de birlikte desteklenmelidir.

10. Bu çalışmada Baden Württemberg eyaletindeki okullarda ilköğretim 4. sınıfına kadar okutulan İslam din dersleri analiz edilmiştir. Ortaöğretim ve lise düzeyinde verilen dersler ve diğer eyaletlerdeki uygulamalar da benzer şekilde analiz edilerek, ders ihtiyaç ve beklentilere göre şekillendirilmelidir.

Kaynakça

- Ahrens, Rebecca. Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als multifaktorielle Problematik und Chance. Münster: Verlag Haus Monsenstein und Vannerdat, 2012.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Federal Almanya'da İslam Din Eğitimi". İslami Araştırmalar Dergisi, 4/2, 1990.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. Federal Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitiminde Din Eğitiminin Yeri ve Baden-Württemberg Eyaletlerinde Mukayeseli Bir Alan Araştırması. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Başkurt, İrfan. Federal Almanya'da Din Eğitimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ceylan, Rauf. "Zur Bedeutung des Analysierens und Reflektierens". Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele. Bülent Uçar und Danja Bergmann (Hg.). 249-258. Göttingen: V&R unipress, 2010.
- Ceylan, Rauf. "Muslimische Kinder und Jugendliche im deutschen Bildungssystem", Heimatkunde, Heinrich Böll-Stiftung. Erişim 01.01.2022. <https://heimatkunde.boell.de/de/2010/12/01/islamischer-religionsunterricht-einer-multikulturellen-gesellschaft>
- De Maiziére, Thomas. "Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Ein wertvoller Beitrag zur Integration". Perspektiven, Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Perspektiven und Herausforderungen. Nürnberg: Tagung der Deutschen Islam Konferenz 13. bis 14. Februar 2011.
- Demirel, Özcan. Eğitimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Dresing, Thorsten – Pehl, Thorsten. Praxisbuch Interview, Transkription&Analyse Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende. Marburg: Eigenverlag, 5. Auflage, 2013.
- Fraatz, Günter. "Das war natürlich unsere Chance". Den Koran zu lesen genügt nicht. Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg um Islamischen Religionsunterricht. Harry Harun Behr, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid (Hg.). 43-48. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- Güner, Orhan. "Der Schulversuch Islamischer Religionsunterricht". Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte, Bülent Uçar (Hrsg.). 457-462. Frankfurt: Peter Lang, 2011.
- Heimbrock, Hans Günter. "Jenseits der Koranschulen-Auf dem Wege zur Islamischen Erziehung im westlichen Kontext". Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 59/2 (2007), 170-179.
- Kuld, Lothar - Schmid, Bruno (Hg.). Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg - Zur Differenzierung des Lernfelds Religion. Berlin: Lit Verlag, 2009.
- Mayring, Philip. Einführung in die Qualitative Sozialforschung. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2002.
- Mohagheghi, Hamideh. "Islamischer Religionsunterricht aus sicht der Muslime". Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht. Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe, Hansjörg Schmid (Hg.). 223-227. Berlin: Lit Verlag, 2010.
- Selçuk, Mualla. "Überlegungen zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland". Islamische Religionspädagogik-Etablierung eines neuen Faches. Peter Graf (Hg.). 105-117. Göttingen: V&R Unipress, 2007.
- Schwillus, Harald. Religionsunterricht im Dialog. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2004.
- Topçuk, Ali. "Almanya'da Uygulanan İslam Din Dersi Hakkında bir Değerlendirme (Kuzey Ren Westfalya Örneği)". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1 (2015), 259-269.
- Topçuk, Ali. Federal Almanya Kuzey Ren Westfalya'da İslam Din Dersleri. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tosun, Cemal. Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitiminde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Turan, İbrahim. "Değişen Toplumda Değerler Krizi ve Ahlak Eğitiminin Rolü". Ahlaki Sorunlar, Gençlik ve Değerler Eğitimi. Bayramalı Nazıroğlu, Ümit Erkan, Mehmet Şamil Baş, Hikmet Yanık (eds.). 25-39. Rize: Güneysu İlim Yayınları, 2019.

- Türkmenoglu, Ali. "Erfahrungen im Islamunterricht". Journal für Religionskultur, Goethe-Universität Frankfurt am Main, 152, 2012. Erişim 20.01.2022. <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur152.pdf>
- Uçar, Bülent – Bergmann, Danja (Hg.). Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele. Göttingen: V&R Unipress Osnabrück, 2010.
- Uçar, Bülent. "Prinzipien einer Islamischen Religionspädagogik". Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverantwortung und dialogischer Öffnung. Perspektiven aus der Wissensachft und dem Schulalltag der Lehrkräfte. Bülent Uçar (Hrsg.), 116-124. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2011.
- Yin, Robert K. Case Study Research: Design and Methods. Sage Publications, Second Edition, 1994.
- Yölek-Cantay, Hasiybe. Islamische Bildung im säkularen Staat. Marburg: Tectum Verlag, Band 15, 2010.
- Yürük, Tuğrul. "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Din Dersleri". Din Eğitimi El Kitabı. Recai Doğan ve Remziye Ege (ed.), Ankara: Grafiker, 2012.
- Zengin, Halise Kader. Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri, Bavyera Eyaleti Örneği. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: *Din, Maneviyat ve Yaşlanma* Dergisi Örneği

A Methodical Study on Religion and Aging Studies Abroad: The Example of the Journal of Religion, Spirituality, and Aging

Orhan Gürsu

Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Assoc. Professor, University of Akdeniz, Faculty of Theology

Department of Psychology of Religion

Antalya, Türkiye

orhangursu@akdeniz.edu.tr orcid.org/0000-0002-7478-371X

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 01 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03 June 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 395-414

Cite as/Atıf: Gürsu, Orhan. "Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: *Din, Maneviyat ve Yaşlanma* Dergisi Örneği [A Methodical Study on Religion and Aging Studies Abroad: The Example of the Journal of Religion, Spirituality, and Aging]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 395-414.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1052238>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Orhan Gürsu).

A Methodical Study on Religion and Aging Studies Abroad: The Example of the *Journal of Religion, Spirituality, and Aging*

Abstract: As a result of scientific and technological developments in the world, life expectancy is increasing and mortality rates are decreasing. Consequently, the general population in the world is increasing rapidly. A significant portion of the growing population is composed of the elderly. Looking at the population projection, it is predicted that the elderly population in the world will be 16% in 2050, while this rate is predicted to be 18% in Turkey. Similar to the aging of the population in the world, the elderly population is increasing in our country, but this increase is happening faster than in other countries. This situation necessitates a close examination of the issue of aging. Biological, psychological and social changes that the aging individual undergoes over time brings with it various problems. If we look at these changes; one of the visible changes in the aging process is physical changes. Aging and wear in the biological structure cause loss of strength, decrease in physical abilities, and various health problems such as diabetes, hypertension and Alzheimer's in elderly individuals. However, changes in brain structure and cognitive functions lead to weakening of perception, attention, memory and problem-solving abilities of elderly individuals. In the social context, changes occur in the social role and status of the elderly individual, such as retirement, loss of spouse and close friends, and change in parental role. All these changes that occur in the aging process cause elderly individuals to experience various psycho-social problems such as loneliness, hopelessness and depression. Changes in the aging process push aging individuals to think more about the current situation, to make sense of the situations they encounter, and to seek different ways to cope with it. In this process, religion and various belief systems emerge as an important factor. While religious belief makes sense of the difficulties faced by older individuals, it can also positively affect the coping process. Both the meaning of old age and the efforts to cope with the problems encountered in old age make religion an important position in old age. Thus, in this study, studies on religion and aging abroad were examined in order to determine the current situation regarding the studies on religion and aging and to set an example for the studies to be done in our country. The aim of this study, which is designed in the type of bibliometric analysis, one of the qualitative research patterns, is to reveal the subject trends of the studies on religion and aging abroad and to determine the characteristics of the researches in terms of methodology in order to set an example for the studies to be done in our country. The universe of the research consists of all studies on religion and aging conducted abroad. In this study, in which the criterion sampling technique was used, the purposeful sampling method, the sample of the research consists of 205 studies published between the years of 2011-2019 in the independent publication *Journal of Religion, Spirituality and Aging (JRSA)*. After determining the journal to be used in this research, where data was collected through document review, a total of 205 articles were examined by reading the abstracts of the articles published in the journal, and 2 articles for which the desired data could not be obtained were eliminated. The frequencies, percentages and cross tables of the data obtained from the remaining 203 articles were obtained using the Pasw Statistics 20 package program. The findings of the research were obtained using bibliometric analysis and content analysis. In this study, the findings were obtained by analyzing the subject, year, method, sample, data collection technique and the number of citations of the studies conducted between the years of 2011-2019 in the *Journal of Religion, Spirituality and Aging*. In the analysis conducted to determine the subject distribution of the articles published in the *Journal of Religion, Spirituality and Aging* between the years of 2011-2019, it was determined that most (26; 12.8%) studies were directly researched spirituality and most cited (81; 17%) topic was spirituality. Considering the subject of spiritual care and other subjects related to spirituality, it can be said that the literature on religion and aging is spiritually oriented. Considering the methods used in religion and aging studies, 35.5% (n= 72) of the studies were qualitative, It is seen that 23.6% (n= 48) were done with quantitative method, .4% (n=11) were done with mixed method and 35.5% were theoretical studies. When the measurement tools are examined, it is seen that the questionnaire technique (41%, n=54) is used the most, and the interview technique (33%, n= 43) is used in the second place. It was determined that the most versatile sampling (47%, n=61) and sub-categories were used as the sampling type. When we evaluate the subject tendency and methodological data according to the findings obtained as a result of this study, it can be said that the tendency in religion and aging studies has focused on spirituality, in other words, the "spiritualism" of the literature has increased. The fact that qualitative studies are in the majority in terms of method and the data obtained from the field in general are more than theoretical studies are promising in terms of understanding the functions performed by religion and spirituality in the aging process. In the theoretical context, it can be said that the theoretical backgrounds in aging studies should be strengthened, the data obtained should be integrated with the theories and studies should be carried out to form theory. It is recommended for experts who are interested in the field where field studies prepared by making theoretical foundations in future studies should be increased. It is essential to develop religiosity, spirituality and spiritual well-being scales specific to the elderly of our country in studies to be carried out on the subject.

Keywords: Psychology of Religion, Gerontology, Aging, Religion, Subject Tendency, Content Analysis.

Yurt Dışında Yapılan Din ve Yaşlanma Çalışmaları Üzerine Yöntemsel Bir İnceleme: *Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi* Örneği

Öz: 20. yüzyılın başlarında küresel çapta kendisini gösteren nüfus artışı, 1950'li yıllardan sonra ölüm oranlarının azalmasıyla birlikte daha da artmıştır. Nüfus projeksiyonuna baktığımızda 2050 yılında dünyadaki yaşlı nüfusun %16 olacağı öngörülmektedir; Türkiye'de ise bu oranın %18 olacağı öngörülmektedir. Dünyadaki nüfus yaşlanmasına benzer şekilde ülkemizde de yaşlı nüfus artmakla birlikte bu artış dünyadan daha hızlı gerçekleşmektedir. Bu durum yaşlanma konusunun yakından incelenmesini gerekli kılmaktadır. Yaşlanan bireyin zamanla geçirdiği biyolojik, psikolojik ve sosyal değişimler yaşlılık döneminde çeşitli problemleri de beraberinde getirmektedir. Yaşlanma sürecindeki bu görünür değişimlerden biri fiziksel değişimlerdir. Yaşlanma sürecinde ortaya çıkan fiziksel değişimler yaşlı bireylerde güç kaybına neden olmakta ve organ fonksiyonlarının bozulmasına bağlı olarak diyabet, tansiyon, enfeksiyon hastalıkları gibi çeşitli sağlık sorunları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında bilişsel düzlemde, algı, dikkat, problem çözme ve hafıza gibi bilişsel fonksiyonlarda değişimler ortaya çıkmaktadır. Sosyal alanda ise yaşlanan bireyin rol ve statüsünde değişimler meydana gelmektedir. Emeklilik, eş ve yakın arkadaşların kaybı, çocukların evden ayrılması gibi bazı değişimler meydana gelmektedir. Netice de tüm bu değişimler yaşlı bireyde yalnızlık, umutsuzluk, depresyon gibi çeşitli psiko-sosyal sorunlara neden olmaktadır. Yaşlanma sürecinde meydana gelen değişimler yaşlanan bireylerin mevcut durum hakkında daha fazla düşünmesine ve karşılaştığı durumları anlamlandırmaya itmektedir. Anlamlandırma sürecinde din ve çeşitli inanç sistemleri önemli yer tutmaktadır. Dini inançlar yaşlı bireylerin karşılaştığı güçlükleri anlamlandırırken aynı zamanda başa çıkma süreçlerini de olumlu yönde etkileyebilir. Hem yaşlılığın anlamlandırılması hem de yaşlılıkta karşılaşılan problemlerle başa çıkma çabaları yaşlılık döneminde dinin önemli bir konuma gelmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda bu çalışmada din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmalarla ilgili güncel durumu tespit etmek ve ülkemizde yapılacak çalışmalar için örnek teşkil etmesi amacıyla yurt dışında din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmalar incelenmiştir. Nitel araştırma desenlerinden bibliyometrik analiz türünde tasarlanan bu çalışmanın amacı ülkemizde yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmesi için yurt dışında din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaların konu eğilimlerini ortaya koymak ve yöntem bilimi açısından araştırmaların özelliklerini tespit etmektir. Amaçlı örnekleme yönteminden ölçüt örnekleme tekniği kullanılan bu çalışmada araştırmacının örneklemini din ve yaşlanma konusunda müstakil yayın yapan *Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi* (*Journal of Religion, Spirituality, and Aging*)'nde 2010-2019 yılları arasında yayınlanan 205 çalışma oluşturmaktadır. Doküman inceleme yoluyla veri toplanan bu araştırmada kullanılacak dergi belirlendikten sonra dergide yayınlanan makaleler önce özetleri okunarak toplamda 205 tane makale incelenmiş ve istenilen verilerin elde edilemediği 2 makale elenmiştir. Geriye kalan 203 makaleden elde edilen verilerin frekansları, yüzde oranları ve çapraz tabloları istatistik paket programı kullanılarak elde edilmiştir. Araştırmanın bulguları bibliyometrik analiz ve içerik analizi kullanılarak elde edilmiştir. Bu çalışmada *Din Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi*'nde 2010-2019 yılları arasında yapılan çalışmaların konu, yıl, yöntem, örneklem, veri toplama tekniği ve makalelerin aldığı atıf sayısı analiz edilerek bulgular elde edilmiştir. *Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi*'nde 2010-2019 yılları arasında yayınlanan makalelerin konu dağılımlarını tespit etmek için yapılan analizlerde çalışmaların en fazla (26; %12,8) maneviyat konusunda yapıldığı ve en çok atıf (81; %17) alan konunun yine maneviyat olduğu tespit edilmiştir. Manevi bakım konusu ve maneviyatla ilişkili çalışılan diğer konularda göz önünde bulundurulduğunda din ve yaşlanma alan yazınının maneviyat yönelimli olduğu söylenebilir. Din ve yaşlanma çalışmalarında kullanılan yöntemlere bakıldığında çalışmaların %35,5'i (n= 72) nitel, %23,6'sı (n= 48) nicel, %4'ü (n=11) karma yöntemle yapıldığı ve %35,5'inin de teorik çalışma olduğu görülmektedir. Ölçme araçlarına bakıldığında ise en fazla anket tekniğinin (%41, n=54), ikinci sırada ise mülakat tekniğinin (%33, n= 43) kullanıldığı görülmektedir. Örnekleme türü olarak en çok amaçlı örneklem (%47, n=61) ve alt kategorileri kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın sonucunda elde edilen bulgulara göre konu eğilimini ve yöntemsel verileri değerlendirdiğimizde din ve yaşlanma çalışmalarındaki eğilimin maneviyat üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Yöntemsel açıdan nitel çalışmaların çoğunlukta olması ve genel itibarıyla sahadan elde edilen verilerin teorik çalışmalardan fazla olması din ve maneviyatın yaşlanma sürecinde icra ettiği fonksiyonların anlaşılması açısından umut vericidir. Teorik bağlamda ise yaşlılık çalışmalarında teorik arka planların güçlendirilmesi, elde edilen verilerin teorilerle bütünleşmesi ve teori oluşturmaya yönelik çalışmaların yapılması gerekliliği söylenebilir. İleriye dönük çalışmalarda teorik temellendirmeler yaparak hazırlanan saha çalışmalarının arttırılması gerektiği alana ilgi duyan uzmanlar için önerilmektedir. Konu ile ilgili gerçekleştirilecek araştırmalarda kendi ülkemizin yaşlılarına özgü dindarlık, maneviyat ve manevi iyi oluş ölçeklerinin geliştirilmesi elzemdir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Gerontoloji, Yaşlanma, Din, Konu Eğilimi, İçerik Analizi.

Giriş

Demografik yaşlanma 20. ve 21. yüzyılın en önemli konularından biri olmuştur. 20. yüzyıldan önce yaşlanma hızı düşük ve 65 yaş üzeri nüfus genel nüfus için küçük bir yer kaplamaktayken, 20. yüzyılda meydana gelen bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte yaşam koşullarının iyileşmesine bağlı olarak ölüm oranları azalmış ve yaşam beklentisi artmıştır. 1950 yılında dünyadaki yaşlı nüfus oranı %5,2 iken Türkiye’de bu oran %3,2 olmuştur. Nüfus projeksiyonuna baktığımızda ise 2050 yılında dünyadaki yaşlı nüfusun %16 olacağı öngörülmektedir; Türkiye’de ise bu oranın %18 olacağı öngörülmektedir. Dünyadaki nüfus yaşlanmasına benzer şekilde ülkemizde de yaşlı nüfus artmakla birlikte bu artış dünyadan daha hızlı gerçekleşmektedir. Bu durum yaşlanma konusunun yakından incelenmesini gerekli kılmaktadır.¹

Türkçeye yaşlanma bilimi olarak çevrilen “Gerontoloji” demografik yaşlanmanın neticesinde önemi artan bir bilim dalı haline gelmiştir. Gerontoloji bilimi uzun süre daha çok tıbbi bakış açısıyla ele alınmıştır. Buna bağlı olarak yaşlanma kavramı da biyolojik temelden hareketle tanımlanmış ve bu doğrultuda çalışmalar yapılmıştır. Gerontolojinin; “zamanın ilerlemesine bağlı olarak ortaya çıkan ve yetişkinlik sonrası yaş dönemlerine özgü koşulları ve değişimleri inceleyen bilim dalı” şeklindeki tanımı, yaşlanmanın sadece tıbbi olarak değil psiko-sosyal, ekonomik vb. yönleriyle ele alınıp çalışmasının önünü açmaktadır. Yaşlanma kabaca canlı organizmalarda zamanla birlikte meydana gelen değişimlerin ölümle sonuçlandığı süreç olarak tanımlanabilir.²

Yaşlanma süreci biyolojik temelli olmakla birlikte fiziksel, sosyal, psikolojik vb. alanlarda da değişimlerin yaşandığı bir süreçtir.³ Bu değişimleri özetleyecek olursak; yaşlanma sürecinde görünür değişimlerden biri fiziksel değişimlerdir. Yaşlanma sürecinde ortaya çıkan fiziksel değişimler yaşlı bireylerde güç kaybına neden olmakta ve organ fonksiyonlarının bozulmasına bağlı olarak diyabet, tansiyon, enfeksiyon hastalıkları gibi çeşitli sağlık sorunları ortaya çıkmaktadır.⁴ Bunun yanında bilişsel düzlemde, algı, dikkat, problem çözme ve hafıza gibi bilişsel fonksiyonlarda değişimler ortaya çıkmaktadır. Sosyal alanda ise yaşlanan bireyin rol ve statüsünde değişimler meydana gelmektedir. Emeklilik, eş ve yakın arkadaşların kaybı, çocukların evden ayrılması gibi bazı durumlar yaşlı bireylerde sosyal izolasyona ve yalnızlaşmaya neden olmaktadır. Bu değişimler ve yaklaşan ölüm gerçeği yaşlanan bireyde umutsuzluk, depresyon ve kaygı gibi çeşitli psikolojik problemleri de beraberinde getirmektedir.⁵

Yaşlanma sürecinde meydana gelen değişimler yaşlanan bireylerin mevcut durum hakkında daha fazla düşünmesine ve karşılaştığı durumları anlamlandırmaya itmektedir. Anlamlandırma sürecinde inanç sistemleri önemli yer tutmaya başlamaktadır. Dini inançlar yaşlı bireylerin karşılaştığı güçlükleri anlamlandırırken aynı zamanda başa çıkma süreçlerini de olumlu yönde etkileyebilir.⁶ Din, bireylerin davranışlarına etki ederek fiziksel sağlığı iyileştirebileceği gibi umut ve iyimserliği sağlayarak psikolojik sağlığa da olumlu etki edebilir.⁷ Bu bağlamda din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmalar başarılı yaşlanma sürecine katkı sağlayabilir.⁸ Buradan hareketle yaşlılığın anlamlandırılması, yaşlılıkta karşılaşılan problemlerle başa çıkmada dinin ne tür bir etkiye sahip olduğunun alanyazın taramasına dayanarak incelenmesi çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Araştırmamızın

¹ Seyran Çuhadar Gürsoy ve Kuvvet Lordoğlu, “Demografik Dönüşüm Sürecinde Türkiye’de Yaşlanma ve Sorunlar”, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 54 (2016), 63-80; Alan Duben, “Türkiye ve Avrupa’da Nüfus Yaşlanması, Aile, Piyasa ve Devlet”, *Yaşlanma ve Yaşlılık: Disiplinlerarası Bakışaçıları*, ed. Alan Duben, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 67-79.

² Cengiz Akçay, *Yaşlılık ve Emeklilik: Kavramlar, Kuramlar, Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 10-20.

³ Laura Carstensen, vd., “Emotional Experience Improves With Age: Evidence Based on Over 10 Years of Experience Sampling”, *Psychology and Aging* 26/1 (2011), 21.

⁴ Shilpa Amarya, vd., “Changes During Aging and Their Association With Malnutrition”, *Journal of Clinical Gerontology and Geriatrics* 6/3 (2015), 78-84.

⁵ Melek Zaburoğlu Yanardağ, “Sosyal Hizmet Mesleğinde Gerontolojik ve Geriatrik Boyut Üzerine İncelemeler”, *Yaşlılık ve Sosyal Hizmet*, ed. Umut Yanardağ - Melek Zaburoğlu Yanardağ (Ankara: Nika Yayınevi, 2019), 31-43.

⁶ Krok Dariusz vd., “When Meaning Matters: Coping Mediates The Relationship of Religiosity and Illness Appraisal With Well-Being in Older Cancer Patients”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/1 (2019), 46-60.

⁷ Sema Yılmaz, “An Empirical Research On The Relationship Between ‘Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1687-1710; Mehmet Akif Klavuz - Esra Klavuz, “Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 17-38; Orhan Gürsu, “Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş”, *Journal of International Social Research* 10/53 (2017), 502-512; Asım Yapıcı - Ali Koçak, “Türkiye’de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme”, *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: DEM Yayınları, 2017) 65-116; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psikososyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007).

⁸ Moustapha Dramé vd., “Factors Associated With Successful Aging in Persons Aged 65 To 75 Years.” *European Geriatric Medicine* 5/6 (2014), 365-370.

temel problemi öncelikli olarak Batı'da din, maneviyat ve yaşlanma ilişkisini ele alan dergilerde konunun hangi yönleriyle ele alındığının ve bu çalışmalarda hangi yöntemlerin kullanıldığının belirlenmesidir. Bu temel problem doğrultusunda öne çıkan çalışma konularının tespit edilmesi ve ülkemizde özellikle din psikolojisi sahasında çalışan araştırmacılara fikir verilmesi hedeflenmiştir. Böylelikle döneme özgü tematik konuların bilinmesi sağlanmış olacaktır.

Özetle bu çalışmanın amacı yukarıda sıralanan verilerden hareketle yurt dışında din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaları incelemektir. Yaşlılık ve din/maneviyat özelinde çalışmalar yapan dergilerde ele alınan konuların neler olduğu, hangi araştırma desenlerinin kullanıldığı, çalışmaların örneklemeleri, kullanılan veri toplama teknikleri ve makalelerin aldıkları atıf sayısı analiz edilecektir. Bu çalışmanın önemi ise Batılı alanyazında sadece yaşlılık ve din/maneviyat amacı çerçevesinde hareket eden dergilerde ne tür konuların işlendiği, hangi yöntem ve örneklerle çalıştıkları, hangi ölçme araçlarına müracaat ettiklerinin bilinmesinin ülkemizde yapılacak benzer çalışmalar için rehber niteliğinde olabileceğidir. Özellikle din psikolojisi alanında çalışan Türk araştırmacılar için Batı literatüründe en çok çalışılan ve revaçta olan konuların bilinmesi, ülkemizde de benzer çalışmaların yapılmasında yol gösterici olabilecektir. Dahası, konu üzerine çalışacak din psikologlarının söz konusu kaynaklara erişimi ve literatür eksikliğine ilişkin problemlerinin aşılmasında da bir nebze olsun katkı sağlayabilir. Öte yandan yeni araştırma konularının yakalanması ve gelecek çalışmaların neler olabileceğinin belirlenmesi ve bu çalışmalarda kullanılacak yöntemlerle ilgili fikir vermesi açısından önem taşımaktadır. Çalışmamızın bir diğer önemi ise, ülkemizde yaşlılık-din/maneviyat ilişkisini ele alan araştırmalara yönelik analiz çalışmasının yapılmamış olması nedeniyle bir ilk olma özelliği taşımasıdır.

1. Yaşlanma Sürecinde Dini Gelişim ve Dindarlık

Çocukluk ve yetişkinlikten farklı olarak çeşitli yönlerden gerilemelerin ön plana çıktığı⁹ yaşlılık dönemi, biyo-psiko-sosyal ve ekonomik yönlerden değişimlerin olduğu bir dönemdir. Biyolojik yapıda meydana gelen gerilemeler fizyolojik sorunları, sağlık sorunlarını ve bakıma muhtaçlık gibi baş edilmesi zor durumları ortaya çıkarmaktadır. Hafıza, dikkat, algı gibi bilişsel alanda meydana gelen gerilemeler ise yaşlı bireylerde unutkanlık, öğrenme güçlüğü ve odaklanma güçlüğü gibi çeşitli problemleri beraberinde getirmektedir.¹⁰ Toplumsal alanda emeklilikle beraber üretim faaliyetlerine katılamayan yaşlı bireyin görev ve sorumluluklarının değişmesi, bireyin toplumsal statüsünün değişmesine ve ekonomik problemlere yol açmaktadır. Bireysel ve toplumsal alanda meydana gelen değişimler ise yaşlı bireylerin kişilik yapısı ve davranışlarına etki ederek depresyon, kaygı, stres ve yalnızlık gibi çeşitli psikolojik sorunlara neden olmaktadır. Bütün bu olumsuzluklara karşı yaşlı bireylerin elde ettiği yaşam tecrübeleri, onların muhakeme yeteneği ve problem çözme becerilerinin gelişmesini sağlayarak sorunların üstesinden gelmek için kaynak sağlayabilmektedir.¹¹

Dini gelişimi ele alacak olursak, yaşlılık dönemindeki dini ilgi yetişkinlik, ergenlik ve çocukluk dönemlerindeki dini duygu ve düşüncelerin devamı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum dini düşüncenin temelini çocukluk yıllarına dayanmasının bir sonucudur. Ancak, yaşlılık döneminin kendine has özellikleri dini gelişimde değişimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.¹² Ergenlik dönemiyle kıyaslanacak olursa ergen bireylerin sorgulayıcı, şüpheci ve duygusal dengesizlikler içerisinde olan dini düşünce yapısı yaşlılık döneminde zihinsel durgunluğa ve duygusal alanda bir olgunluğa dönüşmektedir. Yaşlılık döneminde daha kararlı bir dini düşünce yapısı ortaya çıkabilmektedir.¹³ Yaşlılık döneminde yeterliklerin azalması ve ölüme yakınlaşma ruhsal alana yönelimin önünü açmaktadır. Bu dönemdeki dini değişimlere neden olan şeyler ise yaşlı bireylerin fiziksel, sosyal ve psikolojik alanda karşılaştığı güçlüklerdir. Fiziksel sorunların ortaya çıkması dini pratiklerin yapılmasına engel olmaya başlarken, toplumsal statüsü değişen yaşlılar kültürel ve dini yapının sağladığı sosyal destekten faydalanabilmektedir.¹⁴ Yaşlıların karşılaştığı psikolojik sorunlar

⁹ Holstein, A. James - Jaber F. Gubrium, "Constructionist Perspectives On The Life Course", *Sociology Compass* 1/1 (2007), 335-352.

¹⁰ Warner Schaie, "The impact of Longitudinal Studies on Understanding Development From Young Adulthood To Old Age", *International Journal of Behavioral Development* 24/73 (2000), 257-266.

¹¹ Mehmet Zafer Damış - Gülay Günay, "Yaşlılık Döneminde Karşılaşılan Psikososyal Sorunlar", *Yaşlılık ve Sosyal Hizmet*, ed. Umut Yanardağ ve Melek Zubaroglu, Ankara: Nika Yayınevi, (2019), 43-66.

¹² Harold George Koenig, *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*. Psychology Press, 1994.

¹³ Paul Wink - Dillon Michele, "Spiritual Development Across The Adult Life Course: Findings From a Longitudinal Study", *Journal of Adult Development* 9/1 (2002), 79-94.

¹⁴ Joanne Van Dijk, "The Role of Ethnicity and Religion in The Social Support System of Older Dutch Canadians", *Canadian Journal on Aging/La Revue Canadienne Du Vieillessement* 23/1 (2004), 21-34.

için dini düşünce ve davranışlar iyileştirici olabilmektedir.¹⁵ Özetle, yaşlılık döneminde dini yönelimi etkileyecek motivasyonlar şöyle sıralanabilir; yaşanan kayıplarla beraber hissedilen “acıklık” duygusu, yaklaşan ölüm gerçeği ile hayatın ve ölümün anlamını kavramaya yönelik anlam arayışı. Bu durumlar yaşlılarda dini ilginin artmasına ve dini başa çıkma yöntemlerine başvurulmasına neden olmaktadır.¹⁶

Yaş ve dindarlık ilişkisine yönelik alanyazına bakıldığında üç farklı yaklaşım görülmektedir. Bunlar; “geleneksel”, “sabitlik” ve “ilgisizlik” modelleridir. Geleneksel model; yaş arttıkça dindarlığın artacağını, sabitlik modeli; yaş artışının dindarlıkta bir değişime neden olmayacağını, önceki alışkanlıkların devam ettirileceğini ileri sürerken, ilgisizlik modeli; yaş arttıkça dindarlıkta bir azalışın olduğunu kabul etmektedir. Ancak burada dikkat edilecek bir husus, kronolojik olarak yaş artışının dindarlığa etkisinden ziyade yaşla beraber karşılaşılan yaşam olaylarının dindarlığa etkisinin önemidir. Yani yaşam standartları yüksek, zorluklarla daha az karşılaşan birinin dindarlığı ile daha zor şartlarda hayatını devam ettiren birinin dindarlığını yaşından ziyade deneyimlerini etkileyecektir.¹⁷ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda yaşlılık dönemi dindarlığı kişilerin yaşam koşullarıyla yakından ilişkidir. Yaşlılık dönemindeki dindarlık durumuna bakıldığında ise yukarıda bahsedilen modelleri destekleyecek veriler elde edilmektedir. Yaşlılık dönemindeki dindarlık; kurumsal katılım (dini törenlere ve toplu ibadete katılım gibi), dinin tutum ve inançlar olarak üç başlıkta ele alınabilir.¹⁸ Bu başlıklarda yapılan çalışmalarda yaşlılardaki fiziksel ve çevresel nedenlerden dolayı kurumsal katılımda düşüş olduğu ortaya çıkmış ve kurumsal katılımı ilgisizlik modeli desteklenmiştir. Dini tutum ve inanç konusunda yapılan çalışmalarda ise artış tespit edilerek bu iki başlıkta geleneksel model desteklenmiştir. Dini pratiklere devam etme konusunda yapılan çalışmalarda ise önceki dönemlere benzer şekilde devam eden sabitlik modelini destekleyen veriler elde edilmiştir. Bu verilerin elde edildiği araştırma desenlerine bakıldığında ise kesitsel araştırmalarda daha çok yaşla birlikte dindarlığın arttığı yönünde bulgular elde edilmiştir. Boylamsal araştırmalarda elde edilen bulgular ise daha çok sabitlik modelini desteklemiştir.¹⁹

Sonuç olarak yaşlılık dönemindeki dini duygu ve davranışlardaki değişimin yaşlı bireylerin yaşam koşullarıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Elde edilen sonuçlar yaşla birlikte dindarlık artar ya da değişmeden devam eder şeklindeki yaklaşımların ikisini de kesin olarak kanıtlamaz. Dolayısıyla yaşlılık döneminin kendine özgü dindarlık durumunun olacağı göz önünde bulundurularak ortaya konan modeller bütüncül bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

2. Yöntem

Nitel araştırma desenine uygun olarak tasarlanan bu çalışmada metodolojik olarak “bibliyometrik analiz” tekniği kullanılmıştır. Bibliyometrik analizde, literatürde yer alan nicel ve nitel çalışmaların bir arada derlenerek belirli anlam yapıları çıkarılır. Bibliyometrik analizde, nicel araştırmaları özetlemek için kullanılan meta-analiz ve nitel araştırmaları derlemek için kullanılan meta-sentezin bir karışımı olup farklı tür araştırmaların konu yönelimleri, metodoloji tercihleri, alana katkıları ve diğer nitelikleri derinlemesine ele alınır. Böylelikle incelenen olguya ilişkin literatürdeki çalışmalar kapsamlı bir şekilde betimlenerek bir yandan olgunun literatürdeki gelişim ve yayılımı belirlenirken diğer yandan okuyucular mikro odaktan makroya doğru yönlendirilmektedir. Bu sayede olgunun dinamiklerinin daha geniş bir perspektifle değerlendirilmesi imkânı elde edilmektedir.²⁰

Bu çalışmanın amacı ülkemizdeki yaşlanma çalışmalarına perspektif sunması için yurt dışında din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaların konu eğilimlerini ortaya koyarak metodolojik açıdan araştırmaların ayrıcalıklı özelliklerini tespit etmektir. Bu doğrultuda çalışmada şu sorulara cevap aranmaktadır;

¹⁵ Golparvar, Mohsen - Mohamad Reza Mosahebi, “Predicting Senile People Spiritual Well-Being Through Psychological Capital Components”, *Knowledge & Research in Applied Psychology* 16/3 (2017), 4-12.

¹⁶ Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 215-240.

¹⁷ Benjamin Beit-Hallahmi - Micheal Argyle, “Yaş ve Din”, çev. Abdurrahman Kurt, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak 1992), 319-331.

¹⁸ Peter C. Hill vd., “Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30/1 (2000), 51-77.

¹⁹ Mehmet Akif Kılavuz, “Yaşlanma Sürecinin Dinî Gelişime Etkileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 97-112; Benjamin Beit-Hallahmi - Micheal Argyle, “Yaş ve Din”, 319-331; Mustafa Arslan, “Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2/2 (2009), 112-125; Abdullah İnce, *Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat (Sakarya İli Merkez İlçeler Örneği)*. (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 21-23; Ayşe Şentepe, “Yaşlılık döneminde dini başa çıkma.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 186-205.

²⁰ Ivan Zupic - Čater Tomaž, “Bibliometric Methods in Management and Organization” *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429-472.

Yurt dışında din ve yaşlanma konusunda yapılan bilimsel yayınların konu dağılımı nasıldır?

Yaşlılık ve din konusunda yapılan çalışmaların yöntemi ne tür bir çeşitlilik göstermektedir?

2.1. Veri Kaynağının Seçimi

Bibliyometrik analizde doğru veri kaynağının seçimi önemlidir. Alandaki tartışmalara yön veren ve diğer çalışmalar tarafından sıkça referans gösterilen kaynakların belirlenmesi ile nitelikli veri sunumu gerçekleştirilebilir. Bu çalışmada genel olarak literatürde din ve yaşlanma konusunu ele alan yurtiçi ve yurtdışı yayınlar esas alınmıştır. Veri kaynağının belirlenmesi birbiri ardına işleyen sarmal bir süreçte gerçekleştirilmiştir. Öncelikle din ve yaşlanma konusunda 'religion, aging' anahtar kelimeleri kullanılarak farklı dizinlerde genel bir alanyazın taraması yapılmıştır. Bu taramada din ve yaşlanma konusunda müstakil yayın yapan *Journal of Religion, Spirituality and Aging* dergisi (*Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi*) tespit edilmiş; derginin genel bilgileri incelendiğinde yapılan yayınların tamamının din, maneviyat ve yaşlanmayı ilgilendirmesi ve 'Emerging Sources Citation Index (ESCI)'de taranıyor olması dolayısıyla araştırma için uygun bir veri kaynağı olacağı düşünülmüştür. Bibliyometrik analizde nitel araştırma yöntemlerinde sıkça kullanılan amaçlı örnekleme yöntemi olan ölçüt örnekleme tekniği kullanılmış; ölçüt olarak belirli bir yıl aralığında yapılan yayınlar seçilmiştir. Buna göre analize dahil edilecek örneklem grubu *Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisinde* (JRSA) (2010-2019 yılları arasında) yayınlanan 203 çalışmadan oluşmaktadır.

2.2. Veri Toplama ve Analiz Süreci

Doküman inceleme yoluyla veri toplanan bu çalışmada kullanılacak dergi belirlendikten sonra dergide yayınlanan makaleler önce özetleri okunarak 2010 yılından başlayarak 2019 yılına kadar gidilmiştir. Toplamda 205 tane makale incelenmiş ve istenilen verilerin elde edilemediği 2 makale elenmiştir. Geriye kalan 203 makaleden elde edilen verilerin frekansları, yüzde oranları ve çapraz tabloları istatistik paket programı kullanılarak elde edilmiştir.

Araştırmanın bulguları bibliyometrik analiz ve içerik analizi kullanılarak elde edilmiştir. Bilimsel çalışmaların bibliyometrik analizi genellikle söz konusu alandaki tezlerin veya seçilmiş bir derginin analizi ile gerçekleştirilmektedir. Bibliyometrik analizde yayınlanan makale sayısı, anahtar kelime, atıf sayısı, yayın yılı, yazar sayısı gibi çeşitli özellikler inceleme konusu olmaktadır. İçerik analizinde belirli kurallara göre taranmış görsel ve dokümanlar tematik olarak ele alınır. Yapılan çalışmaların konu eğilimleri ve özellikleri de içerik analiziyle elde edilebilir.²¹ Bu çalışmada *Din, Maneviyat ve Yaşlanma* dergisinde 2010-2019 yılları arasında yapılan çalışmaların konu, yıl, yöntem, örneklem, veri toplama tekniği ve makalelerin aldığı atıf sayısı bibliyometrik içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Adı geçen dergideki makaleler içerik analizi yapılarak, makalenin konusu, yöntemi, veri toplama araçları, örnekleme, veri analiz yöntemleri, tartışma ve öneriler boyutlarını kapsayacak şekilde incelenmiştir. Araştırma sürecinde belirlenen dergide incelenen makalelerin verileri araştırmacı tarafından içerik analizi yöntemiyle tek tek kodlanmış, tema ve başlıklara ayrılarak tablolaştırılmıştır. Bu çalışmada inandırıcılığın sağlanması için geniş bir zamana (Eylül 2020-Şubat 2021) yayılan araştırma sürecinin başından sonuna kadar alanyazın incelenmesi ve veri toplama birlikte yapılarak uzun süreli bir etkileşim geçirilmiştir. Son olarak tutarlılığı sağlamak için kodlama güvenilirliği yöntemi kullanılmıştır.²² Kodlama güvenilirliği, birden fazla kodlayıcı arasındaki uzlaşmaya göre belirlenmiş olup bunu sağlamak için araştırmacı dışında nitel araştırma konusunda deneyim sahibi bir uzman, dergi ile programdaki verileri karşılaştırarak eksikleri gidermiş ve yapılan kodlamaların doğruluğunu teyit etmiştir.

2.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma projelerinin en önemli sınırlılıklarından birisi zamandır. Bu çalışma bir ders dönemi ile sınırlandırılmıştır. Zaman kısıtlılığı nedeniyle tek bir dergi incelenmiştir. İncelenen dergide 2010-2019 yılları arasında yapılan çalışmaların ele alınması ve dergide yayınlanan kitap incelemelerinin çalışmaya dâhil edilmemesi konuyla ilgili önemli sınırlılıklardan birisidir.

²¹ Furkan Beşel - Fatih Yardımcıoğlu, "Maliye Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi: 2007-2016 Dönemi", *Maliye Dergisi* 172 (2017), 133-151; Beytullah Karagöz - İzzet Seref, "Yunus Emre İle İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27 (2019), 123-141; Zeki Karataş, "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri", *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.

²² Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 178-181.

3. Bulgular

Bu çalışmada belirlenen *Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisinin* 2010-2019 yılları arası yapılan tüm çalışmaları incelenmiştir. Toplamda 205 olan yayın sayısının 2 tanesinde yeterli veri elde edilemediği için araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırmaya dâhil edilen 203 çalışma yıl, konu, konulara yapılan atıf sayısı, araştırmalarda kullanılan yöntem, örneklem belirleme türü ve veri toplama araçları olarak toplamda 6 başlıkta analiz edilerek bulgular elde edilmiştir.

3.1. Yayın Sayısının Yıllara Göre Dağılımının Analizi

Araştırmada din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaların konu eğilimlerini belirlemek için araştırmanın sınırlılıkları da göz önünde bulundurularak 2010-2019 yılları arası yapılan yayınlar incelenmiştir. 2010-2019 yılları arası seçilmesinin nedeni hem yakın zamanda çalışmaların nasıl değişiklik gösterdiğini görmek hem de alanyazının güncel durumunu tespit etmektir.

Tablo 1: Dergi Yayın Sayılarının Yıllara Göre Dağılımı

Yıl	Sıklık	Yüzde
2010	14	%6,9
2011	23	%11,3
2012	25	%12,3
2013	21	%10,3
2014	22	%10,8
2015	20	%9,9
2016	23	%11,3
2017	19	%9,4
2018	22	%10,8
2019	14	%6,9
Toplam	203	%100

Tabloyu incelediğimizde yılda en çok 25 yayın (%12,3) ve en az 19 (%9,3) yayın yapıldığı görülmektedir. 2019 yılında yayın sayısının az olmasının nedeni; 1. sayısında Amerikan Yaşlanma Topluluğu'nun (ASA) yaşlanma ve maneviyat bülteninin yayınlanmasıdır. Yıllık ortalama makale sayısı 20 olarak tespit edilmiştir. Genel olarak yayınlanan makale sayıları birbirine yakın seyretmektedir. Yayın sayısının ne ölçüde yeterli olup olmadığını ya da ortalama makale sayısını kıyaslayabileceğimiz bir çalışmaya rastlanmadığı için bu yayının sayısının yeterliliği ile ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapılamamaktadır.

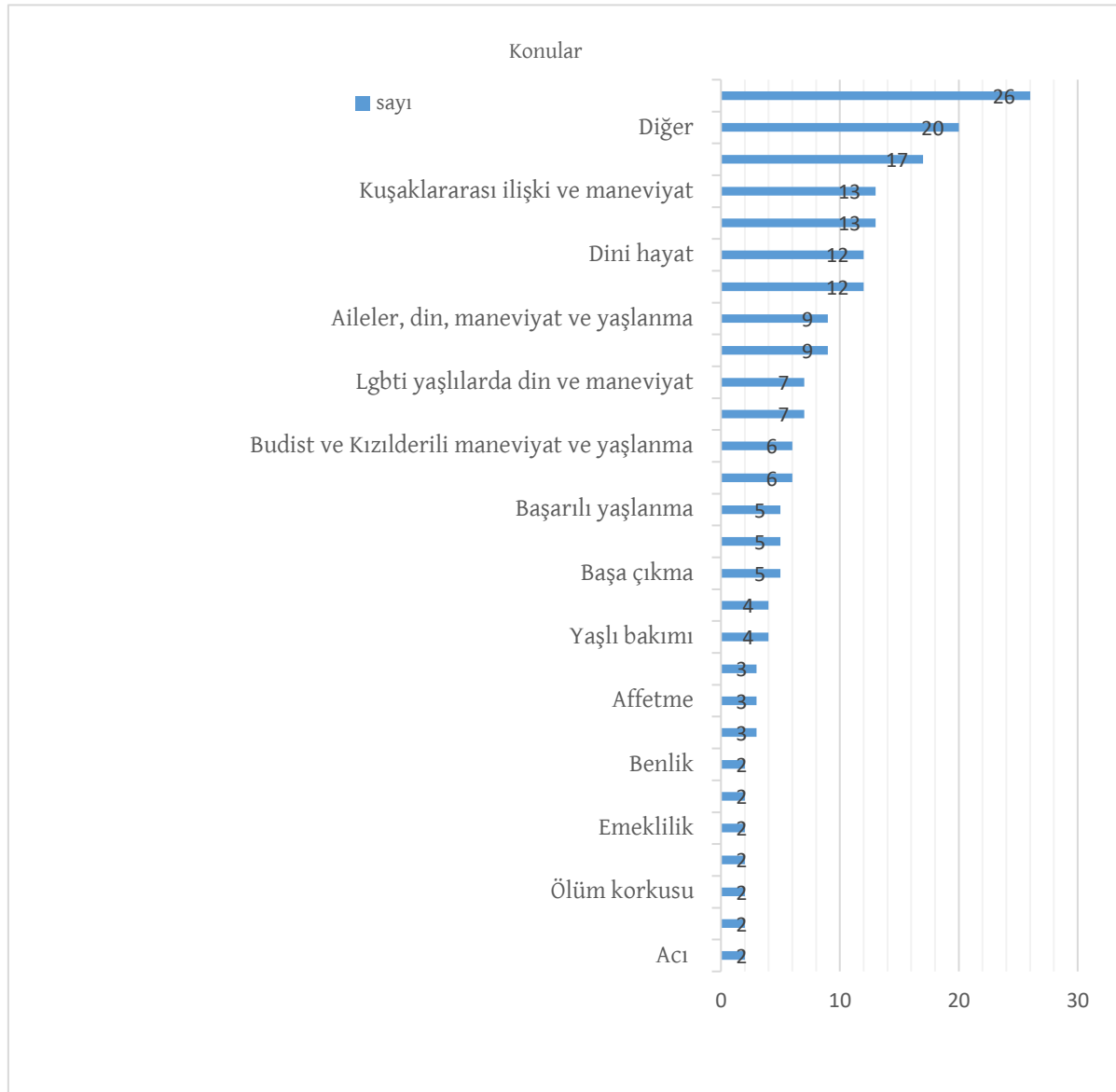
Aynı zamanda tablodaki veriler sadece din, maneviyat ve yaşlılık özelinde yayın yapan bir dergide azımsanmayacak ölçüde araştırmanın varlığını gösteriyor. Türkiye'de din, maneviyat ve yaşlılık çalışmalarını inceleyen görebildiğimiz kadarıyla iki adet literatür tarama çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmalardan ilki Koç'a²³ (2002) ait olup 2002 yılına kadar yapılan çalışmaları incelemiştir. Çalışmaya göre 2002 yılına kadar Türkçe yayın sayısı sadece 32'dir. Bu sayıya kitap, bildiri vb. dahildir. Bu sonuç din, maneviyat ve yaşlılık dergisindeki yıllık ortalama 20 çalışma karşısında ülkemizdeki çalışmaların ne kadar az olduğunun göstergesi sayılabilir. Diğer çalışma ise Abay²⁴ tarafından oldukça yeni sayılabilecek bir tarih olan 2021'de yapılmış ve toplamda 50 makalenin olduğu bilgisine yer verilmiştir. Yıllara göre kısmi bir artış gözlenirse de yeterli düzeyde olmadığı ifade edilebilir.

²³ Mustafa Koç, "Yaşlılık Psikolojisi ile İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 289-308.

²⁴ Kader Cansu Abay, "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Yaşlılık Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1967-2021) Üzerine Bir Araştırma" *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 45-67.

3.2. Makalelerin Konu Dağılımının Analizi

Tablo 2: Makalelerin Konu Dağılımı



Dergi makaleleri incelenirken konuların tespit edilmesinde öncelikle makale başlığı, özet kısmı, amaç cümlesi ve kullanılan bağımlı değişken incelenmiştir. Konular tekil olarak belirlendikten sonra birbiriyle ilişkili olan bazı konu başlıklarında kümeleme yapılarak tek bir başlık altında toparlanmıştır. Bu konu başlıklarından biri “maneviyat”tır. Maneviyat konusunda yapılan çalışmalar toplam çalışmaların %12,8’idir. Bu başlık altındaki çalışmaların 18 tanesi doğrudan maneviyatın araştırılması üzerine yapılmıştır. Geri kalan çalışmalar; manevi zekâ, manevi endişe, manevi deneyim, manevi yönelim, manevi dayanıklılık, manevi mücadele ve iki tanesi manevi ihtiyaçtır. Konular maneviyatla yakın ilişki içinde olduğu için maneviyat başlığı altında toplanması uygun görülmüştür. 2010-2019 yılları arası yapılan çalışmalarda en çok çalışılan konu maneviyat olmuştur. Bu yaşlanma ve din konusundaki eğilimin maneviyata yönelik olduğunu göstermektedir.

Maneviyat konusundan sonra en çok çalışılan konu demanstır. Tüm çalışmaların %8,4’ü demans konusunda yapılan çalışmalardan oluşmaktadır. Demans çalışmalarının 9 tanesi 2016 yılında demans ve bağlılığı (*faithfulness*) teolojik açıdan ele alan özel bir sayıda yayınlanmıştır. Yaşlılık dönemindeki önemli bir nöro-dejeneratif hastalık olan demans yaşam kalitesini önemli ölçüde etkilemektedir. Din ve demans ilişkisinin tespit edilmesi açısından bu konuda yapılan çalışmalar yaşlanma alanı için önem arz etmektedir. Kuşaklararası ilişki ve din adamlarının eğitimi konuları %6,4’lük oranlarla üçüncü sırada çalışılan konu olmuştur. Din adamları eğitimi 2011 yılında, kuşaklararası ilişki konusu ise 2014 yılında özel sayı olarak yayınlanmıştır. Kuşaklararası ilişki,

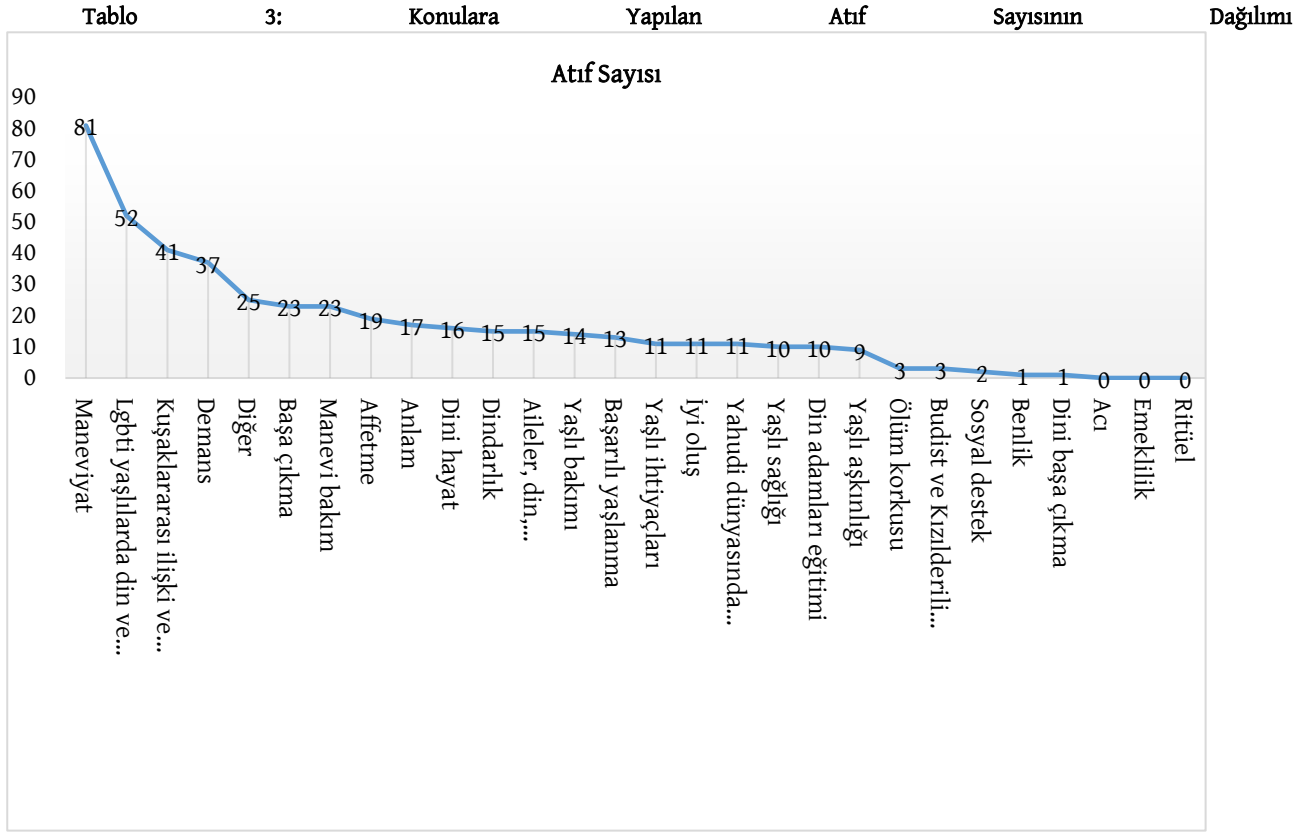
nesiller arasında bağlantının kurularak dini ve kültürel birikimin aktarılması açısından önem arz etmektedir. Kuşaklararası ilişkinin maneviyatla birlikte çalışılması konu eğiliminin maneviyata yönelik olduğunun bir göstergesidir. Yaşlılık dönemiyle ilgili karşılaşılabilecek sorunlar ve başa çıkma açısından yaşlanma sürecinde eğitim konusu önemli bir yer tutmaktadır. Din adamlarına yönelik yaşlılık eğitimlerinin çalışılması ve programlar geliştirilmesi disiplinler arası işbirliği ve başarılı yaşlanma için önemli bir fonksiyona sahiptir. Dini hayat ve Yahudi dünyasında yaşlanma konuları ise toplam çalışma içerisinde %5,9'luk bir orana sahiptir. Yahudiler üzerinde yapılan çalışmalar 2017 yılında özel sayı olarak yayınlanmıştır. Belirli bir dine bağlı bireyler üzerinde yapılan çalışmalar dini gelenek ile yaşlanma pratikleri arasındaki ilişkinin çözümlenmesi ve buna yönelik yaşlanma politikaları ve uygulamalarının geliştirilmesi için önem arz etmektedir. Dini hayat konusu ise dinle bağlantılı farklı konular birleştirilerek oluşturulmuştur.

Bu başlık altında din değiştirme, dini katılım, dinin yaşlılık dönemindeki rolü, inanç, dini yönelim, Tanrı'yla kurulan ilişki, dini kimlik gibi tekil konular bulunmaktadır. Ailelerde din ve yaşlanma ile manevi bakım konusu toplam çalışma içinde %4,4'lük bir oranla beşinci sırada en çok çalışılan konu olmuştur. Ailelerde din ve yaşlanma konusu da 2015 yılında özel sayı olarak yayınlanmıştır. Genel olarak aile içinde din ve maneviyatın yaşlanmayla ilişkisi incelenmiştir. Manevi bakım konusu ise yaşlılık dönemi problemleriyle baş etme konusunda önemli bir fonksiyon icra etmesi nedeniyle son yıllarda sıklığı artan konulardan biridir. LGBT'li yaşlılarda din ve maneviyat konusu ile anlam konusu %3,4'lük bir orana sahiptir. LGBT'li bireylerin yaşlılık ve din açısından ele alınarak çalışılması alanyazın için önemli bir katkı olarak düşünülebilir. İnsan hayatında önemli bir yer tutan anlam konusu ise yaşlılık döneminde önemi artan bir konu olmaktadır. Yaşlılığın anlamlandırılmasında din önemli bir yer tutmaktadır.

Netice itibarıyla din ve anlam konusu birarada ele alındığında başarılı yaşlanmaya katkı sağlayacaktır. Budist ve Kızılderililerde maneviyat ve yaşlanma ile dini başa çıkma konusu %3'lük oranla 7. sırada gelmektedir. Budist ve Kızılderililerle yapılan çalışmalar özel sayıda yayınlanmıştır. Bu konu Yahudi yaşlanmasında olduğu gibi dini yaşantı ile yaşlanma arasındaki ilişkinin tespit edilmesi açısından sahaya dönük çalışmalara kapı aralamaktadır. Dini başa çıkma konusu ise yaşlılık döneminde başvuru olan önemli bir baş etme stratejisi olmaktadır. Yaşlılarda iyi oluşun artırılması için başa çıkma konusu önemli bir yere sahiptir. Başarılı yaşlanma, dindarlık ve başa çıkma konuları %2,5'lik oranla en çok çalışılan konular arasında 8. sırada sırada gelmektedir. Dindarlık ve başa çıkma konusu yaşlılık döneminde önemi artan konular olması ve başarılı yaşlanmanın birer parçası olarak çalışılması Gerontolojinin hedeflediği sağlıklı ve huzurlu yaşlılık döneminin temin edilmesi için önem arz eden konulardır. İyi oluş ve yaşlı bakımı konusu toplam çalışma içinde %2'lik bir orana sahiptir. Bakıma muhtaçlık konusu ise yaşlılık döneminde karşılaşılan ciddi problemlerden birisidir. Bu nedenle bakım konusunun dini bağlamının çalışılması önem taşımaktadır. Dinin iyi oluşa pozitif etkileri düşünüldüğünde yaşlılık döneminde iyi oluşu etkileyen faktörlerin din bağlamında araştırılması alana sağlayacağı katkı açısından olumlu değerlendirilebilir. Sosyal destek, affetme ve yaşlı aşkınlığı konuları %1,5'lük oranla en az çalışılan konulardandır. Benlik, ritüel, emeklilik, yaşlı sağlığı, ölüm korkusu, yaşlı ihtiyaçları ve acı konuları %1'lik bir oranla en az çalışılan konularda 2. sırada gelmektedir. Diğer şeklinde isimlendirilen başlıkta ise şu konular yer almaktadır; yaş ayrımcılığı, etik, toplumsal dönüşüm, monolog, yaşam kalitesi, öz şefkat, karanlık hikaye, yaşlı istismarı, değerler, kimlik inşası, bağlanma tarzı, yaş dostu kent, kadın günü, yaşam görevleri, algı, iyimserlik, psikolojik iyi oluş, kontrol, stres ve iltihaplanma, kültürel anlatı vb. konulardır. Bu konulardan birer tane ve bağlantısız olduğu için "diğer" başlığında toplanması uygun görülmüştür. Sonuç olarak, dergide yayınlanan konuların eğilimine bakıldığında yaşlanma ve maneviyat konusuna yoğun ilgi gösterildiği görülmektedir. Bunun dışında demans, etnik grup ve yaşlılar vb. konu çeşitliliğinin çok olmasının da din ve yaşlanma konusunun farklı açılardan ele alınıp yaşlılık olgusunun anlaşılması açısından umut verici olabileceği söylenebilir.

3.3. Konulara Yapılan Atıf Sayısının Analizi

Dergide yer alan makalelerin konu dağılımları incelendikten sonra belirlenen konu başlıklarında yapılan yayınların aldığı atıf sayıları incelenmiştir. Atıf analizinin yapılması çalışılan konulara diğer araştırmacılarında ilgisinin yüksek olduğunu göstermesi açısından önemlidir.



Dergide yayınlanan makalelere CrossRef (Reference Linking and Cited By Linking) üzerinden yapılan alıntılar sitede yer almaktadır. Buradaki veriden hareketle dergide çalışan konulara yapılan atıf sayısı analiz edilmiştir. 2010-2019 yılları arası dergide yayınlanan 203 makale toplam 463 atıf almıştır. En yüksek atıf sayısı maneviyat konusuna yapılmıştır. 81 atıf yapılan maneviyat konusu toplam atıfların %17'sine sahiptir. İkinci sırada en çok atıf alan konu ise 52 atıfla LGBT'li yaşlılar üzerinde yapılan çalışmalar olmuştur. Kuşaklararası ilişki 41 atıf alırken demans konusunda yapılan çalışmalar 37 atıf alarak 4. sırada yer almıştır. Başa çıkma ve manevi bakım konusu 23 atıfla 5. sırada yer almaktadır. Diğer konulara yapılan atıflar tabloda verilmiştir. Dikkat çeken nokta maneviyat ve manevi bakım konusunun toplamda 104 atıfla toplam atıfların %22'sini almasıdır. Bu durum din ve yaşlanma konusunda konu eğiliminin maneviyat çalışmalarına kaydığını göstermektedir. Ülkemizdeki din psikolojisi araştırmacıları için sunduğumuz veriler ve atıf sayıları alandaki yönelimin ve konu başlıklarının ön plana çıktığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Türkiye'deki çalışmalarda maneviyat ve yaşlılık ilişkisi yeterince ele alınmıştır. Ancak LGBT, kuşaklararası ilişki ve demans konuları işlenmeye müsait başlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.4. Yöntem ve Desenlerin Analizi

Tablo 4: Yöntem ve Desenler

Yöntem	Sıklık	Yüzde
Nicel	48	23,6
Korelasyon	31	65
Karşılaştırma	8	17
Tarama	4	8
DeneySEL	3	6
Ölçek geliştirme	1	2

	Betimsel	1	2
	Nitel	72	35,5
	Durum çalışması	20	28
	Kuram oluşturma	15	21
	Fenomenoloji	11	15
	Örnek olay	8	11
	Eylem araştırması	5	7
	Anlatı analizi	5	7
	Söylem analizi	2	3
	Kültür analizi	2	3
	Kavram analizi	2	3
	Tarihsel analiz	1	1
	Sistematik derleme	1	1
	Karma	11	5,4
	Açıklayıcı	6	55
	Keşfedici	5	45
	Teorik Çalışma	72	35,5

Bu çalışmanın amaçlarından biri de din ve yaşlanma konularında yapılan çalışmaların yöntem analizini yapmaktır. Bu doğrultuda incelenen 203 çalışmada kullanılan araştırma tekniğine bakıldığında 43 tane nicel (%23,6), 72 tane nitel (%35,5), 11 tane karma yöntem (%5,4) ve 72 tane teorik çalışma (%35,5) yapıldığı bulunmuştur. Araştırmada yöntem analizi yapılırken bildiri ve derleme türünde olan -içinde müstakil bir yöntem başlığı bulunmayan- çalışmalar teorik çalışma olarak değerlendirilmiştir. Bulguları değerlendirdiğimizde çalışmaların üçte birinden fazlasının nitel teknikte olması hem dinin hem de yaşlılığın anlaşılmasında nitelikli bilgilerin elde edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Araştırmada kullanılan desenlerin analizine bakıldığında nicel çalışmaların %65'i korelasyon deseniyle yapılmıştır. Geriye kalan çalışmaların %17'si karşılaştırmalı, %8'i tarama, %6'sı deneysel ve %4'lük kısmı da ölçek geliştirme ve betimsel analiz deseniyle yapılmıştır. Nicel desenler içindeki en çok çalışılan korelasyon deseninde araştırmacı bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu tip çalışmaların önemi araştırmacının konuyla ilişkili diğer değişkenleri tespit ederek konunun ne ölçüde açıklandığı ve diğer değişkenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu tespit etmesidir. Yaşlılık ve din gibi geniş kapsamlı konuların anlaşılmasında ilişkili olan diğer değişkenlerinde tespit edilmesi bütüncül bir perspektif oluşturmak açısından önem arz etmektedir. Nitel araştırma desenlerine bakıldığında en çok çalışılan desen %28'lik oranla durum çalışması olmuştur. Diğer desenlere bakıldığında %21'i kuram oluşturma, %15 fenomenolojik çalışma, %11 örnek olay, %14'ü eylem araştırması ve anlatı analizi, %9'u söylem, kültür ve kavram analizi şeklinde iken %2'lik kısmı ise tarihsel analiz ve sistematik derleme şeklinde yapılmıştır. Nitel araştırmalar içinde en çok çalışılan durum çalışması desenini değerlendirecek olursak, durum çalışmasında araştırmacı, bir veya birkaç durumu belirli ölçülerde bütüncül olarak anlamayı amaçlamaktadır.

Yaşlılık ve din çalışmalarının niteliksel özelliklerinin tespit edilmesi durumsal analizinin yapılması açısından önem arz etmektedir. Karma yöntemle yapılan çalışmaların desenlerine bakıldığında %55'i açıklayıcı ve %45'i keşfedici desene yapılmıştır. Açıklayıcı desende önce nicel veriler toparlanarak analiz edilir ve çıkan sonuca göre nitel çalışmaya geçilir. Keşfedici desende ise önce nitel devamında nicel çalışma tasarlanır. Her iki türde de yapılan çalışmalarda çalışılan konunun hem niceliksel hemde

niteliksel özelliklerinin araştırılması kapsayıcı sonuçların elde edilmesi açısından önem arz etmektedir. Karma araştırma desenlerinin, din ve yaşlanma konusunda kapsayıcı verilerin elde edilmesi açısından daha fazla çalışılması gereken bir yöntem olduğu söylenebilir.

3.5. Veri Toplama Araçlarının Analizi

Tablo 5: Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı	Sıklık	Yüzde
Anket	54	41
Mülakat	43	33
İkincil veri	17	13
Odak grup	5	4
Alanyazın tarama	4	3
Gözlem	3	2
Doküman inceleme	3	2
Yaşam hikayesi	2	2
Toplam	131	100

Çalışmalarda kullanılan veri toplama araçlarına bakıldığında çalışmaların; %41'i anket, %33'ü mülakat, %13'ü ikincil veri, %4'ü odak grup, %3'ü alanyazın taraması ve %6'lık kısım ise gözlem, doküman inceleme ve yaşam hikâyesi tekniği ile veriler toplanmıştır. Çalışmalarda büyük oranda (%74) anket ve mülakat kullanılmıştır. Anketlerin hem nicel hem de nitel çalışmalarda kullanılması yaygın bir veri toplama aracı olduğunun göstergesidir. Mülakat ise derinlemesine veri toplama için kullanılan bir araç olması dolayısıyla din ve yaşlanma konularında nitelikli verilerin elde edilmesi açısından önemlidir. Dikkat çeken bir nokta ise ikincil veri şeklinde toplanan verilerdir. İkincil veri analizinde daha önce toplanmış veriler kullanılarak yeniden analize tabi tutulmaktadır. Büyük verilerden (*Big Data*) yapılan çalışmalar ikincil veri analizine örnek verilebilir. İncelenen çalışmalarda hem nitel hem de nicel verilerin kullanılarak analiz edildiği bulunmuştur. Teorik çalışmalarda yöntemsel analiz yapılmadığı için bu çalışmaların veri toplama şekilleri analiz edilmemiştir.

Veri toplama araçları bulguları Türkiye'de yüksek lisans ve doktora düzeyinde araştırma yapacak olan saha çalışanlarına fikir sunabilir. Özellikle yaşlı örneklem için anket ve mülakat yöntemlerinin daha işlevsel olduğu ifade edilebilir. Saha çalışmalarında uzun soru maddelerinden oluşan ölçeklerin yaşlı örnekleme uygulanmasında ciddi sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Yaşlı örneklemin çabuk yorulma, dikkatin dağılması, yoğunlaşmama, sıkılma, anlayamama, unutmaya gibi unsurlar nedeniyle ölçek uygulamalarında sağlıklı verilere ulaşamama gibi bir durum söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle yarı yapılandırılmış nitel çalışmaların daha iyi sonuç verebileceği düşünülmektedir.

3.6. Örneklem Belirleme Türlerinin Analizi

Tablo 6: Örneklem Belirleme Türü

Örneklem türü	Sıklık	Yüzde
Amaçlı	61	47
Uygun	29	22
Tesadüfi	15	11
Kartopu	13	10

Kolay ulaşılabilir	4	3
Tabakalı	3	2
Maksimum çeşitlilik	2	2
Kota	1	1
Teorik	1	1
Sistematiik	1	1
Aykırı örnekleme	1	1
Toplam	131	100

Çalışmalarda kullanılan örnekleme türlerine bakıldığında %47'si amaçlı örnekleme, %22'si uygun örnekleme, %11'i tesadüfi, %10'u kartopu, %3'ü kolay ulaşılabilir, %4'ü tabakalı ve maksimum çeşitlilik ve %4'lük kısmı da teorik, sistematiik, kota ve aykırı durum örneklemesinden oluşmaktadır. Örnekleme türleri değerlendirilecek olursa, nitel çalışmalarda çoğunlukla amaçlı (%47) örneklemin tercih edildiği, nicel çalışmalarda ise çoğunluğu uygun örnekleme (%22) seçilerek yapıldığı görülmektedir. Uygun örnekleminin amaçlı örnekleminin nicel çalışmalardaki karşılığı olduğu düşünüldüğünde din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmalar içerisinde genellikle belirli çalışma gruplarına odaklanıldığını göstermektedir. Verilerin ışığında sahada çalışan Türk din psikologları için yaşlı örnekleme nitel desenli amaçlı örnekleme yöntemini kullanmanın daha avantajlı olabileceği anlamı çıkarılabilir. En nihayetinde, amaçlı örnekleme yöntemleri zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak vermektedir. Araştırma konusu uzun zamana yayılmış ve derinlemesine analiz edilecekse amaçlı örnekleme yöntemi buna uygun zemin sağlamaktadır.²⁵

4. Tartışma ve Sonuç

Din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaların konu eğilimi ve yöntem analizinin belirlenmesi amacıyla hazırlanan bu çalışmada elde edilen veriler üç bölümde alanyazın ile karşılaştırılmıştır. İlk bölümde çalışmalarda sık kullanılan maneviyat ve demans konusunun yaşlılık açısından önemi üzerinde durulurken ikinci bölümde yöntemsel çeşitlilikle ilgili veriler tartışılmaktadır. Son bölümde ise yaşlanma teorileri açısından yapılan çalışmalar değerlendirilmektedir.

Din, Maneviyat ve Yaşlanma Dergisi'nde 2010-2019 yılları arası yayımlanan makalelerin konu dağılımlarını tespit etmek için yapılan analizlerde çalışmaların en fazla (26; %12,8) doğrudan ruhsallık (maneviyat) konusunda yapıldığı ve en çok atıf (81; %17) alan konunun maneviyat olduğu tespit edilmiştir. Manevi bakım konusu ve maneviyatla ilişkili çalışılan diğer konular da göz önünde bulundurulduğunda din ve yaşlanma alan yazınının maneviyat yönelimli olduğu söylenebilir. Bu durumun anlaşılması için Batı dünyasındaki maneviyat kavrayışına göz atmak faydalı olacaktır. Aydınlanma sürecinde dini yapıların sorgulanması ve kurumsal dine karşı yapılan eleştiriler öznel dini alanın gelişmesine neden olmuştur. Yani sistematiik bir dini yapı bireysel için bir manevi yapıya evrilmiştir.²⁶ Bu bireysel manevi yapı ile dini yapı arasında bir ayrıştırmaya ve farklı sınıflandırmaya gidilmiştir. Genel itibarıyla din ve maneviyat ilişkisinde üç yaklaşım hâkimdir. Popüler olan yaklaşımda maneviyat en geniş halkayı oluşturur ve içinde din ve inancı barındırır. Bu bakış açısının temel vurgusu manevi olan şeylerin dini içerikte olmak zorunda olmadığıdır. Bu yaklaşım, din dışı maneviyatın mümkün olduğunu söyler. Geleneksel yaklaşım ise maneviyatı, dinin bir fonksiyonu olarak görür. Üçüncü yaklaşımda ise, din ve maneviyat bireylerin öznel tecrübeleri ve algılarına göre şekillenmekte, din ve maneviyatın iç içe geçme veya ayrışma zorunluluğu bulunmamaktadır.²⁷ Din ve maneviyat arasındaki bu ayrım yaşlanma çalışmalarına da yansımış durumdadır. Burada önemli bir etkende maneviyatın yaşlanma dönemine muhtemel katkıları olabilir. Yaşlılık döneminin problemleriyle baş

²⁵ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.

²⁶ Danièle Hervieu-Léger, "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", *Religion in the New Europe* (2006), 45-63.

²⁷ Orhan Gürsu - Yaşar Ay, "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1176-1190.

etme sürecinde maneviyat önemli bir işlev yürütebilmektedir.²⁸ Yaşlı bireylerin hayatlarını anlamlandırması, engelleri aşması, umut bulması, çevresiyle ve Tanrı'yla ilişki kurması gibi işlevlerin yaşlıların ruh ve beden sağlığı üzerindeki pozitif etkileri bunlardan birkaçıdır.²⁹ Ülkemizde gerçekleştirilen konu ile ilgili araştırmalarda ise yaşlılıkta dini başa çıkma,³⁰ ölüm kaygısı,³¹ yalnızlık ve kuşaklararası çatışma,³² manevi ihtiyaçlar,³³ dinsel yönelim,³⁴ manevi sosyal hizmetler,³⁵ gelişim dönemi,³⁶ dindarlık, maneviyat ve din hizmetleri³⁷ gibi konuların çalışıldığı görülmektedir. Din ve yaşlama araştırmalarında en çok çalışılan ikinci konu demans olmuştur. Nörodejeneratif bir beyin hastalığı olan demans yaşlı bireyin ve çevresinin -bilhassa bakıcılar- yaşam kalitesini ciddi anlamda etkilemektedir. Bu hastalıkla başa çıkma da dinin icra edeceği işlevlerden dolayı konunun çalışmalara dâhil edilmesi önem arz etmektedir. Konuyla ilgili McFadden, din ve yaşlanma çalışmalarında demansla ilgili çalışmaların yetersizliğinden bahsetmektedir. Demanslı bireylerin dini faaliyetlerde normalleştiğine yönelik veriyi aktaran McFadden demanslı bireylerin dini ve manevi ihtiyaçlarını belirleyecek çalışmaların yapılması gerektiğini ileri sürmektedir.³⁸ Bu çalışmada incelenen makalelerin 2010 yılından sonra yayınlandığı göz önüne alınırsa demans ve din ilişkisinin ele alındığı çalışmaların artması McFadden'ın önerisinin karşılık bulduğunu göstermektedir.

Din ve yaşlanma çalışmalarında kullanılan yöntemlere bakıldığında çalışmaların %35,5'i (n= 72) nitel, %23,6'sı (n= 48) nicel, %4'u (n=11) karma yöntemle yapıldığı ve %35,5'inin de teorik çalışma olduğu görülmektedir. Ölçme araçlarına bakıldığında ise en fazla anket tekniğinin (%41, n=54), ikinci sırada ise mülakat tekniğinin (%33, n= 43) kullanıldığı görülmektedir. Örneklem türü olarak en çok amaçlı örneklem (%47, n=61) ve alt katagorileri kullanıldığı tespit edilmiştir. Alanyazına bakıldığında yöntem tartışmaları çeşitli açılardan yapılmaktadır. Din ve maneviyat çalışmalarında yöntem açısından önemli tartışmaların olduğu konular, din ve maneviyatın kavramsallaştırılması, ölçülebilirliği ve analiz süreçleridir.³⁹ Din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında uzun yıllar yapılan tartışmaların sonucunda; din ve maneviyatın temel insani süreçler olduğu, din ve maneviyat değişkenlerinin sınırlı yaklaşımlarla ele alınmasının ve tek boyutlu analizlerle analiz edilmesinin indirgemeye neden olacağı belirtilmektedir. Bu kavramların bireysel, sosyal ve çevresel yönleriyle çok boyutlu ele alınarak çalışılması gerektiği öne sürülmektedir.⁴⁰ Din ve maneviyat ölçümlerine yönelik tartışmalara ek olarak yaşlılarda yapılan din çalışmaları da yöntem açısından tartışılan bir konudur. Gerontoloji alanının din ve maneviyat tartışmalarına alışık olmadığını belirten McFadden yaşlılarda yapılan dindarlık ve maneviyat çalışmalarının çok boyutlu ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ölçüm konusunda ise yaşlılarla yapılan çalışmalarda araştırmacının kullandığı terimlerin çeşitli anlamlar içermesi katılımcıların soruları cevaplamasını zorlaştırmaktadır. Bu noktada yaşlı bireylerle yapılan din çalışmalarında kullanılacak anketlerin yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Demanslı bireylerle yapılan çalışmalarda ise anket sorularını cevaplayamayacak kişiler ile veri toplama aracı olarak mülakat veya gözlemin yapılması

²⁸ Harold Koenig vd., "The Use of Religion and Other Emotion-Regulating Coping Strategies Among Older Adults", *The Gerontologist* 28/3 (1988), 303-310.

²⁹ Reziwanguli Yusufu, "Yaşlılık Sorunlarıyla Baş Etmede Maneviyat ve Manevi Danışmanlık", *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 353-378.

³⁰ Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma.", 186-205.

³¹ Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991): 151-165.

³² Abdullah İnce, *Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat (Sakarya İli Merkez İlçeler Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³³ Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umud, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³⁴ Hasan Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler* Adana: Baki Kitabevi (2003).

³⁵ Rukiye Karaköse, *Yaşlı Refahına Yönelik Manevi Sosyal Hizmetler: Darülaceze Örneği* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

³⁶ Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002), 287-304.

³⁷ Habibe Gülsüm Müftüleri, *Modernleşme Sürecinde Yaşlılık Açısından Kurumsallaşma ve Maneviyat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

³⁸ Susan McFadden, "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi", çev. Ece Erbuğ, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. Raymond Paloutzian - Crystal Park (Ankara: Phoenix, 2013), 1/333-390.

³⁹ Marie-José Gijsberts vd., "Spirituality at the End of Life: Conceptualization of Measurable Aspects A Systematic Review", *Journal Of Palliative Medicine* 14/7 (2011), 852-863.

⁴⁰ Brian Zinbauer - Kenneth Pargament, "Dindarlık ve Maneviyat", çev. Sevdener Düzgüner, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. Raymond Paloutzian - Crystal Park (Ankara: Phoenix, 2013), 1/61-102.

belirtilmektedir.⁴¹ Bu çalışmadaki bulgular değerlendirildiğinde; nitel yöntemle yapılan çalışmaların çoğunlukta olması, anket ve mülakatların kullanılması alanyazının önerileri ile uygundur.

Din ve yaşlanma konusunda yapılan çalışmaları teorik açıdan değerlendirecek olursak; McFadden gerontoloji ve din psikolojisinin bağlantı noktalarını ele aldığı çalışmada Geronto-psikolojinin öncü ismi James Birren'den esinlenerek din ve yaşlanma çalışmalarının teori fakiri olduğunu ifade etmektedir.⁴² Aynı şekilde Moberg, din ve maneviyat çalışanlarının gerontolojinin egemen teorileri -ayrılma/kopma, süreklilik, aktif yaşlanma vb.- tarafından görmezden geldiğini ifade etmektedir. Ancak din ve maneviyatın insan hayatının parçası olması ve dinin iyi oluşa, fiziksel ve psikolojik sağlığa katkı sağladığı yönünde elde edilen bulgulardan hareket ile ampirik verilerin mevcut teorilerle bütünleştirilmesi yönünde çalışmaların yapılması gerektiği ifade edilmektedir.⁴³ Netice itibarıyla, din ve yaşlanma konusunda sahadan elde edilen verilerin teorik perspektiflerle bütünleşmesi gerekmektedir.⁴⁴ Bunu yaparken hem alandan elde edilen niceliksel ve niteliksel bulguların çoğalması, hem de çalışmaların çok boyutlu tasarlanarak yapılması önem arz etmektedir. Ayrıca teorik bağlantılar kurulurken tek yönlü bir yaklaşımla, örneğin süreklilik teorisinden hareketle yaşlılık döneminde din ve maneviyat alanında değişimin olmayacağı değil de bütüncül bir perspektif ile değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir.

McFadden'ın gerontoloji ve din psikolojisinin bağlantı noktalarını temel alarak din ve yaşlanma çalışmalarının teori fakiri olduğu tezinden hareketle ülkemizde yapılan çalışmalara bakmak önem arz etmektedir. Ülkemizde konu ile ilgili yapılan çalışmalarda hem nitel hem de nicel çalışmaların olduğu görülmektedir. Türkiye'deki yaşlılık çalışmaları daha çok huzurevleri örneklemleri üzerinden gerçekleştirilmiştir.⁴⁵ Son dönem çalışmalarda ise içinde bulunduğumuz salgın koşulları nedeniyle çalışmaların daha çok koronavirüs salgını sürecinde yaşlıların karşılaştıkları sorunlar çerçevesinde ele alınıp incelendiği görülmektedir. Bu çalışmaların yoğunluklu olarak din psikolojisi, din sosyolojisi, sosyal hizmetler ve hemşirelik gibi bilim alanlarında ortaya çıktığı müşahade edilmektedir. Ne var ki bu tür araştırmaların McFadden'ın yukarıda zikrettiğimiz din, maneviyat ve gerontoloji ilişkisi içerisinde ele alınmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu çalışmanın sonucunda elde edilen bulgulara göre konu eğilimini ve yöntemsel verileri değerlendirdiğimizde, din ve yaşlanma çalışmalarındaki eğilimin maneviyat üzerine yoğunlaştığı söylenebilir. Yöntemsel açıdan nitel çalışmaların çoğunlukta olması ve genel itibarıyla sahadan elde edilen verilerin teorik çalışmalardan fazla olması din ve maneviyatın yaşlanma sürecinde icra ettiği işlevlerin anlaşılması açısından umut vericidir. Teorik bağlamda ise yaşlılık çalışmalarında teorik arka planların güçlendirilmesi, elde edilen verilerin teorilerle bütünleşmesi ve teori oluşturmaya yönelik çalışmaların yapılması gerektiği söylenebilir. İleriye dönük çalışmalarda teorik temellendirmeler yaparak hazırlanan saha çalışmalarının artırılması gerektiği alana ilgi duyan uzmanlara önerilmektedir. Son olarak Türkiye'de yaşlılık-din/maneviyat ilişkisini çalışmak isteyen araştırmacılar için bu çalışmanın elde ettiği bulgular yol gösterici olabilecektir. Batıda yapılan araştırmalarda din ve yaşlanma konusunun geniş bir yelpazede ele alınmış olması da ülkemizdeki araştırmacılar tarafından meselenin farklı açılardan ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Sahada çalışan Türk araştırmacılar için yaşlılık döneminde ortaya çıkan deizm, ateizm ve agnostisizm gibi inanç krizleri ile anlam arayışı, umut, değerler, cinsel kimlik bozuklukları ve istismar çeşitleri gibi çeşitli psiko-patolojik sorunların dini ve psikolojik etkileri çalışılarak alan literatürüne katkı sağlanabilir. Batılı literatürde oldukça fazla atıf alan LGBT ve yaşlılık, yaşlı aşkınlığı gibi konularda ülkemizde henüz yeterli çalışmaların olmadığı görülmektedir. Gelecekte yaygınlaşması muhtemel olan bu konularda Türk din psikologlarının çalışma yapmaları kaçınılmaz hale gelmektedir. Son olarak konu ile ilgili gerçekleştirilecek araştırmalarda kendi ülkemizin yaşlılarına özgü dindarlık, maneviyat ve manevi iyi oluş ölçeklerinin

⁴¹ Susan McFadden, "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi", 1/333-390.

⁴² Susan McFadden, "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi", 1/333-390.

⁴³ David Moberg, "Spirituality in Gerontological Theories", *Aging and Spirituality: Spiritual Dimensions of Aging Theory, Research, Practice, and Policy*, ed. David Moberg (New York: The Haworth Press, 2012), 33-53.

⁴⁴ Levin Jeff - Linda M. Chatters, "Religion, Aging, and Health: Historical Perspectives, Current Trends, and Future Directions: Public Health." *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 20/1 (2008), 153-172.

⁴⁵ Abdullah Dağcı, "Huzurevi Yaşlılarının Psiko-Sosyal Uyumu ve Manevi Gereksinimleri." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019); Adem Efe - Mücahit Aydemir, "Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık ve Kadın-İsparta Huzurevi Örneği." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015): 193-223; Emre Yılmaz, "Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Çalışanların Benlik Saygısı-Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Alan Araştırması." *Balikesir İlahiyat Dergisi* 3/2: 349-366; Nimet Ferah, "Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 397-420; Nevzat Gencer, "Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet." *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 35-42; Recep Ertugay, "Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu." *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 51-62.

geliştirilmesi elzemdir. Bir takım bulgulardan hareketle elde ettiğimiz verilerin psikoloji, gerontoloji ve din psikolojisi alanlarına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Kaynakça

- Abay, Kader Cansu. "Türk Din Psikolojisi Çalışmalarında 'Yaşlılık Dönemi Dinsel Gelişimi' Literatürü (1967-2021) Üzerine Bir Araştırma." *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021): 45-67.
- Akçay, Cengiz. *Yaşlılık ve Emeklilik: Kavramlar, Kuramlar, Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Amarya, Shilpa vd. "Changes During Aging and Their Association With Malnutrition." *Journal of Clinical Gerontology and Geriatrics* 6/3 (2015), 78-84.
- Argyle Micheal - Beit-Hallahmi, Benjamin. "Yaş ve Din" çev. Abdurrahman Kurt. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 1 (Ocak 1992), 319-331.
- Arslan, Mustafa. "Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme." *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2/2 (2009), 112-125.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Beşel, Furkan - Yardımcıoğlu, Fatih. "Maliye Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi: 2007-2016 Dönemi." *Maliye Dergisi* 172 (Ocak-Haziran 2017), 133-151.
- Carstensen, Laura vd. "Emotional Experience Improves With Age: Evidence Based on Over 10 Years of Experience Sampling." *Psychology and Aging* 26/1 (2011), 21.
- Çuhadar Gürsoy - Seyran Lordoğlu, Kuvvet. "Ageing and Related Problems in the Process of Demographic Transformation In Turkey." *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 54 (Mart 2016), 63-80.
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dağcı, Abdullah. "Huzurevi Yaşlılarının Psiko-Sosyal Uyumu ve Manevi Gereksinimleri." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019).
- Danış, Mehmet Zafer - Günay, Gülay. "Yaşlılık Döneminde Karşılaşılan Psikososyal Sorunlar." *Yaşlılık ve Sosyal Hizmet*. ed. Umut Yanardağ ve Melek Zubaroğlu. 43/66. Ankara: Nika Yayınevi, 1. basım, 2019.
- Dahany Moustapha vd. "Factors Associated With Successful Aging in Persons Aged 65 to 75 Years." *European Geriatric Medicine* 5/6 (2014), 365-370.
- Duben, Alan. "Türkiye ve Avrupa'da Nüfus Yaşlanması, Aile, Piyasa ve Devlet", *Yaşlanma ve Yaşlılık: Disiplinlerarası Bakışaçıları*, ed. Alan Duben. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Efe, Adem - Aydemir, Mücahit. "Yaşlı Kadın Olmak: Psiko-Sosyolojik Kuramlar Çerçevesinde Yaşlılık ve Kadın-İsparta Huzurevi Örneği." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 193-223.
- Ertugay, Recep. "Covid-19 Koronavirüs Salgını Sürecinde Yaşlıların Örselenen Onuru ve Hadislerde Yaşlıların Konumu." *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 51-62.
- Ferah, Nimet. "Müslüman Yaşlılarda Pandemi Sürecine İlişkin Ruhsal Etkilenimler ve Dini Düşünceler." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/55 (2021), 397-420.
- Gencer, Nevzat. "Kovid-19 Sürecinde Yaşlı Olmak: 65 Yaş ve Üstü Vatandaşlar İçin Uygulanan Sokağa Çıkma Yasağı Üzerine Değerlendirmeler ve Manevi Sosyal Hizmet." *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2020), 35-42.
- Gijssberts, Marie-José HE. vd. "Spirituality at the End of Life: Conceptualization of Measurable Aspects—a systematic review." *Journal of Palliative Medicine* 14/7 (2011), 852-863.
- Golparvar, Mohsen - Mohamad Reza Mosahebi. "Predicting Senile People Spiritual Well-Being Through Psychological Capital Components." *Knowledge & Research in Applied Psychology* 16/3 (2017), 4-12.
- Gürsu, Orhan - Ay, Yaşar. "Religion, Spiritual Well-Being and Aging." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1176-1190.
- Gürsu, Orhan. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş." *Journal of International Social Research* 10/53 (2017), 502-513.
- Hervieu-Léger, Danièle. "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion." *Religion in the New Europe* (2006), 45-63.
- Hill, Peter C. vd. "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30/1 (2000), 51-77.

- Holstein, James A. - Jaber F. Gubrium. "Constructionist Perspectives on the Life Course." *Sociology Compass* 1/1 (2007), 335-352.
- Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve ölüm ötesi psikolojisi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 151-165.
- İnce, Abdullah. *Yaşlanma Sürecinde Dini Hayat (Sakarya İli Merkez İlçeler Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karagöz, Beytullah - Seref, İzzet. "Yunus Emre ile İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi." *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27 (Mart 2019), 123-141.
- Karaköse, Rukiye. *Yaşlı refahına yönelik manevi sosyal hizmetler: Darülaceze Okmeydanı örneği*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karasar, Niyazi. "Bilimsel araştırma yöntemi: Kavramlar-ilkeler-teknikler.", Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri." *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.
- Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Yaşlanma Sürecinin Dinî Gelişime Etkileri." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 97-112.
- Kılavuz, Mehmet Akif - Kılavuz, Esra. "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkma Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten. 17-38. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002), 287-304.
- Koç, Mustafa. "Yaşlılık Psikolojisi ile İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 289-308.
- Koenig, Harold G. vd. "The Use of Religion and Other Emotion-Regulating Coping Strategies Among Older Adults." *The Gerontologist* 28/3 (1988), 303-310.
- Koenig Harold G. *Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*. Psychology Press, 1994.
- Krok, Dariusz vd. "When Meaning Matters: Coping Mediates the Relationship of Religiosity and Illness Appraisal With Well-Being in Older Cancer Patients." *The International Journal for the Psychology of Religion* 29/1 (2019), 46-60.
- Levin, Jeff - Linda M. Chatters. "Religion, Aging, and Health: Historical Perspectives, Current Trends, and Future Directions: Public Health." *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 20/1-2 (2008), 153-172.
- Mcfadden, Susan. "Bağlantı Noktaları: Gerontoloji ve Din Psikolojisi." çev. Ece Erbuğ. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. Raymond Paloutzian ve Crystal Park. 1/333-390. Ankara: Phoenix, 1. Basım, 2013.
- Moberg, David. "Spirituality in Gerontological Theories." *Aging and Spirituality; Spiritual Dimensions of Aging Theory, Research, Practice, and Policy*. ed. David Moberg. 33-53. New York: The Haworth Press, 1. Basım, 2012.
- Müftüler, Habibe Gülsüm. *Modernleşme Sürecinde Yaşlılık Açısından Kurumsallaşma ve Maneviyat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Oser, Fritz K. "The Development of Religious Judgment." *New Directions for Child and Adolescent Development* 52 (1991), 5-25.
- Schaie, K. Warner. "The Impact of Longitudinal Studies on Understanding Development from Young Adulthood to Old Age." *International Journal of Behavioral Development* 24/3 (2000), 257-266.
- Şentepe, Ayşe. "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015): 186-205.
- Şentürk, Habil. "Dini Gelişim Psikolojisi." *Diyanet İlmî Dergi*, 31/4 (Aralık 1995), 63-82.
- Wink, Paul - Michele Dillon. "Spiritual Development Across the Adult Life Course: Findings From a Longitudinal Study." *Journal of Adult Development* 9/1 (2002), 79-94.
- Van Dijk, Joanne. "The Role of Ethnicity and Religion in the Social Support System of Older Dutch Canadians." *Canadian Journal on Aging/La Revue canadienne du vieillissement* 23/1 (2004), 21-34.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme", *Din, Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.

- Yıldırım Ali - Şimşek Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yılmaz, Emre. "Yaşlı Bakım ve Rehabilitasyon Merkezlerinde Çalışanların Benlik Saygısı-Depresyon ve Tükenmişlik Düzeyleri Üzerine Tanımlayıcı Bir Alan Araştırması." *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 3/2, 349-366.
- Yılmaz, Sema. "An Empirical Research on the Relationship Between Umra Worship and Meaning in Life and Hopelessness." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1687-1710.
- Yusupu, Reziwanguli. "Yaşlılık Sorunlarıyla Baş Etmede Maneviyat ve Manevi Danışmanlık." *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar ve Uygulamalar*. ed. Halil Ekşi. 353-378. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Zinbauer, Brian - Pargament, Kenneth. "Dindarlık ve Maneviyat." çev. Sevdener Düzgüner. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. Raymond Paloutzian ve Crystal Park. 1/61-102. Ankara: Phoneix, 1. Basım, 2013.
- Zubaroglu Yanardağ, Melek. "Sosyal Hizmet Mesleğinde Gerontolojik ve Geriatrik Boyut Üzerine İncelemeler." *Yaşlılık ve Sosyal Hizmet*. ed. Umut Yanardağ ve Melek Zaburoğlu Yanardağ. Ankara: Nika Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Zupic, Ivan - Tomaž Čater. "Bibliometric Methods in Management and Organization." *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429-472.

Fıkhî Açıdan Atıksuların Arıtılabilirliği

Treatability of Wastewater from the Aspect of Islamic Law

Hüseyin Baysa

Doç. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Kilis, Türkiye

huseyinbaysa@kilis.edu.tr orcid.org/0000-0003-0406-1102

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 31 January/Ocak 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/ Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 415-432

Cite as/Atıf: Baysa, Hüseyin. "Fıkhî Açıdan Atıksuların Arıtılabilirliği [Treatability of Wastewater from the Aspect of Islamic Law]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 415-432.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1065879>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Hüseyin Baysa).

Treatability of Wastewater from the Aspect of Islamic Law*

Abstract: The lack of water, has become a global problem caused by climate change, waste, and misuse of water. The reuse of wastewater is considered an important solution to overcome this problem. The provision of the Sharī'ah on treated wastewater is important in this respect. Although the criteria for clean water are given in the religious texts, there is no information directly related to the purification of polluted water. The legal scholars have determined some criterion and methods for the purification of water exposed to najāsāt (filthy things) based on the criteria what clean water is. These are the interventions carried out in the form of throwing substances such as soil and lime into the water, increasing the amount of water (mukātharat), or decreasing it. The aim of these applications is to rectify the change in the color, taste, or smell of the water due to pollution. As a matter of fact, since it fulfills the same purpose, the natural recovery of the aforementioned qualities over time has also been accepted as a method of cleansing. The Ḥanafis, unlike the majority of the fuqaha, by being cautious, only allowed from these the techniques of mukātharat and water reduction. These methods and techniques were developed for the cleaning of water exposed to najāsāt, but these are not applicable to the treatment of wastewater that contains intensely najis elements. Today, wastewater is treated at different levels according to their usage areas, with systems that have a logic similar to traditional methods but different from them structurally. In this study, the shar'ī judgment of wastewater treated with today's technology has been investigated. Due to the limitation of this research, the provisions regarding the usage areas of treated wastewater are left out. In the ḥadīths related to this particular subject, physical properties are determined as the basic measure for the cleanliness level of water. Although najis substances do not penetrate the chemistry of the water, depending on their nature and amount they reflect their physical properties to the water. The degree of effect of najāsāt can be detected from the color, taste and smell leaving on the water. In relation to this, it can be said that by setting the physical properties as the primary criterion for judging water, it is actually intended to determine the level of depuration from najis substances. From these criterion, it can be seen that the level of conformity of water to human health is considered the upper target. In that case, the shar'ī judgment on treated wastewater depends on the physical qualities of the water, whether it contains impure elements and its level of healthfulness. Since the wastewater is subjected to a rough separation in the first of the treatments carried out today, najis substances continue to exist in the water. For this reason, the color, taste and smell of the pollutants reflected in the water also preserve their existence. In secondary treatment, wastewater is largely cleaned of organic pollutants. However, there is no complete improvement in the color, taste and smell of the water. In the tertiary (advanced) treatment, the water is completely cleaned of organic pollutants, and therefore, the physical anomalies in the water caused by the pollutants are also eliminated. According to this, the water passed through advanced treatment meets the condition of being ṭāhir (clean). However, since advanced treatment is a process that covers different applications, if the treatment is limited to certain applications, some chemical pollutants such as endocrine disruptors and antibiotics may still exist in the water albeit in very small quantities. For this reason, the water used in sensitive areas must be completely free of contaminants harmful to health.

Keywords: Islamic Law, Treated Wastewater, Treatment Methods, Clean Water Criteria, Water Scarcity.

Fıkhî Açından Atıksuların Arıtılabilirliği

Öz: İklim değişikliği, israf ve yanlış kullanım gibi sebeplerle ortaya çıkan su yetersizliği, küresel bir problem haline gelmiştir. Atıksuların yeniden kullanımı, bu sorunun aşılması için önemli bir çözüm olarak düşünülmektedir. Arıtılmış atıksuların fıkhî hükmü bu açıdan önem arz etmektedir. Nasslarda temiz su için kriterler verilmiş olmakla birlikte kirli suların arıtımı ile doğrudan ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Fıkıh âlimleri temiz suyun kıstaslarına dayanarak, necâsete maruz kalan suların temizlenmesine dair bazı teknik ve yöntemler belirlemişlerdir. Bunlar, suya toprak ve kireç gibi maddelerin atılması, suyun arttırılması (mükâseret) veya eksiltilmesi şeklinde gerçekleştirilen müdahalelerdir. Bu uygulamaların amacı, kirlenme sebebiyle suyun rengi, tadı veya kokusunda meydana gelen değişikliğin düzeltilmesidir. Nitekim aynı amacı yerine getirdiğinden mezkûr vasıfların zamanla kendiliğinden düzelmesi de bir temizlenme yöntemi olarak kabul edilmiştir. Hanefîler ihtiyatla amel ederek fukahânın çoğunluğunun aksine, bunlardan sadece mükâseret ve azaltma tekniklerine cevaz vermişlerdir. Sözü edilen bu yöntem ve teknikler, necâsete maruz kalan suların temizlenmesi için geliştirilmiş olup, yoğun bir şekilde necis unsurlar barındıran atıksuların arıtılması için geçerli değildir. Günümüzde geleneksel yöntemlerle benzer bir mantığı taşıyan ancak yapısal olarak farklılık gösteren sistemlerle atıksular kullanım

* Bu makaleyi titizlikle okuyup, tenkit ve tashihleri ile değerli katkılar sağlayan İstanbul Teknik Üniv. Çevre Mühendisliği Fak. öğretim üyesi ve Membran Teknolojileri Uygulama ve Araştırma Merkezi müdürü Prof. Dr. İsmail KOYUNCU ile Kilis 7 Aralık Üniv. Fen Edebiyat Fak. Kimya Bölümü'nden Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AKYÜZ'e burada şükranlarımı arz etmeyi bir borç olarak kabul ediyorum. Sayın KOYUNCU'nun katılmadığı hususlar ile yaptığı açıklamalar İ. K. harfleriyle dipnotta verilmiştir.

alanlarına göre farklı seviyelerde arıtıma tabi tutulmaktadır. Bu çalışmada atıksuların günümüz teknolojisiyle arıtılması sonucunda elde edilen çıktılarının fikhî hükmü araştırılmıştır. Arıtılmış atıksuların kullanım alanlarına ilişkin hüküm ise çalışmanın hacmini zorlayacağından araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Fıkıh kaynaklarında bahsedilen arıtma yöntemleri, atıksuların arıtımı için uygun yeterlilikte değilse de fıkhîta benimsenen arıtım mantığının tespiti açısından bunların incelenmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple arıtılmış atıksuların hükmü belirlenirken öncelikle söz konusu yöntemlerin ilgili naslarla birlikte tetkik edilmesi gerekmektedir. Makalede bu amaç ve usul doğrultusunda, fıkıh kitaplarında sözü edilen geleneksel temizleme yöntemlerinin yanı sıra günümüz arıtma teknikleri hakkında bilgi verilmiş ve her iki dönemin arıtma mantığı karşılaştırılmaya çalışılmıştır. İlgili naslarla fikhî yaklaşımlar dikkate alınarak temiz suyun parametreleri belirlenmiş ve atıksuyun her bir arıtım aşamasında alacağı hüküm bu parametreler dâhilinde ayrı ayrı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konu ile ilgili hadislerde fiziksel özelliklerin suyun temizlik seviyesi için temel ölçü olarak belirlendiği görülmektedir. Her ne kadar necis unsurlar suyun kimyasına nüfuz etmiyorsa da mahiyeti ve miktarına bağlı olarak fiziksel özelliklerini suya yansıtmaktadır. Necâsetin etki derecesi, suda bıraktığı renk, tat ve kokudan anlaşılabilir. Buna göre suyun hükmü için fiziksel özelliklerin temel ölçüt olarak ortaya konulmasıyla aslında necis maddelerden arınmışlık düzeyinin tespit edilmesinin hedeflendiğini söylemek mümkündür. Bununla da üst hedef olarak suyun sağlığa elverişlilik düzeyinin gözetildiği aşikârdır. Ancak geçmişte kimyasal ve mikrobiyolojik analizler yapılamadığından, suyun kalitesi ve temizlik durumu için somut bir ölçü olarak fiziksel özellikler belirlenmiştir. Şu halde arıtılmış atıksuyun fikhî hükmü; suyun fiziksel nitelikleri, necis unsurlar içerip içermediği ve sağlamlık seviyesine bağlıdır. Atıksuyun arıtım aşamalarında alacağı hüküm belirlenirken birbiriyle bağlantılı olan bu üç parametre göz önünde bulundurulmalıdır. Günümüzde gerçekleştirilen arıtmaların ilkinde atıksu kabataslak bir ayrıştırmaya tabi tutulduğundan necis maddeler suyun içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu sebeple kirleticilerin renk, tat ve kokusu suda varlığını korumaktadır. İkincil arıtmada kimyasal ve biyolojik olmak üzere iki farklı yöntem takip edilmekte ve her ikisinde de atıksu büyük ölçüde organik kirleticilerden temizlenmektedir. Kimyasal arıtmada kirletici unsurlar kimyasal maddeler vasıtasıyla doğrudan çöktürülürken, biyolojik arıtmada kirleticiler istihâle (kimyasal değişime) tabi tutulup sudan uzaklaştırılmaktadır. Bununla birlikte ikincil arıtmada da suyun rengi, tadı ve kokusunda tam bir düzelmeye gerçekleşmemektedir. Üçüncül (ileri) arıtmada ise su organik kirleticilerden tamamen temizlenmekte ve dolayısıyla sudaki kirletici kaynaklı fiziksel anormallikler de ortadan kalkmaktadır. Buna göre ileri arıtmadan geçirilen sular, tâhir (temiz olma) şartını sağlamaktadır. Ancak ileri arıtım farklı uygulamaları kapsayan bir süreç olduğundan arıtımın belirli uygulamalarla sınırlandırılması durumunda çok az miktarda da olsa suyun içinde sağlığı tehdit eden endokrin bozucu ve antibiyotik gibi bazı kimyasal kirleticiler varlığını koruyabilmektedir. Bu sebeple hassas alanlarda kullanılacak suların sağlığa zarar veren kirleticilerden tamamen izale edildiğinden emin olunacak şekilde arıtılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Arıtılmış Atıksu, Arıtma Yöntemleri, Temiz Su Kriterleri, Su Kıtlığı.

Giriş

Su molekülü, yüksek elektronegativiteye sahip oksijen (O) atomu ile iki adet hidrojen (H) atomunun kovalent bağ yaparak oluşturduğu bir bileşiktir.¹ Yaklaşık % 71'i su ile kaplı olan dünyada yaşam suya bağımlıdır.² Canlıların susuz ortamda yaşayabilmeleri imkânsız görülmektedir. Öte yandan su, organizmada organik ve inorganik maddeler için iyi bir çözücüdür ve metabolik atıklar ile toksik maddelerin organizmadan atılmaları için iyi bir taşıyıcıdır.³

İklim değişikliği, endüstrileşme,⁴ tarımsal sulamadaki yanlış uygulamalar ve israf; kurak ve yarı kurak bölgelerde su kıtlığının yaşanmasına yol açmaktadır. Günümüzde yaklaşık 2,4 milyar insan, sağlıklı suya ulaşmada sorun yaşamaktadır. Bu sebeple özellikle

¹ Mustafa Kavutçu, "Su ve pH", *Biyokimya* (Ankara: Akademisyen Tıp Kitapevi, 2014), 5.

² Su canlıların vücut sıcaklığının çok az değişmesini sağlamakta ve onları düşük sıcaklıklarda donmaktan korumaktadır. Suyun buharlaşma ısısı çok yüksek olduğundan canlılar, çok az sıvı kaybı ile yaşamlarını sürdürebilmektedirler. Öte yandan su iyi bir çözücüdür. Sodyum klorür gibi iyonik bileşikler, organik asitler ve kısa zincirli alkoller ile glikoz gibi ileri derecede polar ve iyonik olmayan bileşikler suda kolay çözünürler. Taner Onat, *Biyokimyaya Giriş (Sağlık Bilimleri İçin)* (İstanbul: Palme Yayıncılık, 2006), 15-16.

³ Eşref Edip Keha-İrfan Küfrevioğlu, *Biyokimya* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2015), 15-16.

⁴ Aynur Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 6; Züleyha Bingül - Aysun Altıkat, "Evsel Nitelikli Atıksu Arıtma Tesisi Çıkış Sularının Tarımsal Sulamada Kullanılabilirliği", *İğdir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 7/4 (Aralık 2017), 70. Nüfus artışı da su kıtlığı için bir sebep olarak zikredilmekle birlikte, kanaatimizce nüfusun artmasından ziyade suyun yanlış kullanımı ve israf, kıtlığa yol açmaktadır.

son yirmi yılda alternatif su kaynaklarını bulmaya yönelik bir çaba sarf edilmektedir. Atıksuların arıtılıp tekrar değerlendirilmesi, susuzluk sorununun yaşandığı bölgeler için önemli bir alternatif olarak görülmektedir.⁵

Atıksu, yerleşim yerleri ile endüstri alanlarında kullanılmış sudur. Atıksular oluşum kaynaklarına göre evsel, endüstriyel ve kentsel olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Evsel atıksular ev ve otel gibi yerleşim birimlerindeki kullanım sonucu oluşan kirli sulardır.⁶ Bu sulardan banyo, lavabo, çamaşır ve bulaşık makineleri çıkışlı olup, sabun ve deterjan atıklarını içeren, tuvalet atığı karışmamış sulara gri atıksu denmektedir.⁷ Endüstriyel atıksular ise sanayide üretim aşamasında ortaya çıkan sulardır. İçinde hem evsel hem de endüstriyel atıksu bulunan sulara kentsel atıksu denmektedir.⁸ Kaynağına göre değişmekle birlikte atıksuların yaklaşık olarak % 99'u su, geri kalanı ise kirletici maddelerdir.⁹

İçmede, abdest-gusülde ve temizlikte kullanılabilmesi için taşınması gereken özellikler ve içine necâset düşmüş suları temizleme yöntemleri gibi konular başta olmak üzere birçok meselesiyle su, fikhın temel konuları arasında yer almaktadır.¹⁰ Günümüzde farklı alanlarda arıtılmış atıksular kullanıldığı için bu tür sular da fikhın ilgi alanına girmiş bulunmaktadır. Geçmişte atıksular arıtma imkân olmadığından fikhî kitaplarında bu mesele ile doğrudan ilgili bir hüküm geçmemektedir. Ülkemizde konu, ilk defa Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2019 yılında gerçekleştirilen *Arıtılmış Atıksuların Fikhî Açından Değerlendirilmesi* temalı çalışmada tartışılmış; ancak varılan hüküm hakkında herhangi bir görüş paylaşılmamıştır. İkinci çalışma Malhun Fakioğlu ve arkadaşları tarafından 2020 tarihinde yazılan *Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler* başlıklı makale olup, burada konunun teknik yönü üzerinde durulmuş olmakla birlikte fikhî hükmüne kısaca değinilmiştir. Bu çalışmalar dışında konuyla ilgili Türkçe yazılmış herhangi bir araştırma ile karşılaşmadık. Müslüman Arap toplumlarında ise muhtemelen yaşanan su sıkıntısı sebebiyle söz konusu mevzu yıllar önce farklı akademik düzeylerde ele alındığı görülmektedir. Suudi Arabistan'daki el-Lecnetü'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ tarafından 1992 yılında hazırlatılan *Hukmü isti'mâli'l-miyâhi'n-necese* adlı yazı, Nâsir Abdüllatif Raşid Debbûs'un 2012'de yazdığı *Hukmü tathîr ve isti'mâli'l-miyâhi'l-'âdime fi'l-fikhî'l-İslâmî* adlı yüksek lisans tezi, 2018 yılında Ramazân Hamdûn Alî Rimû el-Kikî tarafından kaleme alınan *Hukmü isti'mâli miyâhi's-sarfi's-sihhiyyi'l-mu'âlece fi'l-fikhî'l-İslâmî* adlı makale ile Hannân Garîb Merzûk ve Muhammed Sükker'in 2018 yılında ortaklaşa hazırladıkları *el-Ahkâmü'l-müstecede fi miyâhi's-sarfi's-sihhiyyi ve'l-etribeti'l-mülevvese dirâsetün fikhîyyetün mükârenetün bi't-teşrî'âtî'l-Küveytiyye* adlı makale, bu konuda yapılmış, öne çıkan akademik çalışmalardır. Mezkûr araştırmalar nitelik itibarıyla takdire şayan olmakla birlikte arıtılmış atıksuların fikhî hükmü hakkında henüz tam bir konsensüs sağlanamamıştır.

Kanaatimizce arıtılmış atıksuların fikhî açıdan sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle ilgili naslar ile fikhî kaynaklarında bahsedilen arıtma yöntemlerinin incelenmesi gerekmektedir. Elde edilen verilerden hareketle suyun hükmü için temel ölçütler belirlenmeli ve bunlar esas alınarak atıksuyun her bir arıtım aşamasında alacağı hüküm ayrı ayrı tespit edilmelidir. Çalışmamızda bu yaklaşım doğrultusunda öncelikle fukahânın itibar ettiği geleneksel arıtma yöntemleri ile günümüzdeki atıksu arıtım teknikleri hakkında bilgiler verilecektir. Devamında atıksuyun arıtılma aşamalarında alacağı hükmün parametlerine ilişkin kanaat paylaşılacaktır. Bu tür suları farklı alanlarda kullanmanın hükmü ise çalışmanın hacmini zorlayacağından burada ele alınmayacaktır.

1. Kirli Suyu Temizleme Yöntemleri

Temiz suya olan ihtiyaçtan dolayı geçmişten bu yana, kirli suların temizlenebilirliği ve buna yönelik arıtma yöntemleri hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Necâsete maruz kalan (*mütenecis*) suların arıtılabilirliği, bu tür suların mahiyeti ile doğrudan bağlantılıdır. Fukahânın kahir ekseriyetine göre su aslen temiz olup, kirlilik *mücâveret* yoluyla suda ortaya çıkan arızı bir durumdur; dolayısıyla içinde necâset bulunan sular *hükmen* kirli sayılır. Bir kısım fakihlere göre ise necâset barındıran suların

⁵ Müjgan Kunt vd., *Türkiye Çevre Durum Raporu* (Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2016), 112; Malhun Fakioğlu vd., "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 4.

⁶ Bingül-Altıkat, "Evsel Nitelikli Atıksu Arıtma Tesisi Çıkış Sularının Tarımsal Sulamada Kullanılabilirliği", 71.

⁷ Aşlıhan Katip, "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanım Alanlarının Değerlendirilmesi", *Ömer Halisdemir Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 7/2 (Temmuz 2018), 552.

⁸ Turgay Dere, *Kentsel Atıksuyun Membran Biyoreaktör ile Arıtılması ve Modellenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 4; Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 1.

⁹ Gülsevrim Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 32; Fakioğlu vd., "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler", 5.

¹⁰ bk. Hacı Mehmet Günay, "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/432-4357.

kirliliği, *aynî*dir. Diğer bir ifade ile necâset karışan su, özü itibariyle pis olan şey hükmündedir. Bu yaklaşım, *aynî* necâsetin temizlenemediği, kirli suların ise necâset bulaşan elbise gibi temizlenebildiği; *aynî* necis şeylerin satılamayacağı, müteneccis suyun ise satılabildiği belirtilerek eleştirilmiştir.¹¹ Biyokimyasal tetkikler sonucu elde edilen, necis unsurların suyun kimyasına nüfuz edemediğine ve sonradan dahil olan kirleticilerin kimyasal işlemlerle sudan ayrıştırılabildiğine dair bilgi,¹² bu meselede cumhura ait görüşün isabetliliğini teyit etmektedir.

Fıkıh kitaplarında artırılabilirliği tartışılan sular, bir şekilde necâsete maruz kalmış sulardır. Araştırmamıza konu olan sular ise yoğun miktarda necis madde ve kirletici kimyasal unsurlar içeren atıksulardır. Bu durum, fıkıh kaynaklarında geçen yöntemlerin atıksuları arıtmada yetersiz kalabileceğini düşündürmektedir. Nitekim günümüzde atıksular değişik teknolojik sistemlerden destek alınarak arıtılmaktadır. İşleyiş şekli ve işlevselliği hakkında malumatın oluşması için her iki dönemin uygulamalarına dair bilgileri paylaşmak uygun olacaktır.

1.1. Fukahanın Belirlediği Arıtma Yöntemleri

Kur'an'da kirli suların arıtılmasına ve buna dair yöntemlere ilişkin herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Hadis kaynaklarında da arıtma yöntemlerinden bahsedilmemekle birlikte suyun temizlik kriterlerini anlatan rivayetler yer almaktadır. Fakihler bu hadisler ile tecrübî bilgiye¹³ dayanarak birtakım arıtma yöntemleri belirlemişlerdir. Fukaha arasındaki hüküm istinbât üsüllerine ilişkin farklılık, arıtım yöntemlerinde farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Fukahanın arıtım yöntem ve teknikleri hakkında görüş geliştirirken istidlâlde bulunduğu temel hadislerden bir tanesinde, necâsete maruz kaldığı halde kokusu, tadı ve renginde değişiklik meydana gelmeyen suyun necis hükmünü almayacağı ifade edilmektedir.¹⁴ Fakihler, teknik olarak zayıf kabul ettikleri halde ilgili diğer nasslarla ve tecrübeyle uyumlu olması sebebiyle bu hadisteki ölçünün geçerliliği hususunda görüş birliği etmişler ve necâset bulaştığı için fiziksel özelliklerinden biri değişen suyun miktarına bakmaksızın kirliliğine hükmetmişlerdir.¹⁵ Fukahanın çoğunluğu necâset bulaşan az miktardaki suları da vasıf değişimini dikkate almaksızın müteneccis saymıştır.¹⁶ Aşağıda ifade edileceği üzere, fukahanın bu konudaki farklı yaklaşımları suyun artırılabilirliğine ilişkin görüşlerini doğrudan etkilemiştir.

Arıtımda suyun miktarını da dikkate almaya sevk eden diğer bir hadis, iki kulle (kulleteyn)¹⁷ kadar olan suyun pislik taşımayacağını bildiren rivayetlerdir.¹⁸ Hz. Peygamber'in kendisine yöneltilen bir soru üzerine deniz suyunun temiz olduğuna dair verdiği cevap¹⁹ da bu konuda fakihlerin faydalandığı başka bir hadistir.

Hanefîler suyun vasıflarını temel kriter olarak tayin eden mezkûr hadisin yanı sıra köpek lâşesi ile kadınların özel günlerinde kullandıkları bezlerin atıldığı ve insan dışkısına maruz kaldığı söylenen Budâ'a kuyusu ile ilgili hadise dayanarak kirli suyun temizlenebileceğine hükmetmişlerdir. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in söz konusu kuyunun suyu hakkında kendisine yöneltilen soruya "Su temizdir, onu hiçbir şey necis yapmaz." dediği ifade edilmektedir.²⁰ Kaynaklarda Budâ'a kuyusunun akıcı bir suya sahip

¹¹ bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/52; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/39.

¹² Çağatay Güler-Zakir Çobanoğlu, *Su Kirliliği* (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 1994), 26-27.

¹³ Abdurrahman Candan, "Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihâl Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak 2017), 112.

¹⁴ "إِنَّ الْمَاءَ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِجْوِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْزَيْتٍ" Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret" 76.

¹⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsar* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/12; Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühazzebe* (b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/110-111; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, 2004), 27-28.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Baysa, "Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkin Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1173.

¹⁷ Bir kulle 96,299 dm³tür. Cengiz Kallek, "Kulle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/357.

¹⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabellî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâret", 32; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Tahâret", 50; İbn Mâce, "Tahâret", 75.

¹⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 39; Tirmizî, "Tahâret", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 38.

²⁰ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986), "Miyâh", 1; Tirmizî, "Tahâret", 49.

olduğu ve onunla bahçelerin sulandığı, dolayısıyla kuyunun nehir hükmünde olduğu belirtilmektedir.²¹ Hanefiler Budâ'ca kuyusunun suyu için verilen hükme atıfta bulunarak, suda temizlik halinin esas olduğunu ve çok miktardaki kirli suların temizlenebileceğini söylemişlerdir. Bu çıkarımlarını, belli bir miktarın üzerindeki kirli suların sonradan asli özelliklerine tekrar kavuşabileceği şeklindeki tecrübî bilgiyle desteklemişlerdir.²²

Şâfîiler ile Hanbelîler kulleteyn hadisinden hareketle vasıf ölçüsünü iki kulle miktarındaki sular için geçerli saymışlar ve kirlenmiş suların temizlenebilmesi için en az iki kulle miktarında olmasını şart koşmuşlardır.²³ Mâlikîler ise herhangi bir miktar ayırımına gitmeksizin vasıf değişikliği ölçüsünü öngören rivayetlere istinâd ederek vasıfların düzelmesini, suyun temiz sayılması için yeterli görmüşlerdir.²⁴ Fukahanın bu yaklaşımları doğrudusunda geliştirdikleri suyu temizleme yöntemlerini dört başlıkta toplamak mümkündür.

1.1.1. Suyun Değişen Vasıflarının Kendiliğinden Düzelmesi

Sudaki necâset kaynaklı izlerin güneşin veya rüzgârın tesiriyle zamanla ortadan kalkmasının, suyun hükmü üzerindeki etkisi konusunda temelde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Paradigmalarını kulleteyn hadisi etrafında örgüleyen Şâfîiler ile Hanbelîler vasıfların kendiliğinden düzelmesini, suyun temiz sayılması için yeterli görmekle birlikte, temizliğine hükmedilecek suyun en az iki kulle miktarında olmasını şart koşmuşlardır. Onlara göre necâset karışan su, iki kullenden az ise vasıflarında bir değişiklik hissedilmese bile kirli sayılır; aynı şekilde necâsetin izlerini taşıyan bu ölçüdeki suların vasıflarının düzelmesi hükmü değiştirmez.²⁵

Hanefiler miktarı hakkında ayırma gitmeksizin bir yerdeki müteneccis suların vasıflarının zamanla kendiliğinden düzelmesini suyun temizliğine hükmedebilmek için yeterli görmemişlerdir. Onlara göre bu şekilde vasıfları düzelen su, ancak temiz ve akar başka bir suya karışır ve içinde de necis bir şey tespit edilemezse temizlenmiş olur.²⁶

Mâlikîlerde mevzubahis suların hükmü hakkında iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesine göre (abdest kabının alacağı sudan daha)²⁷ fazla miktardaki sular, vasıflarının kendiliğinden düzelmesiyle temizlenmiş olur. Bu görüş *istishâbu'l-asl* ilkesi doğrudusunda, suyun fiziksel özelliklerindeki değişim sebebiyle müteneccis sayıldığı, vasıflara ilişkin arızî durumun ortadan kalkmasıyla suyun asli olan temiz hükmünü tekrar kazanacağı belirtilerek temellendirilmiştir. Mezhepte ağırlıklı olarak tercih edilen yaklaşıma göre ise arıtmaya yönelik herhangi bir etkinlik gerçekleşmediği için vasıflarının zamanla kendiliğinden düzelmesi ile su temizlenmiş olmaz.²⁸

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere necis bir maddeye maruz kalması sebebiyle fiziksel özelliklerinde değişiklik meydana gelen durgun suyun vasıflarının kendiliğinden düzelmesini, Hanefî fakihleri sudaki necis maddenin tasfiye edildiğine hükmedilmesi için yeterli bir sebep olarak görmemişlerdir. Bu nedenle çok suyun hükmü için belirledikleri vasıf değişimi kuralını burada işletmemişlerdir. Ancak vasıfları kendiliğinden düzelen suların başka sulara karışması durumunda ise necâsetin izale olabileceğini düşünmüşlerdir. Onların bu yaklaşımı, günümüzde atıksuların belli bir derecede arıtıldıktan sonra göl ve nehir gibi bir su alanına deşarj edilmesi²⁹ ile aynı mantığa sahiptir.

Mâlikî mezhebinde vasıfları kendiliğinden düzelen suda necâsetin varlığını koruduğu yönünde bir kaygı bulunmakla birlikte Hanefîlerden farklı olarak bazı Mâlikîler vasıf değişimi ölçüsüne bağlı kalarak bu durumdaki suyun temizliğine hükmetmişlerdir.

²¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/12.

²² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/14; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/52; Ebü'l-Me'âli Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/93.

²³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi'l-fikhi mezhebi'l-îmâmi's-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/339-340; Ebü Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969), 1/27, 30.

²⁴ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/83-84.

²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/339; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/27-28; Nevevî, *el-Mecmû*, 1/132; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 1/39; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'elfâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/124.

²⁶ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), 1/189.

²⁷ bk. Necâsete maruz kalan su abdest veya gusül için yetecek kadar az olup, vasıflarında değişiklik olmamişsa bunun kullanılması mekruhtur. Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/65.

²⁸ İkinci görüşü benimseyenlere göre temiz suyun bulunmadığı durumlarda bu türden suların kullanılması kerâhetsiz caizdir. Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü 'ale's-Şerhi'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/46-47.

²⁹ İsmail Koyuncu, "Dezenfeksiyon", *Atıksu Arıtma Tesisleri Tasarım Rehberi* (T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2013), 236; İzzet Öztürk vd., "İleri Atıksu Arıtımı", *Atıksu Mühendisliği* (İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 261.

Karşı görüşteki Mâlikî fakihler de temiz suyun bulunmadığı durumlarda bu türden suların kullanılmasını kerâhetsiz caiz görmek suretiyle aslında benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.³⁰ Şâfiî ile Hanbelî mezhepleri ise kulleteyn hadisine istinâd ettikleri kuramlarından hareketle en az iki kulle miktarındaki sulara vasıfların herhangi bir müdahale olmadan normalleşmesini suyun temiz sayılması için yeterli görmüşlerdir.

1.1.2. Suyun Azaltılarak Vasıflarının Düzeltilmesi

Fukaha arasında genel olarak kuyu ve havuz gibi etrafı çevrili sular için eksiltme, temizleyici bir yöntem olarak kabul edilmiştir; ancak bu uygulamanın geçerliliği için suyun miktarı ile kirlenme sebebine ilişkin farklı şartlar ileri sürülmüştür. Şâfiîler azaltmanın temizleyici işlev görebilmesi için işlem sonucunda suyun fiziksel özelliklerinin düzelmesini ve geride kalan suyun en az iki kulle miktarında olmasını şart koşmuşlardır.³¹ Hanbelîler de bu görüşte olmakla birlikte onlarda ağırlıklı olarak tercih edilen ictihada göre insan idrarı ile sıvı halde olan gaitası diğer necis şeylerden farklı olup bunların bulaştığı sular temizlenemez. Durgun suya bevletmekten sakındıran hadisten³² hareketle böyle bir ayırıma giden Hanbelîler, imkân dâhilinde ise söz konusu necâsetlerden birinin içine düştüğü kuyuların tamamen boşaltılmasını gerekli görmüşlerdir. Bu görüşü temellendirirken, bir çocuğun içine bevlettiği kuyu hakkında Hz. Ali (ö. 40/661) ile Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) isnad edilen aynı yöndeki ictihada atıf yapmışlardır. Bununla birlikte Hanbelîler geçmişte Mekke yolunda hacıların su ihtiyacını karşılamak için yapılmış ve tamamen boşaltılması mümkün olmayan havuzlar ile aynı düzeydeki suları bu hükmün dışında tutmuşlardır.³³

Suyu eksilterek temizleme yöntemini iki kulle miktarındaki sular için geçerli gören fakihler, suyu daha az olan ve alttan kaynamayan kuyuya necâsetin düşmesi durumunda kuyunun tamamen boşaltılıp yıkanmasıyla ancak temiz hale geleceğini belirtmişlerdir. Şayet kuyunun altından su kayıyor ve içine düşen necâset suyun vasıflarında değişikliğe yol açmıyorsa suyun miktarına göre karar verileceğini ifade etmişlerdir: Su en az iki kulle miktarında ise hem su hem de kuyu temiz kabul edilir. Su iki kullenden az ise sadece kuyunun temizliğine hükmedilir; bununla birlikte bu özellikteki kuyunun suyu necâseti gidermede kullanılabilir. Necâset suyun vasıflarında değişikliğe yol açmışsa ve bu durum varlığını koruyorsa kuyudaki su iki kullenden fazla olsa bile necis sayılır.³⁴

Mâlikîler de kuyu sularının azaltılarak temizlenebileceğini kabul etmişlerdir; ancak onlar Şâfiîler ile Hanbelîlerden farklı olarak miktar şartını ileri sürmemişlerdir. Onlara göre necâset kaynaklı vasıf değişikliğini düzeltmek esas olup, bu sonucu elde edecek miktarda eksiltmekle su temizlenmiş olur. İçine necâset düştüğü halde nitelikleri değişmeyen kuyu suyu temiz sayılmakla birlikte kalbin tatmini için bir miktar suyun çekilmesi müstehâbtır.³⁵

Hanefîler kuyuların bir kabı yıkar gibi yıkanıp suyunun boşaltılarak temizlenebileceğini ancak duvarları suyu emdiği için bunun imkânsız olduğunu belirtmekle birlikte su yolu üzerinde bulunmayan kuyuların sularının azaltılarak temizlenebileceğine hükmetmişlerdir. Çekilecek suyun miktarı konusunda sahabe ve tâbiîn uygulamalarına atıfta bulunan Hanefî fakihler, kuyuya düşen şeyin mahiyetine ve büyüklüğüne göre farklı miktarlar belirlemişlerdir.³⁶ Bu ölçüler çerçevesinde, içine idrar, şarap ve kan gibi necis bir şey düşen kuyunun temizlenebilmesi için suyunun tamamının boşaltılmasını gerekli görmüşlerdir. Aynı şekilde onlara göre, kuyuda ölen varlık, insan veya koyun gibi cüsseli bir şey ise veya kuyudaki ölü daha küçük olsa bile vücudu şişmiş yahut dağılmışsa kuyu tamamen boşaltılmalıdır. Eğer bu mümkün değilse, kuyudan iki yüz kova su çıkarılmalıdır. Kuyudaki laşe, güvercin ve tavuk gibi bir hayvana ait olup, suda şişmemiş ve dağılmamışsa en az kırk kova çekilmelidir. Kuyuya düşüp ölen şey, serçe ve fare gibi daha küçük cüsseli bir hayvan ise ve bedeni suda şişmemiş ve dağılmamışsa yirmi kovanın çekilmesiyle kuyu ve içindeki su temizlenmiş olur.³⁷

³⁰ Desûkî, *el-Hâşiye*, 1/47.

³¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/132; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/124.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Vudû", 70; Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Tahâret", 95.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/27, 30; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/38, 40.

³⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/339-340.

³⁵ Ruaynî, *Mevâhibü'l-celil*, 1/83-84; Desûkî, *el-Hâşiye*, 1/46.

³⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1/18; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîr*, 1/105.

³⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/75-76; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebû'l-Fadl el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1/17-18.

Bir alandaki suyu azaltmak, suya karışan unsurların uzaklaştırılmasına imkân sağlayabilir. Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler bu gerçekliği de dikkate alarak suyun hükmüne ilişkin ölçütleri doğrudusunda görüş geliştirmişlerdir. Hanefîler de kuyudan suyun çekilmesi ile yabancı unsurların çıkacağını kabul etmekle birlikte bu işlemin hangi aşamasında suyun temizleneceği hususunda fiziksel özelliklere ilişkin ölçüyü işletmek yerine seleftin uygulamasını esas almışlardır.

1.1.3. Suyun Çoğaltılarak Vasıflarının Düzeltilmesi

Şâfiîler, Hanbelîler ve Mâlikîler necâset bulaşmış suların, su ilave edilerek (*mükâseret* yoluyla) temizlenebileceğine hükmetmişlerdir. Şâfiîler eklenecek suyun temiz veya müteneccis olması arasında bir ayırım yapmamışlardır. Onlara göre, necâsetin izini taşıyan suyun bu yöntemle temizlenebilmesi için yapılan işlemin sonucunda suyun en az iki kulle miktarında ve necâsetin izinin sudan izale edilmiş olması gerekir.³⁸ Vasıflarında necâsetin izi hissedilmeyen müteneccis su da aynı şekilde iki kulleye ulaşınca kadar su ilave edilerek temizlenebilir. Şâfiîler bu yaklaşımı ileri sürerken vasıfları normal olan iki kulle miktarındaki suyun temiz olduğunu bildiren rivayeti delil göstermişlerdir.³⁹ Hanbelîler benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte iki kullenden az olan müteneccis suya eklenecek suyun her halükarda temiz ve en az iki kulle miktarında olmasını şart koşmuşlardır. Eklenecek suyun niteliğine ve miktarına dair ileri sürdükleri bu şartı, kirli veya daha az miktardaki temiz suyun temizleyici özelliğini taşımamasıyla temellendirmişlerdir. Bununla birlikte onlar da temizlenecek suda vasıf değişiklik bulunuyorsa, yapılan ekleme ile vasıfların düzelmesini gerekli görmüşlerdir.⁴⁰ Mâlikîler de Hanbelîler gibi ilave edilecek suyun temiz olmasını şart koşmuşlar; ancak onlardan farklı olarak herhangi bir miktar belirlemesine gitmemişlerdir. Mâlikîler'e göre suyun ilave edilmesi neticesinde vasıfların düzelmesiyle su temiz hale gelmiş olur. Onlar bu yöntemi kuyular için de geçerli saymışlardır. Kuyunun içine pislik düşüp suyun fiziksel özellikleri değişir de sonra yağmur suyunun girmesiyle vasıflar düzelirse suyu ile birlikte kuyunun temizleneceğine hükmetmişlerdir.⁴¹

Hanefîler cumhurun cevaz verdiği şekliyle mükâseret yöntemini uygun bir arıtma tekniği olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre kirli suyun ekleme tekniği ile temizlenebilmesi için bu işlemin etkisi ile suyun bulunduğu alandan/kaptan taşması gerekir. Öte yandan yöntemin geçerliliği için suyun eklenmesi ile birlikte diğer taraftan suyun çıkmasını yeterli görenler olduğu gibi taşacak suyun, mevcut suyun bir misli veya üç misli kadar olmasını şart koşanlar da olmuştur.⁴² Bu yaklaşım Hanefî fakihlerin, cumhurun kabul ettiği şekliyle mükâseret yönteminde suyun vasıflarında düzelme meydana gelse dahi necâsetin sudan izale olmadığu yönünde bir kanaat taşıdıklarını göstermektedir. Ekleme tekniğiyle kirli suyun bulunduğu alandan taşması durumunda suyun temizlendiğine hükmetmelerini ise bu işlemin etkisi ile necis unsurların sudan ayrıldığını varsaydıkları şekilde yorumlamak mümkündür.

1.1.4. Toprak ve Kireç Gibi Maddeleri Katarak Vasıfların Düzeltilmesi

Fukahanın bir kısmı, toprak ve kireç gibi maddeleri katarak suyun temizlenebileceğini söylemişlerdir. Şâfiî mezhebinde bu konuda iki görüş bulunmaktadır. Bazı Şâfiîlere göre kirli suya toprak ve kireç gibi şeyler eklemek vasıfların düzelmesini sağlasa bile hükmü değiştirmmez. Çünkü ekleme yapılan şeyler necâsetin varlığını imha etmeden sadece vasıflarını örtbas edebilir. Kimi Şâfiî fakihler ise iki kulle veya daha fazla miktardaki müteneccis suya toprak veya kireç gibi maddeler katıldıktan sonra bunlardan kaynaklanan bulanıklık ortadan kalkıp vasıfların düzelmesiyle suyun temizleneceğini söylemişlerdir. Bu durumda toprağın necâseti içine çektiğinin ve böylece suyun vasıflarının düzeldeğinin varsayılacağını belirtmişlerdir.⁴³

Hanbelîlerde de mevzubahis mesele hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisine göre sudaki necâset sadece su ile izale edilebildiği için toprak türü şeylerle müteneccis su temizlenemez. Diğer görüşe göre ise suyun kirliliğine yol açan vasıf değişikliği toprakla düzeltilebildiğine göre bu yöntemle kirli su temizlenebilir.⁴⁴

Mâlikîler toprak atarak müteneccis suyun vasıflarını düzeltmenin ve dolayısıyla suyu temizlemenin mümkün olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlar bu işlemin uygulandığu suyun temizliğine hükmedilebilmesi için işlem sonrasında toprağın rengi, tadı

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/18; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/124.

³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/339; 342-343; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/136.

⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/27; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/39.

⁴¹ Ruaynî, *Mevâhibü'l-celil*, 1: 84; Desûkî, *el-Hâşîye*, 1/46.

⁴² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/87; Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 1/81.

⁴³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/339; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/134; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/125.

⁴⁴ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/28; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/40.

ve kokusunun suda kalmamasını şart koşmuşlardır. Toprağın özelliklerinin suda varlığını göstermesi durumunda ise suyun içerisindeki necâsetin tamamen ortadan kalkmayıp sadece özelliklerinin bastırılmış olabileceğini belirtmişlerdir.⁴⁵

Anlaşıldığı üzere toprak türü şeylerle suyu temizlemeye cevaz verenler, sudaki necis unsurların bu yöntemle ayrıştırılabileceği yönünde bir kanaate sahipler. Nitekim yöntemi meşru gören Şâfî ve Mâlikî fakihler, suyun temizlendiğine hükmedilebilmesi için eklenen unsurların fiziksel özellikleri ile sudaki necâseti gizlememesini şart koşmuşlardır. Hanefîler toprak vb. şeyleri suya eklemek suretiyle necâsetin tasfiye edilemeyeceğini düşünmüş olmalıdırlar ki kaynaklarında bu yönetime cevaz verdiklerine dair bir bilgi ile karşılaşmadık.

1.2. Günümüzde Kullanılan Arıtma Yöntemleri

Günümüzde sadece necâset bulaşmış sular değil, içinde büyük miktarda çeşitli kirleticiler bulunan atıksular da sonuçları öngörülebilir şekilde arıtılabilmektedir. Atıksular kullanım amaçları, atıksu politikaları ve yasal düzenlemeler doğrultusunda farklı standartlarda arıtıma tabi tutulmaktadır.⁴⁶

İlgili kaynaklarda belirtildiğine göre atıksular, kimyasal, fiziksel ve bakteriyolojik özelliklerinin tamamına veya bir kısmına tekrar kavuşturulabilmekte ve boşaltıldıkları ortamın fiziksel, ekolojik ve bakteriyolojik özelliklerini değiştirmeyecek hale getirilebilmektedir. Bu amaçla atıksular fiziksel, kimyasal ve biyolojik arıtma işlemlerinden geçirilmekte ve gerekli görüldüğünde ileri düzeyde arıtılmaktadır.⁴⁷ Yapılan işlemler arıtım seviyesi esas alınarak birincil, ikincil ve üçüncül arıtma şeklinde isimlendirilmektedir.⁴⁸

1.2.1. Birincil Arıtma İşlemi

Birincil arıtma yönteminde atıksuyun içinde yüzen ve çökebilir çözünmüş organik-inorganik katı maddeler uzaklaştırılır. Bu arıtma sisteminin üniteleri ızgaralar, elekler, öğütücüler, parçalayıcılar, dengeleme, yüzdürme ve çöktürme havuzları, filtreler, kum tutucular ile yağ ayırıcılardan oluşmaktadır.⁴⁹ Kum tutucularda hava verilebilme, çöktürme havuzunda kimyasal madde ilave edilebilmektedir; ancak bu aşamada çoğunlukla herhangi bir kimyasal madde veya bakteri kullanılmamakta⁵⁰ ve işlemlerin çoğu mekanik sistemlerle gerçekleştirilmektedir. Bu sebeple birincil arıtıma mekanik, fiziksel veya ön arıtım da denmektedir. Yağ, kum, çakıl ve insan atıkları gibi cisimlerin sudan uzaklaştırıldığı bu aşamada büyük nesnelere süzgeç ve öğütücülerle parçalanıp öğütülür ve kum giderme bölgelerine taşınır. Daha sonra atıksu çok yavaş bir şekilde birincil çökeltme/durulma tanklarından geçirilir. Burada insan atıkları çöker ve yüzeyde biriken maddeler ayrılır. Dibe çöken çamur, tabandan bir boru aracılığıyla boşaltılır. Durulan su üstteki saptan alınır.⁵¹

Birincil arıtma işlemi sayesinde, daha sonra uygulanacak biyolojik-kimyasal arıtma için kirlilik yükü azaltılmış, ana arıtma sistemindeki boru, vana vb. ekipmanların zarar görmesi engellenmiş ve ana arıtma maliyeti düşürülmüş olmaktadır.⁵² Anlaşıldığı üzere bu aşamadaki çıktılarda suyun içindeki necis unsurların maddi varlığını korumakta, renk, tat ve koku ile etkisini muhafaza etmektedir.

⁴⁵ Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/85; Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbüddîn el-Ezherî en-Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (Dâru'l-Fikr, 1995), 1/125; Desûkî, *el-Hâşîye*, 1/46.

⁴⁶ Kunt vd., "Türkiye Çevre Durum Raporu", 112; Bingül - Altıkay, "Evsel Nitelikli Atıksu Arıtma Tesisi Çıkış Sularının Tarımsal Sulamada Kullanılabilirliği", 70; Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 8; Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 32.

⁴⁷ Dere, *Kentsel Atıksuyun Membran Biyoreaktör ile Arıtılması ve Modellenmesi*, 12; Özlem Demir vd., "Atıksuların Geri Kazanılması ve Yeniden Kullanılması", *Harran Üniversitesi Mühendislik Dergisi* 2 (Ekim 2017), 4; Esra Deniz Güner, "Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi", *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 24/3 (Haziran 2018), 476.

⁴⁸ Çağatay Güler vd., *Kentsel Atıksu Arıtımı* (Ankara: Yazıt Yayıncılık, 2011), 17; Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 33.

⁴⁹ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 33.

⁵⁰ Dere, *Kentsel Atıksuyun Membran Biyoreaktör ile Arıtılması ve Modellenmesi*, 12; Güner, "Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi", 476.

⁵¹ Güler vd., *Kentsel Atıksu Arıtımı*, 21-22.

⁵² Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 35.

1.2.2. İkincil Arıtma İşlemi

İkincil arıtmada bir önceki aşamadan geçen atıksularda varlığını koruyan organik maddelerin giderilmesi amacıyla kimyasal ve biyolojik arıtma teknikleri uygulanmaktadır.⁵³ Kimyasal arıtma, inorganik yükü fazla olan endüstriyel atıksularda, biyolojik arıtma ise organik yükü fazla olan kentsel atıksular için tercih edilmektedir.⁵⁴

Kimyasal arıtım ünitesi pıhtılaştırma (koagülasyon), yumaklaştırma (flokülasyon) ve çökeltme (sedimentasyon) ünitelerinin sırası ile uygulandığı bir sistemdir. Bu ünitenin bulunduğu tesislerde kimyasal madde hazırlama ve dozlama birimleri ile terfi tankı ve çamur arıtma üniteleri de bulunmaktadır. Kimyasal arıtma tesisinde atıksulara, suyun kirlilik yüküne ve özelliğine göre koagülant, polielektrolit vb. kimyasal maddeler eklenerek çeşitli tepkimelerin oluşması sağlanır. Bu tepkimeler sonucunda atıksuyun içindeki kirleticiler kimyasal olarak değişime uğrayarak pıhtılaştırılıp yumaklaştırılır ve daha sonra çökeltme ile sudan uzaklaştırılır.⁵⁵

Biyolojik arıtma işleminde organik kirleticiler biyolojik yumaklaştırma ve mineralleştirme süreçleriyle yok edilmektedir.⁵⁶ Bu yöntemde atıksudaki kirleticiler mini canlılarla (bakterilerle) parçalanılıp çökertilmektedir.⁵⁷ Biyolojik arıtım birimlerinin işleyişinde bakteriler merkezi konumda bulunmaktadır. İşlemin uygulandığı aktif çamur veya damlatmalı filtrelerin olduğu tesislerde, bakteriler yaşamlarını sürdürmek için atıksudaki şeker, yağ ve organik kısa zincirli karbon molekülleri gibi çözünmüş kirleticileri tüketirler.⁵⁸ Bunun sonucunda karbondioksit, su ve yeni mikroorganizma kütlesi oluşur.⁵⁹ Mikroorganizma kütlesi daha da büyüyerek biyolojik flok haline gelir ve ikinci havuza aktarılıp burada çökeltilir. Buna ikincil/son çökeltme/durultma denir. Mezkûr işlemler sonucunda su berraklaşır ve üstteki savaktan akıtılır.⁶⁰ Havalı (aerobik) ve havasız (anaerobik) olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilebilen biyolojik arıtmada söz konusu işlemler esnasında elektron takviyesi de yapılmaktadır. Böylece tepkimeler hızlandırılarak işlemler daha kısa sürede tamamlanmaktadır.⁶¹

İkincil biyolojik arıtma sistemlerinde, azot ve fosfor büyük oranda giderilmektedir. Azot giderme, atıksudaki amonyum iyonlarının azot bakterileri yardımıyla önce nitrite, sonra nitrate dönüştürülüp, daha sonra anoksik şartlar altında azot gazı halinde sudan uzaklaştırılması, fosfor giderme ise fosfor bileşiklerinin kimyasal ve biyolojik metotların ayrı ayrı veya birlikte kullanılarak sudan ayrıştırılmasıdır. Kimyasal metotlarda fosfor, bazı kimyasal maddeler vasıtasıyla fosfat tuzları halinde çöktürülürken, biyolojik metotlarda fosfat mikroorganizmalarca alınmaktadır.⁶²

Atıksuda en önemli kirleticiler, organik karbon, organik azot ve organik fosfordur. Anlaşıldığı üzere ikincil arıtma ile organik karbon karbondioksite, organik azot uçucu formdaki azota, az miktarı nitrate dönüştürülür, organik fosfor ise bakteri bünyesine alınır ve kalanı demir tuzları ile çökeltilir. Yani atıksudaki necis kirleticiler(in önemli bir kısmı), farklı bir forma dönüştürülür. Bu

⁵³ Güner, "Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi", 477.

⁵⁴ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 35-36.

⁵⁵ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 35.

⁵⁶ Ayşe Güngördü, *Atıksulardan İleri Arıtım Yöntemleri ile Antibiyotik Giderimi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 16.

⁵⁷ Güner, "Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi", 477; Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 66.

⁵⁸ Güler vd., *Kentsel Atıksu Arıtımı*, 23-24.

⁵⁹ Atıksu Arıtma Tesisleri Teknik Usuller Tebliği (AATTUT), *Resmî Gazete* 27527 (20 Mart 2010), md. 18 Ek 2, 28; İzzet Öztürk vd., "Biyolojik Arıtma", *Atıksu Mühendisliği* (İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017), 123.

⁶⁰ Bu aşamada mini canlılar besinsiz kalıp aktifleştikleri için oluşan çökeltiye "aktif çamur" denmiştir. Güler vd., *Kentsel Atıksu Arıtımı*, 27. Yukarıda ismi geçen biyolojik arıtmanın dışında doğal biyolojik arıtma uygulaması da bulunmaktadır. Bu yöntemde atıksular; sulama tarlaları, sızdırma alanları, zemin filtreleri ve su bekletme havuzları yardımıyla arıtılmaktadır (Dere, *Kentsel Atıksuyun Membran Biyoreaktör ile Arıtılması ve Modellenmesi*, 13.). Doğal arıtma sistemleri genel olarak stabilizasyon havuzları, arazide arıtma sistemleri ve sulak alan sistemlerinden oluşmaktadır. Bu yöntemde fiziksel, kimyasal ve biyolojik prosesler (süreçler) doğal ortamlarda gerçekleşmektedir. Toprak, su, bitki, mikroorganizmalar ve atmosfer; fiziksel, kimyasal ve biyolojik olaylarla sürekli olarak karşılıklı etkileşim halindedir. Bu şekilde tabiatın kendi kendini temizleme gücü kullanılarak atıksular zararsız hale getirilmektedir. Doğal arıtma sisteminin avantajı arıtımın mekanik doğal hızlarda ve tek bir ekosistem reaktörü içerisinde eşzamanlı olarak yürütülmesidir. Buna karşın doğal arıtma prosesi, diğer arıtma proseslerine göre daha fazla miktarda arazinin kullanılmasını gerektirmektedir. Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 47, 127.

⁶¹ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 36; Güngördü, *Atıksulardan İleri Arıtım Yöntemleri ile Antibiyotik Giderimi*, 16.

⁶² Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 41.

da hal değiştirme (istihâle/kimyasal değişim/başkalaşım) olarak yorumlanabilir.⁶³ Ancak patojenler (bakteri, virüs, parazit),⁶⁴ farmasotik ve kişisel bakım ürünleri ile endokrin bozucu kimyasallar ve tehlikeli metallere gibi iki yüzden fazla farklı kimyasal bileşik/mikrokirletici, kentsel ikincil arıtım çıkış sularında varlığını korumaktadır.⁶⁵

1.2.3. Üçüncül Arıtma İşlemi

Üçüncül arıtma, ikincil arıtma aşamasından geçen suda giderilmeyen kirleticilerin uzaklaştırılması için uygulanan prosesleri (süreçleri) kapsamaktadır.⁶⁶ Bu yöntemle ikincil arıtmadan çıkan atıksulardaki ağır metallere, parçalanamayan organik madde, bakteri ve virüslerin giderilmesi amaçlanmaktadır.⁶⁷ Bunun için filtrasyon, adsorpsiyon, dezenfeksiyon, iyon değiştirme, ters ozmos, ultrafiltrasyon ve kimyasal çöktürme gibi teknikler kullanılmaktadır.⁶⁸

Filtrasyon, biyolojik ve kimyasal arıtma işlemlerinde yeterince uzaklaştırılmayan, askıda kalan katı maddeler ile kolidlerin tutulması işlemidir. Adsorpsiyon, suda çözünmüş maddelerin elverişli bir ara yüzeyde toplanması; dezenfeksiyon, suda bulunan bakteri ve virüslerin uzaklaştırılması; iyon değiştirme ise atıksu bünyesinde istenmeyen anyon ve katyonların uygun bir anyon ve katyon tipi ile kolonda tutulması işlemleridir.⁶⁹

Ters ozmos arıtılacak atıksuyun yarı geçirgen membrandan basınç ile süzülmesi işlemidir. Ultrafiltrasyon, basınçlı membran filtrasyon metodudur. Bu metotta yağ/su emülsiyonu içerisinde disperse olan (dağıtılan) yağ damlacıkları bir membran yardımı ile filtre edilerek su fazından ayrılır.⁷⁰

Membran filtrasyon uygulamaları diğer arıtma tekniklerine göre daha avantajlı kabul edildiğinden son yıllarda daha çok tercih edilmektedir. Ayrıca mikrofiltrasyon (MF), ultrafiltrasyon (UF), nanofiltrasyon (NF) ve düşük basınçlı ters ozmos (TO) membranları kullanılarak oluşturulan entegre membran sistemleri de ana arıtma prosesi olarak uygulanmaktadır. Bu teknolojiler, arzu edilen su kalitesinin elde edilmesi ve maliyetinin uygun olması gibi nedenlerle son zamanlarda rağbet görmektedir.⁷¹ Membran biyoreaktör sistemi özellikle otel ve tatil köyü gibi küçük yerleşim yerleri için uygun görülmektedir. Bu arıtım teknolojisi endüstriyel atıksuların arıtılmasında kullanıldığı gibi özellikle evsel atıksuların geri kazanılmasında çokça tercih edilmektedir.⁷²

İleri arıtma işlemleri sonucunda alıcı ortama kullanma suyu kalitesinde su verilmektedir.⁷³ Membran biyoreaktörlerle suyun, askıdaki maddeler, bakteri ve virüslerden arındığı kabul edilmektedir.⁷⁴ Membran Distilasyon (MD) prosesi sonunda elde edilen suyun fosfor içermediği, kokusuz, çok düşük renk (0,003 abs) ve bulanıklık (0,50 NTU) değerlerine sahip, pH'ı 7,45-8,11 arasında ve temiz su kalitesinde olduğu belirtilmektedir.⁷⁵

Anlaşıldığı üzere ileri arıtım, farklı uygulamaları barındıran bir süreçten oluşmaktadır. Bu aşamada arıtımın bazı uygulamalarla sınırlı tutulması, düşük oranda da olsa bazı kimyasal kirleticilerin suda varlığını korumasına yol açabilmektedir. Örneğin elektrooksidasyon ve adsorpsiyon yöntemlerinde atıksudaki antibiyotiklerin % 97'nin üzerinde bir oranla giderilebildiği

⁶³ İ. K.; Fakioğlu vd., "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler", 17.

⁶⁴ Mesut Ak-İlayda Top, "Arıtılmış Kentsel Atıksuların Tarımsal Sulama Amaçlı Kullanımı", *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 24/6 (Aralık 2018), 1165-1166.

⁶⁵ Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 5, 55. Mezkûr kirleticiler bu aşamada büyük oranda giderilmiş olmaktadır. Sadece az miktarda hala mevcut olabilir. Fakioğlu vd., "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler", 8; İ. K.

⁶⁶ Güner, "Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi", 477.

⁶⁷ Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 7.

⁶⁸ Güngördü, *Atıksulardan İleri Arıtım Yöntemleri ile Antibiyotik Giderimi*, 16.

⁶⁹ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 42.

⁷⁰ Ultrafiltrasyondan önce, arıtılması düşünülen emülsiyonun bir ön arıtma işlemine tabi tutulmasında fayda görülmektedir. Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 42.

⁷¹ Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 7.

⁷² AATTUT, md. 18 Ek 2, 37.

⁷³ Şener, *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*, 41.

⁷⁴ AATTUT, md. 18 Ek 2, 37; Fakioğlu vd., "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler", 8.

⁷⁵ Tuğba Nur Yılmaz, *Arıtılmış Kentsel Atıksulardan İleri Osmoz/Membran Distilasyon Sistemiyle Su Geri Kazanımı* (Gebze: Gebze Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 80. Bu aşamadan geçen suda endokrin bozucular, kişisel bakım ürünleri ve antibiyotik gibi spesifik organikler kalmaz. İ.K.

belirtilmektedir.⁷⁶ Bu oran suyun neredeyse antibiyotikten tamamen arındırıldığını göstermektedir. Ancak suda geriye kalan % 3'lük kısım birtakım tepkimelerle sağlığı tehdit edebilme potansiyeline sahipse bunun tolere edilmesi uygun olmayacaktır. Son iki yılda dünya geneline hızla yayılan corona virüsünün sağlık ve ekonomi başta olmak üzere birçok alanda yol açtığı zararlar herkesin malumudur. Buna göre ileri arıtmadan geçirilen atıksular, hassas alanlarda kullanılacaksa sağlığı tehdit edici kimyasallardan tamamen arındırılmış olmalıdır.

1.3. Fukahanın Öngördüğü Teknikler ile Günümüzdeki Yöntemlerde Arıtma Mantiği

Fakihler arıtma yöntemlerine ilişkin farklı kriterler ileri sürmekle birlikte genel olarak, necis maddenin sudan izale edilmesiyle/olmasıyla suyun temizleneceğine hükmetmişlerdir. Hanefiler klasik yöntemlerden suyu azaltma ve arttırma tekniklerini etkili arıtma teknikleri olarak kabul etmişlerdir. Bu durum, onların helal haram konusunda benimsedikleri *ihtiyatla amel* ilkesine⁷⁷ uygunluk arz etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, kirli suyun vasıflarının kendiliğinden düzelmesinin yahut su veya toprak cinsinden bir şeyin eklenmesiyle fiziksel özelliklerde meydana gelen düzelmenin, sudaki necâsetin ortadan kalkmasının etkisiyle değil de necis unsurların gizlenmesi sonucu olabileceği ihtimali, onları bu şekilde ihtiyatlı davranmaya itmiştir. Hanefiler aynı temkinli tavrı mükâseret yöntemi için de göstermişler ve cumhurdan farklı olarak bu teknik ile temizliğin sağlanabilmesi için mevcut suyun bulunduğu alandan taşmasını şart koşmuşlardır. Hanefî fakihler suyu azaltarak temizleme yöntemine cevaz verirken selefî uygulamasına ve zaruret ilkesine atıfta bulunmakla birlikte asıl onları bu görüşe sevk eden amilin mevzu bahis yöntemdeki işlev olduğunu düşünmek mümkündür. Zira kendilerinin belirledikleri şekliyle mükâseret ve azaltma yöntemlerinde yüzeye çıkan necis unsurların sudan uzaklaştırılması söz konusudur. Öte yandan Hanefî fakihleri, Hanbelîler gibi idrar vb. sıvı necâsetlerin suda ayrıştırılmayacak şekilde dağıldığını düşünmüş olmalıydılar ki bu türden necis unsurların içine düştüğü kuyu sularının kısmen eksiltmekle temizlenemeyeceğine hükmetmişlerdir. Bütün bunlar, Hanefîlerin suyun arıtımında fiziksel özellikleri önemsemekle birlikte, asıl olarak necâsetin izalesini dikkate aldıklarını göstermektedir.

Hanefîlerin dışında kalan fakihlerin çoğunluğu necâsete maruz kalan suyu eksiltmenin yanı sıra ona su, toprak ve kireç gibi maddeler ekleyerek vasıfların düzeltilmesini yahut vasıfların kendiliğinden düzelmesini suyun arınmışlığına hükmedilebilmesi için yeterli görmüşlerdir. Onlar varlığı suda görünen necâsetin kendisinin ve izinin, suda kütlesi görünmeyen necis unsurun ise izinin ortadan kalkmasıyla ve dolayısıyla değişen vasıfların düzelmesiyle suyun temiz hale geleceğini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Mâlikîlerden farklı olarak Şâfiîler ile Hanbelîler bu yöntemlerin geçerliliği için ayrıca suyun belirli bir miktarda olmasını şart koşmuşlardır. Miktar şartı bir kenara bırakılırsa, cumhurun, fiziksel nitelikleri ölçü olarak bildiren hadislerin zahirine bağlı kalarak vasıfların düzelmesini, suyun temizliğine hükmetmek için yeterli gördüklerini söylemek mümkündür. Hanefiler ise kirli sudaki vasıfların düzelmesiyle çoğunlukla suyun da temizlendiğini ve Hz. Peygamber'in bu tabii durumdan hareketle vasıfları bir ölçü olarak telkin ettiğini düşünmüş olmalıydılar. Durgun sularda kirlilik halinin ortadan kalktığı yönünde güçlü bir kanaatin oluşmadığı durumlarda fiziksel özelliklerin ölçü alınmayacağına ilişkin görüşleri, bu varsayımı desteklemektedir. Mezheplerin nassları değerlendirmeye ilişkin üsûl farklılığı kapsamında mütalaa edilebilecek bu yaklaşım farklılığı dikkate alınmazsa, fukahanın genel olarak suyun, necâsetin izale olmasıyla temizlendiği şeklinde bir kanaate sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Geleneksel yöntemlerle, içeriğinde yoğun kirletici barındıran atıksuların temiz hale getirilmesi imkânsız görünmektedir. Günümüzde bu tür sular kimya biliminin verileri ile desteklenmiş teknolojiler kullanılarak farklı düzeylerde arıtılabilmektedir. Yapılan işlemlerle zararlı organik (necis) unsurları uzaklaştırmanın yanı sıra suyun fiziksel özellikleri de düzeltilmektedir. Aynı şekilde ileri derecede arıtmalarda sağlığa zararlı diğer maddeler de sudan ayrıştırılabilmektedir. Buna göre arıtmada mevcut yöntemlerin işlevselliği, klasik yöntemlerle kıyaslanmayacak seviyede ileridedir. Öte yandan geleneksel arıtma yöntemleri sonucunda ortaya çıkan suyun temizliği sadece tecrübe ve müşahede ile ölçülürken günümüz arıtma sistemlerinin her aşamasındaki çıktılar teknolojik imkânlardan faydalanılarak hassas bir şekilde analiz edilebilmektedir.

Fıkıh kaynaklarındaki arıtma yöntemleri ile günümüzdeki uygulamalar arasında yapısal farklılıklar bulunmakla birlikte şekil ve arıtım mantığı itibarıyla her iki dönemin bazı yöntemleri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Örneğin cumhurun itibar ettiği suyun zamanla kendiliğinden temizlenme yöntemi, günümüzde doğal biyolojik arıtım adı altında muteber bir yöntem olarak uygulanmaktadır. Aynı şekilde toprak ve kireç gibi maddeleri katarak necâseti çökertme yöntemi, kimyasal arıtımı; mükâseret yöntemi ise atıksuyun yer altı veya üstü su kaynaklarına deşarj edilerek arıtılmasını andırmaktadır.

⁷⁶ Güngördü, *Atıksulardan İleri Arıtım Yöntemleri ile Antibiyotik Giderimi*, 98.

⁷⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 93.

2. Atıksuyun Arıtılma Aşamalarında Alacağı Hükmün Parametreleri

Arıtılmış atıksuların kirletici madde içeriği, işleme tabi tutuldukları yöntemlere göre değişiklik göstermektedir. Buna göre işlemden geçirilmiş atıksular, arıtıldıkları yöntemle ilgili olarak tâhirlik-mutahhirlilik (temiz ve temizleyici olması) ve sağlamlık açısından farklı seviyelerde bulunmaktadır.

İlgili hadisler ile fikhî literatürde suların fiziksel özelliği, temizlik seviyesinin belirlenmesinde önemli bir gösterge olarak kabul edilmiştir. Günümüzde de fiziksel özellikler su uzmanlarının suyun kalitesinin tespitinde temel kriterler arasında sayılmaktadırlar. Her ne kadar necis unsurlar suyun kimyasına nüfuz etmeden, sadece özelliklerini suya yansıtıyorsa da suyun kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu durum, alan ile ilgili akademik çalışmalarda suyun kirlenmesi şeklinde ifade edilmektedir. Kirlilik oranı, suyun miktarı ile maruz kaldığı kirleticilerin tesir derecesi ve miktarına bağlı olarak değişmektedir. Suyu kirleten, necis bir şeye onun varlığı ve etkisi; suda bıraktığı renk, tat ve kokudan anlaşılabilir.⁷⁸ Aynı şekilde sudaki necâset kaynaklı vasıfların tamamen geçmesi, suyun ondan arındığını gösteren güçlü bir alamet olarak değerlendirilebilir. Hükmün illete bağlı olduğunu bildiren fikhî usulü kaidesine⁷⁹ su, içindeki necis unsurlardan dolayı mütenecis sayılıyorsa, bunlardan arındığı zaman temiz hükmünü almalıdır. Nitekim cumhurun hadislerden⁸⁰ hareketle, necâset bulaşan belirli miktarın altındaki suları, fiziksel özellikleri normal olsa dahi mütenecis saymalarının gerisinde, az suyun içinde dağılan necis maddenin orada varlığını koruduğuna ilişkin gerçeklik bulunmaktadır. Belirli miktarın üzerindeki kirli suların hükmü için fiziksel özelliklerin temel ölçüt olarak belirlenip, necâsetin izinden kurtulan suyun temiz kabul edilmesinde ise bu şekildeki suyun necis maddelerin kendisinden arındığı kanaati vardır. Bu ölçülerin konulmasıyla da üst hedef olarak suyun insan sağlığına elverişlilik düzeyinin gözetildiği aşıkârdır. Ancak geçmişte günümüzdeki gibi kimyasal ve mikrobiyolojik analiz imkânı olmadığından suyun kalitesi ve temizlik durumu için sadece fiziksel özellikler bir ölçüt ortaya konulmuştur. Şu halde arıtılmış atıksuyun fikhî hükmü, suyun niteliksel durumu, necis unsurlar içerip içermediği ve sağlamlık seviyesine bağlıdır. Kanaatimizce atıksuyun arıtım çıktılarının hükmü belirlenirken birbiriyle bağlantılı olan bu üç parametre dikkate alınmalıdır.

2.1. Arıtılmış Suda Necis Maddenin Varlığı

Arıtma yöntemlerinin ilkinde atıksu kabataslak bir ayrıştırmaya tabi tutulduğundan necis maddeler suyun içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. İkincil arıtımda kimyasal ve biyolojik olmak üzere iki farklı yöntem takip edilmekte ve her ikisinde de atıksu büyük ölçüde organik kirleticilerden temizlenmektedir. Kimyasal arıtımda kirleticiler kimyasal maddeler vasıtasıyla doğrudan çöktürülüp sudan ayrıştırılırken, biyolojik arıtımda kirletici unsurlar istihâleye (kimyasal değişime/başkalaşıma) tabi tutulup sudan uzaklaştırılmaktadır. Günümüzde bazı fikhîçiler kirleticilerin bu dönüşümünden hareketle suyun tâhirlik ve mutahhirlilik vasfını kazandığını söylemişlerdir.⁸¹

İstihâle, Hanefîler ile Mâlikîlerin çoğunluğu tarafından bir temizleme yöntemi olarak kabul edilmiştir.⁸² Bu durum diğer mezheplerde istihâle geçiren atıksuların temiz sayılmayacağı yönünde bir çıkarıma yol açabilir. Ancak ikincil arıtımın biyolojik yönteminde sudaki kirleticiler istihâleye uğratıldıktan sonra sudan uzaklaştırılmaktadır. Dolayısıyla bu işlem sonuç itibarıyla diğer mezheplerin şartlarına da uygunluk arz etmektedir. Şu kadar var ki ikincil arıtım çıkışlı suların necâsetten tamamen arındığı söylenememektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bu aşamadan geçen suyun içinde patojenler (bakteri, virüs, parazit) varlığını korumaya devam etmektedir.⁸³ Suyun ayrıca ileri arıtıma tabi tutulması durumunda ise kirletici mikroorganizmalardan tamamen

⁷⁸ bk. Güler-Çobanoğlu, *Su Kirliliği*, 27-30.

⁷⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/182.

⁸⁰ İlgili rivayetler ile fukahânın değerlendirmeleri için bk. Baysa, "Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkin Etkisi", 1172-1173.

⁸¹ Nasrî Râşid Kâsım Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-necis ve hukmühü fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mafrak: Âlü'l-Beyt Üniversitesi, Fıkıh ve Hukuk Eğitimi Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 140; Nezih Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fi'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 83; Abduh es-Seyyid Ahmed eş-Şerîf, "İstihâletü'n-necisin ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü'd-dirâsâti't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 4/3 (2013), 256; Rifat Oral, "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)", *2. Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*, ed. Fatih Gültekin (Konya: Aybil Yayınları, 2013), 500; Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2338; Hannân Garîb Merzûk - Muhammed Sükker, "el-Ahkâmü'l-müstecedde fi miyâhi's-sarfi's-sihhiyyi ve'l-etribeti'l-mülevvese dirâsetün fikhiyyetün mükârenetün bi't-teşri'âti'l-Küveytiyye", *Mecelletü'l-câmi'ati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti's-şer'iyye ve'l-kânûniyye* 26/2 (Aralık 2018), 356.

⁸² Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'i*, 1/85; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîd*, 1/190; Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/97; Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devvânî*, 1/389.

⁸³ Ak-Top, "Arıtılmış Kentsel Atıksuların Tarımsal Sulama Amaçlı Kullanımı", 1165-1166.

temizlendiği ifade edilmektedir. Buna göre ileri arıtmadan geçirilen sular, tâhirliliğin temel şartlarından olan necâsetten arınma şartını sağlamış olmaktadır.

2.2. Arıtılmış Suyun Niteliksel Durumu

Birincil arıtmadan geçen atıksularda kirletici unsurlar ortadan kalkmadığı için bunların suda yol açtığı renk, tat ve kokudaki anormallik varlığını korumaktadır. İkincil arıtmada suyun rengi, tadı ve kokusunda büyük ölçüde düzelme gerçekleşmektedir. İleri arıtmada su, bu vasıfları itibariyle aranan standartlara kavuşmaktadır.⁸⁴

Arıtılmış atıksuyun fıkḥi hükmü hakkında görüş beyan eden bazı araştırmacılar fukahanın illet olarak benimsedikleri, suyun fiziksel niteliklerine ilişkin kıstası bu sulara uygulamışlardır. Arıtma neticesinde necâsetin renk, tat ve kokusu ortadan kalkıp, aslı özellikleri geri gelince suyun temiz ve temizleyici özelliğine tekrar kavuşacağını ifade etmişlerdir.⁸⁵ Fukahanın arıtım yöntemlerine ilişkin özel şartları bir kenara bırakılırsa, yapılan bu uyarıların isabetli olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak burada fakihlerin necâsetin varlığını ortadan kaldırmadan vasıflarını bastıran müdahaleleri suyun temizliğine hükmedilmesi için yeterli görmediklerini belirtmek gerekmektedir. Söz gelimi necâsetin yol açtığı vasıf değişikliğini güzel koku, zaferan ve sirke gibi şeyler ile düzeltmenin suyu temiz hale getiremeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü bu maddeler sudaki necâsetin kendisini izale etmediği halde özelliklerini örtebilmektedir.⁸⁶ Buna göre necâsetin suda yol açtığı vasıf değişikliği, yapılan müdahalelerle düzeltilmediği halde necâset varlığını korumaya devam ediyorsa suyun temizliğine hükmedilemez. Şu halde arıtım çıkışı suyunun temiz olduğunu söyleyebilmek için suyun vasıflarında gerçekleşen düzelme, necis kirleticilerin sudan tamamen ayrışması sonucunda meydana gelmiş olmalıdır. İleri seviyedeki arıtmalarda necis unsurlar tamamen tasfiye edildiğine göre ileri arıtım çıkışlı sulardaki fiziksel özelliklerin düzelmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

2.3. Arıtılmış Suda Sağlığı Tehdit Eden Maddelerin Varlığı

İnsan sağlığını korumak İslam'ın temel hedeflerindedir.⁸⁷ Sağlığı tehlikeye atan şeyleri yiyip içmenin haram kılınmış olması⁸⁸ ve tüketim ürünlerinin patolojik kirletici olarak tavsif edilen necis maddelerden arındırılmış olmasının şart koşulması⁸⁹ İslam'da insan sağlığının önemsendiğini göstermektedir.

Sağlığın korunması İslam dininde önemsendiğine göre atıksuyun kullanılmaya elverişli olduğuna hükmedilebilmesi için sağlığı tehdit eden unsurlardan arındırılmış olması gerekmektedir. Atıksu arıtım işlemlerinin birinci prosesinde sağlık açısından riskli olan maddeleri sudan gidermeye yönelik herhangi bir işlem yapılmamaktadır. İkincil arıtmada patojenlerin bir kısmı giderilmektedir; ancak çıkış sularında “farmasötik ve kişisel bakım ürünleri ile endokrin bozucular gibi iki yüzden fazla farklı kimyasal mikrokirleticinin” bulunduğu belirtilmektedir.⁹⁰ Üçüncül arıtıma tabi tutulan sularda bu kirleticiler tamamen giderilebilmektedir;⁹¹ ancak yukarıda da belirtildiği üzere ileri arıtımın bazı uygulamalarla sınırlandırılması durumunda bu sonuç elde edilememektedir.⁹² Buna göre sadece ileri arıtmada su, vasıfları itibariyle normalleşmekte ve necis unsurlardan arınmış olmaktadır; ancak bazı uygulamalarının çıktılarında hâlâ kimyasal mikrokirleticiler bulunabilmektedir. Arıtılmış atıksuyun fıkḥi hükmünün tartışıldığı bazı çalışmalarda⁹³ da bu kaygı dile getirilmiştir.

⁸⁴ Yılmaz, *Arıtılmış Kentsel Atıksulardan İleri Osmoz/Membran Distilasyon Sistemiyle Su Geri Kazanımı*, 80.

⁸⁵ el-Lecnetü'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ es-Su'üdiyye, “Hukmü isti'mâli'l-miyâhi'n-necese”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 35 (Şevvâl 1992), 59; Sebâ'ineh, *el-Müstahlas mine'n-neces ve hukmühû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 140; Yahyâ Mûsâ Hamd Benî Abdillâh, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fi ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tabikâtühe'l-mu'âsıra* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2004), 196-197; Hammâd, *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese*, 83; Oral, “İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)”, 500.

⁸⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/339; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/134; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/124.

⁸⁷ Buhârî, “Tıb”, 1; Müslim, “Tıb”, 2; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.), 10/134.

⁸⁸ Örneğin akıl ve beden sağlığına zararlı olan şarap haram kılınmıştır. el-Mâide 5/91.

⁸⁹ Buhârî, “Zebâih ve's-Sayd”, 34; Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 47.

⁹⁰ Yaşar, *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*, 5, 55.

⁹¹ İ. K.

⁹² Koyuncu, “Dezenfeksiyon”, 236.

⁹³ bk. el-Lecnetü'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmiyye ve'l-iftâ es-Su'üdiyye, “Hukmü isti'mâli'l-miyâhi'n-necese”, 59; Nâsır Abdüllatîf Raşîd Debbûs, *Hukmü tathîr ve isti'mâli'l-miyâhi'l-'âdime fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Nablus: Necâhu'l-vatâniyye Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012),

Sonuç

Atıksu arıtım teknolojisi son dönemin bir ürünü olduğu için naslarda ve klasik fıkıh kitaplarında arıtılmış atıksuların hükmü ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Hadislerde suların kirlilik seviyesinin ölçütü olarak renk, tat ve koku şeklinde fiziksel özellikler gösterilmiş, deniz ve onun hükmünde olan çok miktardaki suların necâsete maruz kalmaları sebebiyle büsbütün kirli sayılmayacağı belirtilmiştir. Fakihler bu hadislerin delâletinden hareketle, kirli suda ortaya çıkan necâset kaynaklı vasıf değişiminin düzelmesiyle suyun temizleneceğine hükmetmişlerdir. Deniz veya akan (çok) sulara bu ölçü ittifakla kabul edilmekle birlikte durgun suların arındığına hükmedilebilmesi için Şâfîiler ve Hanbelîler, diğer fakihlerden farklı olarak, suyun en az iki kulle miktarında olmasını şart koşmuşlardır. Fukahanın çoğunluğu, suda necâset sebebiyle değişen vasıfların zamanla kendiliğinden düzelmesini veya içine toprak ve kireç gibi şeyler atarak yahut suyu çoğaltmak veya eksiltmek gibi müdahalelerle vasıfları düzeltmeyi, suyun temizlendiğine hükmedilmesi için yeterli görmüştür. Hanefîler ihtiyatla amel ederek, bu yöntemlerden sadece kendilerinin belirledikleri şekliyle mükâseret ve azaltma tekniklerine cevaz vermişlerdir. Bununla birlikte Hanefîler eksiltme tekniğinin idrara maruz kalan kuyu sularında geçerli olmayacağına hükmetmişlerdir. Selefin görüşüne dayandırılan ve başka mezheplerden de bazı fakihlerin katıldığı bu yaklaşımı, söz konusu şekilde kirlenen suların geçmişteki imkânlarla arıtılamaması ile açıklamak mümkündür.

Konuyla ilgili rivayetler fukahanın yaklaşımları ile birlikte değerlendirildiğinde kirli suların, necis unsurlardan arındırılıp, suya yansıyan fiziksel özelliklerinin bertaraf edilmesiyle temizlendiğini söylemek mümkündür. Öte yandan naslar ile fıkıh literatüründe içme ve beden temizliği gibi alanlarda kullanılacak suyun temiz olması şart koşulurken aslında suyun sağlığa elverişli olmasının üst hedef olarak belirlendiği, bir hakikattir. Mamafih suların, kullanılacak alanda sağlık riskine yol açmayacak şekilde arıtılmış olması, bu konuda göz önünde bulundurulması gereken önemli başka bir husustur.

Geçmişteki bilgi ve teknik imkâna göre fukahanın arıtım yöntemlerine ilişkin ortaya koyduğu çabalar, şüphesiz ki takdire şayandır. Ancak onların muteber bulduğu yöntemlerle atıksuların temiz hale getirilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim klasik fıkıh kitaplarında önerilen yöntemler, bir şekilde necâsete maruz kalmış sular hakkında olup, atıksularla ilgili değildir. Günümüzde atıksuların arıtımı için geleneksel yöntemlerden izler de taşıyan, suyun kullanım amacına göre farklılık arz eden teknik ve yöntemler kullanılmaktadır. Bunlar seviyelerine göre birincil, ikincil ve üçüncül şeklinde sınıflandırılmıştır. Birincil arıtımda kabataslak bir temizleme gerçekleştirilmektedir. İkincil arıtımda su, necis unsurlardan büyük ölçüde arındırılmaktadır. Üçüncül arıtımda ise su necâsetten tamamen temizlenmekte ve suyun fiziksel özellikleri düzeltilmektedir. Bu aşamada sağlığa zararlı mikrokirleticiler de izale edilmekle birlikte sürecin tam işletilmemesi durumunda çeşitli kimyasal mikrokirleticiler suda varlığını korumaya devam etmektedir. Buna göre ileri arıtmadan geçen sular tâhirdir; ancak zararlı mikrokirleticileri barındırıyorsa bu tür suları riske yol açacak alanlarda kullanmak fikhen uygun değildir. Mevzubahis riziko sebebiyle en azından hassas alanlarda kullanılacak suları düşük maliyetlerle denizden temin etmek⁹⁴ için bilimsel araştırmaların sürdürülmesi, çatılara düşen yağmurdan depolama yoluyla faydalanılması ve mevcut temiz suların israf edilmemesi için yetkili makamlarca gerekli uyarı ve teşviklerin yapılması önem arz etmektedir.

208; Şerîf, “İstihâletü'n-necsin ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî”, 256-257; Ramazân Hamdûn Alî Rimû el-Kîkî, “Hukmü isti'mâli miyâhi's-sarfi's-sihhiyyi'l-mu'âlece fi'l-fikhi'l-İslâmî”, *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporeri* 16 (Ocak 2018), 167.

⁹⁴ “Deniz suyunu ters osmoz ile arıtmak, atıksuyu üçüncül arıtma olarak ters osmoz ile arıtmaktan daha pahalıdır. Deniz suyunda tuz yüksek olduğu için (arıtma işlemi) daha yüksek enerji gerektirir.” İ. K.

Kaynakça

- AATTUT, Atıksu Arıtma Tesisleri Teknik Usuller Tebliği. *Resmî Gazete* 27527 (20 Mart 2010). Erişim 06 Ocak 2022.
www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/03/20100320-7.htm
- Ak, Mesut-Top, İlayda. “Arıtılmış Kentsel Atıksuların Tarımsal Sulama Amaçlı Kullanımı”. *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 24/6 (Aralık 2018), 1161-1168.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukukuna Göre İstihâl ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2326-2345.
- Baysa, Hüseyin. “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkın Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018): 1165-1189.
- Benî Abdillâh, Yahyâ Mûsâ Hamd. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye fî ictimâ'i'l-helâl ve'l-harâm ve tatbîkâtühe'l-mu'âsıra*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2004.
- Bingül, Züleyha - Altıkat, Aysun. “Evsel Nitelikli Atıksu Arıtma Tesisi Çıkış Sularının Tarımsal Sulamada Kullanılabilirliği”. *İğdır Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 7/4 (Aralık 2017), 69-75.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Candan, Abdurrahman. “Doğrulanabilirlik İlkesi Açısından Fıkıh Literatüründeki İstihâl Örnekleri ve Güncel Bazı Tespitler”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak 2017), 103-130. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did/383148>
- Debbûs, Nâsır Abdüllatîf Raşîd. *Hukmü tathîr ve isti'mâli'l-miyâhi'l-'âdime fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Nablus: Necâhu'l-vatâniyye Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Demir, Özlem vd. “Atıksuların Geri Kazanılması ve Yeniden Kullanılması”. *Harran Üniversitesi Mühendislik Dergisi* 2 (Ekim 2017), 14.
- Dere, Turgay. *Kentsel Atıksuyun Membran Biyoreaktör ile Arıtılması ve Modellenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabellî. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- el-Lecnetü'd-dâime li'l-bühûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ es-Su'ûdiyye. “Hukmü isti'mâli'l-miyâhi'n-necese”. *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmîyye* 35 (Şevvâl 1992), 35-59.
- Fakioğlu, Malhun vd. “Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanımı: Bilimsel Gerçekler, Psikolojik ve Dini Tereddütler”. *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 1-20. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/head/issue/58407/746527>
- Güler, Çağatay vd. *Kentsel Atıksu Arıtımı*. Ankara: Yazıt Yayıncılık, 2011.
- Güler, Çağatay - Çobanoğlu, Zakir. *Su Kirliliği*. Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı, 1994.
- Günay, Hacı Mehmet. “Su”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Güner, Esra Deniz. “Biyolojik Atıksu Arıtma Tesisi Çevresel Risk Analizi”. *Pamukkale Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 24/3 (Haziran 2018), 476-480.
- Güngördü, Ayşe. *Atıksulardan İleri Arıtım Yöntemleri ile Antibiyotik Giderimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hammâd, Nezîh. *el-Mevâddü'l-muharreme ve'n-necese fî'l-gızâi ve'd-devâi beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilâzîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379h.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1969.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Kallek, Cengiz. "Kulle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/357-358. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Katip, Aslıhan. "Arıtılmış Atıksuların Yeniden Kullanım Alanlarının Değerlendirilmesi". *Ömer Halisdemir Üniversitesi Mühendislik Bilimleri Dergisi* 7/2 (Temmuz 2018), 541-557.
- Kavutçu, Mustafa. "Su ve pH". *Biyokimya*. 387. Ankara: Akademisyen Tıp Kitapevi, 2014.
- Keha, Eşref Edip - Küfrevioğlu, İrfan. *Biyokimya*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2015.
- Kîkî, Ramazân Hamdûn Alî Rimû. "Hukmü isti'mâli miyâhi's-sarfi's-sıhhiyyi'l-mu'âlece fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporeri* 16 (Ocak 2018). 140-172.
- Koyuncu, İsmail. "Dezenfeksiyon". *Atıksu Arıtma Tesisleri Tasarım Rehberi*. T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2013.
- Kunt, Müjgan vd. *Türkiye Çevre Durum Raporu*. Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2016.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi'l-fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merzûk, Hannân Garîb - Sükker, Muhammed. "el-Ahkâmü'l-müstecdede fi miyâhi's-sarfi's-sıhhiyyi ve'l-etribeti'l-mülevvese dirâsetün fikhiyyetün mükârenetün bi't-teşrî'âti'l-Küveytiyye". *Mecelletü'l-câmi'ati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti's-şer'iyye ve'l-kânûniyye* 26/2 (Aralık 2018), 543-573.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mecdüddîn Ebü'l-Fadl el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim Şihâbüddîn el-Ezherî. *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn b. Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Onat, Taner. *Biyokimyaya Giriş (Sağlık Bilimleri İçin)*. İstanbul: Palme Yayıncılık, 2006.
- Oral, Rıfat. "İstihlâk (Helal Gıda Açısından Fiziksel Değişimin Teorik Sonuçları)". 2. *Ulusal Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi*. ed. Fatih Gültekin. 492-502. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Öztürk, İzzet vd. "Biyolojik Arıtma". *Atıksu Mühendisliği*. İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Öztürk, İzzet vd. "İleri Atıksu Arıtımı". *Atıksu Mühendisliği*. İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2017.
- Sebâ'ineh, Nasrî Râşid Kâsım. *el-Müstahlas mine'n-neces ve hukmühû fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Mafrak: Âlü'l-Beyt Üniversitesi, Fıkıh ve Hukuk Eğitimi Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şener, Gülsevîm. *Atıksu Arıtma Tesislerinin Kırsal Alan Üzerine Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şerîf, Abduh es-Seyyid Ahmed. "İstihâletü'n-necsin ilâ tâhirin li'l-intifâ'i bihi fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletü'd-dirâsâti't-terbeviyye ve'l-insâniyye* 4/3 (2013), 221-418.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Lübnan: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 2004.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu me'ânî'l-âsâr*. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yaşar, Aynur. *Membran Teknolojiler Kullanılarak Arıtılmış Kentsel Atıksulardan Sulama Suyu Geri Kazanımı*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yılmaz, Tuğba Nur. *Arıtılmış Kentsel Atıksulardan İleri Osmoz/Membran Distilasyon Sistemiyle Su Geri Kazanımı*. Gebze: Gebze Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar

Disputes on the Meanings of the "al-Jin" in the Qur'ân

Bayram Demircigil

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Professor, Sakarya University, Faculty of Theology

Department of Tafsir

Sakarya, Türkiye

bdemircigil@sakarya.edu.tr orcid.org/0000-0001-6514-8141

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 19 February/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 06 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 433-449

Cite as/Atıf: Demircigil, Bayram. "Kur'an'da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar [Disputes on the Meanings of the "al-Jin" in the Qur'ân]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 433-449.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1076156>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Bayram Demircigil).

Disputes on the Meanings of the “al-Jin” in the Qur’ân

Abstract: Polysemic words and phrases in the Qur’ân gave rise to disagreements in the Qur’ânic exegesis. Therefore, it seems obligatory to refer to the contextual reading of the text while interpreting and understanding the polysemic vocabularies. One of the polysemic vocabularies is the word *al-jinn*, which derives from *janna - yajunnu*, which means to cover something. The use of this word is related to the fact that they are supernatural beings and are invisible to the eye. The same feature is described for angels, which are considered part of the concept of “al-jinn” on the same level. In the period of Ignorance (Jâhiliyyah), these beings were portrayed as having extraordinary spiritual powers. Even some people believed that they deserved to be worshipped. But the Qur’ân strongly rejected this ascription. The early exegetes of the Qur’ân and later scholars vary in terms of the meaning of “al-jin” whether this word in these verses refers to the jinns or the angels or the Devil or satans. The disputes in this regard occurred in some verses where the word *al-jin* or *al-jinnat* were placed in their absolute forms. On the other hand, the absolute use of the word *al-ins* or *al-nâs* did not become one of the dispute topics, except for some contemporary interpretations and approaches. Within these disagreements, the discussions had been made about the distinction between the jinns and angels or the innocence of angels. The majority of exegetes acted more or less following the context where they analysed the polysemic words. Also, it should be noted that focusing on the relevant etymological meaning is one of the major interpretation methods in exegesis while specifying the exact meaning of the word. Therefore, this study starts by exploring how the people perceived this concept in the Arabian Peninsula during the period of Jâhiliyyah. The importance of methodological tools appears by considering that the Qur’ânic revelation took place in the forms of language used in the 7th century of the Arabian Peninsula. This influenced the way some scholars tackled the issue. Therefore, we first dealt with the specific meanings of “al-jinn” used by the Jâhiliyyah Arabs. We also referred to the classical Arabic dictionaries to determine the linguistic ground for the explanations in the Qur’ânic exegesis. Besides, we gave place to the historical narrations related to this subject. Disagreements among exegetes in this regard occurred on the meaning “al-jinn”, whether the Devil (Iblis) can be considered as an angel, and what is meant by “al-jinnat” by which polytheists ascribed kinship between them and Allah. Some scholars analyse the matter by intra-textual context, while others focus on extra-textual context or both. It seems that the most distinguished scholars that take the contextual indications into account during the process of interpretation are Muqâtil, Faḥruddîn al-Râzî, and İbn ‘Ashûr. We also should indicate that the same verses might be used for different argumentations. Within this regard, as some authors argue, it is possible to come to a conclusion that the exegetes throughout history were aware of the historical and cultural context of Arabs who associated the jinn and angels with Allah. The exegetes addressed the issue from the perspective of whether angels are sinless or innocent. In this respect, some scholars’ perception of the angel is quite different from those who assert that Iblis was one of the angels. We also should not dismiss the fact that İsrâiliyyât had some effect in nourishing this perception. We also need to consider that the principles of Sunni doctrine had a more substantial impact on some scholars like Râzî. In recent years, some authors have argued that the jinns who worked under the service of the Prophet Salomon and those who met the Prophet Muhammed (PBUH) were foreign people from different tribes. We should indicate that this interpretation does not reflect a correct understanding. This viewpoint attempts to explain the issue temporarily and from a rationale perspective and is possibly inspired by narratives in the Bible.

Keywords: Exegesis, The Qur’ân, Polysemic Words, al-Jinn, Context.

Kur’an’da el-Cin Kavramının Medlûlü Hakkındaki İhtilaflar

Öz: Kur’an’da çokanlamlı kelime ve lafızların bulunması tefsirde ihtilafa yol açan nedenlerden biridir. Bu nedenle söz konusu ifadelerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında âyetlerin bağlamlarının dikkate alınması kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’da ifade ettiği anlam hususunda görüş farklılığı doğuran çokanlamlı kelimelerden birisi de örtmek, gizlemek anlamındaki *cenne-yeccünnü* kökünden gelen *el-cin* lafzıdır. Bu kelimeyle tabiatüstü birtakım varlıkların kastedilmesi bunların insan gözüyle görülmesinin mümkün olmaması dolayısıyladır. Aynı durum gözle görülebilir olmamalarına binaen *el-cin* kavramı altında toplanan melekler hakkında da geçerlidir. Câhiliye döneminde cinler olağanüstü güçlere sahip varlıklar olarak tasvir edilmiştir. Hatta o dönemde cinler bazı kimselerce tapınılacak varlıklar olarak görülmüştür. Kur’an bu inancı şiddetle reddetmiş ve cin algısıyla ilgili bir düzenleme getirmiştir. Kur’an’da *el-cin* kelimesi eşdizimli olarak ve yalın hâlde kullanılmıştır. Kelimenin eşdizimli kullanımları -çağdaş dönemde ortaya çıkan bazı yaklaşımlar istisna edilecek olursa- genellikle herhangi bir anlam ihtilafına mahal bırakmamıştır. Buna mukabil, kelimenin yalın olarak yer aldığı âyetlerde bu hususta görüş farklılıkları söz konusu olmuştur. Böylece Kur’an’da yer alan *el-cin* kelimesiyle cinler, melekler, İblis ya da şeytanların mı kastedildiği hususu âlimler arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Müfessirlerce bu konudaki tartışmalar çerçevesinde cinler ve melekler arasında kategorik bir ayrımın yapılıp yapılamayacağı ve meleklerin masum varlıklar olup olmadığı tartışmaları gündeme getirilmiştir. Müfessirlerin

çokanlamlı bu kelimeyi ele alırken az çok bağlamsal çizgide hareket ettikleri; siyak-sibak, âyetler arasındaki münasebet, tarihi ve kültürel bağlamla ilgili rivayetler gibi hususları dikkate aldıkları gözlenmektedir. Bu noktada kelimenin etimolojik kökeninin göz önünde bulundurulmasının da anlam takdirinde tayin edici unsurlardan biri olduğu müşahede edilmektedir. Bu itibarla çalışmada öncelikle Câhiliye Araplarının cin ve melek algısından söz edilmiş, ardından klasik sözlüklerden yararlanılarak tefsirlerde bu husustaki yaklaşımların dayandığı dilsel zemine ve rivayetlere değinilmiştir. Bu durumun önemi Kur’an’ın yedinci yüzyıl Arap yarımadasında kullanılan Arap dili kalıplarıyla nâzil olduğu dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü bu dilsel olgu, bazı âlimlerin meseleyi ele alış biçimlerini kayda değer biçimde etkilemiş gözükmektedir. Bu nedenle ilk olarak *el-cin* kelimesinin Câhiliye Arapları tarafından hangi anlamda kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca konuyla ilgili tarihî rivayetlere yer verilmiştir. Klasik dönemde müfessirler arasında *el-cin* kelimesinin medlûlüyle ilgili ihtilaflar müşriklerin Allah’a ortak koştuğu varlığın ne olduğu, İblis’in meleklerden mi cinlerden mi olduğu, müşriklerin Allah’la soy bağına sahip olduğunu ileri sürdükleri varlığın ne olduğu konularından oluşmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı bu konuda metin içi bağlama, diğer bir kısmı da metin dışı bağlama ağırlık vermişlerdir. Elbette her ikisine dengeli biçimde önem veren müfessirler de vardır. Konumuzla ilgili açıklamalarında bağlamı en fazla dikkate alan müfessirlerin Mukâtil, Râzî ve İbn Âşûr olduğu görülmektedir. Bu noktada ayrıca müfessirlerin zaman zaman aynı âyetten farklı bir görüşü delillendirmede yararlandıklarını vurgulamak gerekir. Bu çerçevede kimi yazarlarca iddia edildiğinin aksine müfessirlerin Câhiliye Araplarının cin ve melek algılarıyla ilgili tarihî ve kültürel ortamdan haberdar oldukları görülmektedir. Müfessirler konuya meleklerin günahsız veya masum olup olmadıkları perspektifinden bakmışlardır. Bu açıdan bazı âlimlerin melek algısı İblis’i meleklerden biri olarak kabul eden âlimlere göre oldukça farklıdır. İsrâîlî rivayetlerin de bu algısı besleyen bir etkiye sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Râzî gibi bazı müfessirlerin konuyla ilgili yaklaşımlarında ise Sünnî doktrin belirleyici bir etkiye sahip olduğu müşahede edilmektedir. Son dönemlerde Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan ve Hz. Peygamber’le görüşen *el-cin* adlı varlıkların bilinen anlamıyla cinler olmayıp yabancı kavimlerden gelen kimseler olduğu şeklinde önce Muhammed Ali Lâhûrî tarafından savunulan, ardından bir kısım yazarlarca benimsenen açıklamanın ise meseleyi rasyonalize etme çabasından ibaret oluşu dikkat çekicidir. Kitâb-ı Mukaddes’teki bu konuyla ilişkilendirilen bir anlatıdan esinlendiği anlaşılan bu değerlendirmenin isabetli olmadığını belirtmemiz gerekir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Çokanlamlı Lafızlar, el-Cin, Bağlam.

Giriş

Kur’an dilinin temel niteliklerinden olan çokanlamlı lafızların bulunması tefsirde ihtilafa yol açan nedenlerden biridir. Bu lafızların hangi anlamlara karşılık geldiği hususunda kaçınılmaz olarak farklı yaklaşımlar sergilenmiş ve bu durum zaman zaman bazı problemleri beraberinde getirmiştir. Konuyla ilgili olumsuzlukların başında çokanlamlı lafızların içerdiği manaların her bir kullanımında tümünün kastedildiğinin veya temel anlamına ek olarak yan anlamlarından birisine de delalet ettiğinin varsayılması ya da kullanıldığı bağlamın göz ardı edilerek kelimeye gelişigüzel anlamların yüklenmesi gibi hususlar yer almaktadır. Bu durum muvacehesinde çok anlamlı kelimelerin medlûlünün tayininde âyetin bağlamına başvurulması bir zorunluluk addedilmektedir.¹

Erken dönem müfessirleri ile müteahhirün müfessirleri arasında çokanlamlı lafızlardan *el-cin* kelimesinin kimi âyetlerdeki medlûlüyle ilgili fikir ayrılığı söz konusu olmuştur. Bu kelimeyle cinlerin mi, meleklerin mi yoksa İblis/şeytanların mı kastedildiği konusunda müfessirler arasında ittifak sağlanamamıştır. Bu duruma yol açan hususların tespit edilmesi müfessirlerin âyet yorumlarındaki ihtilaf nedenlerinden biri olan çokanlamlılık meselesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bizim üzerinde duracağımız husus *el-cin* kelimesinin medlûlü konusunda ihtilaf edilen âyetlerle ilgili olacaktır. Bu husustaki görüş farklılığının meleklerin ismeti çerçevesinde gelişen tartışmalarla da yakından ilgisi bulunmaktadır. Özellikle kadim dönemdeki müfessirlerin ağırlıklı olarak bu konuda Ehl-i sünnet’in çoğunluğu tarafından benimsenen yaklaşımdan farklı bir anlayış ve kanaate sahip oldukları müşahede edilmektedir. Bu durum mezkûr dönemdeki fikrî zenginliğe tanık olmak bakımından da dikkat çekicidir. Bu konularda şimdiye kadar yapılan çalışmalarda ağırlıklı olarak cin, melek ve şeytanların özellikleri, mükellef olup olmadıkları, varlığının delilleri, insanlarla ilişkileri, Hz. Peygamber’in cinlerle görüşüp görüşmediği gibi konulardan bahsedilmiştir. Şükrü Aydın’ın konumuzla doğrudan ilgili “Kur’an Ayetleri Bağlamında ‘Cin’ Algısı” başlıklı makalesinde ise ağırlıklı olarak Kur’an’da cinlerin “algı ötesi ruhanî varlıklar” anlamının yanı sıra “gözden uzak ve yabanî kimseler” anlamında kullanıldığı iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla *el-cin* kelimesinin yer aldığı âyetlerden tefsirlerde medlûlü tartışmalı olanların tümünü kapsayan ve bunları

¹ Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 174-181.

karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır.² Makalemizde konuyla ilgili diğer çalışmalardan farklı olarak Kur'an'daki *el-cin* sözcüğü çokanlamlılık boyutuyla ve bağlamsal açıdan incelenmiştir. Söz konusu kelimenin medlûlüyle ilgili sergilenen farklı yaklaşımların doğurduğu sonuçların ele alınması da böyle bir çalışmanın önemini artırmaktadır.

Anılan hususlarla ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle Câhiliye dönemindeki Arapların cin ve melek algısından bahsedilecektir. Kur'an'ın miladi yedinci yüzyıl Arap yarımadasında kullanılan dil kalıplarıyla nâzil olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun önemi daha iyi kavranır. Zira bu husus bir kısım âlimlerin konuya bakışını etkilemiş gözükmektedir. Konuyu incelerken öncelikle cin kavramının Kur'an'da nasıl yer aldığından ve bu kavramın medlûlüyle ilgili hangi âyetler hakkında farklı yaklaşımların bulunduğundan bahsedilecektir. Tefsirlerde yer alan açıklamaların hangi dilsel zemine dayandığının tespiti açısından klasik Arapça sözlüklerden yararlanılacaktır. Ardından ihtilaf konusu âyetler âlimlerin yaklaşımlarıyla birlikte ayrı ayrı incelenip değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu hususta belirleyici bir role sahip olan rivayetlere de yer verilecektir. Bu çalışmada sözünü ettiğimiz tartışma tarihi, kültürel arka planıyla ele alınmaya, konuyla ilgili görüş farklılığının sebepleri tespit edilmeye, böylece tefsirde ihtilaf nedenlerinden birisinin daha iyi anlaşılmasına az da olsa bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. Câhiliye Araplarında Cin Algısı

Çokanlamlı lafızlardan olan ve *cenne-yecünnü* fiil kökünden türetilmiş bulunan *el-cin* lafzının insan türü gibi şuur ve irade sahibi sorumlu varlıklar anlamında kullanılması gözle görülmemeleri ve duyulara kapalı olmaları itibariyledir. Bu anlamda cinlerin atasına *cân* denir. *el-Cin* kelimesi ise cinler topluluğu demek olup çoğulu *el-cinnetu* ve *el-cinnân*'dır.³ Aynı kökten gelen *el-cenân* (kalp) kelimesinin türetilişinde de gözle görülememe niteliğinin etkin olduğu söylenebilir. *el-Micennu* ve *el-micennetu* (kalkan) kelimesi kişiyi sakladığı için, *el-cennetu* kelimesi ise içindeki ağaçların toprağı örtmesi nedeniyle bu adla anılmışlardır. Akli melekeleri kapalı ya da cinlerin musallat olduğu kişiye *el-mecnûn* adı verilir. Ayrıca melekler de gözle görülmemeyen varlıklar olarak cin kavramı altında toplanmıştır. Bu anlamda her melek aynı zamanda cindir, ancak her cin melek değildir.⁴ Dolayısıyla melek kavramı cin kavramının

² Dinî terminolojide ve Kur'an'da cin, melek, şeytan ve İblis kavramlarını merkeze alan bu çalışmalar muhtelif kitap, makale ve lisansüstü tezlerden oluşmaktadır. Bu husustaki kitap çalışmaları; Ukkâşe Abdulminhâl et-Tîb'nin *Hakikatu'l-cinni fî Zilâli'l-Kur'an* başlığıyla Seyyid Kutub'un *Fî zilâli'l-Kur'an* adlı tefsirindeki cinlerle ilgili açıklamaların derlenmesinden ibarettir. Burada dikkat çeken husus *el-cin* kelimesinin medlûlünün tartışmalı olduğu yerlerde de zâhirî okumayla cinler anlamında kabul edilmesidir. bk. 10, 12-13, 36. Bu husustaki diğer bir eser Ömer b. Süleyman el-Eşkar'ın kaleme aldığı *Âlemu'l-cinni ve ş-şeyâtîn* (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1404/1984) adlı çalışmadır. Bu çalışmada cinlerin mükellef olduğu, insanlarla aralarında düşmanlık bulunduğu ve onlarla nasıl mücadele edilebileceği gibi konular yer alır. Diğer bir kitap çalışması ise Ali Çolak'ın *Kur'an ve Hadisler'e göre Melek* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012) adlı eseridir. Bu hususlarla ilgili makaleler ise şunlardır: Faruk Çiftçi'nin "Arap Geleneğinde Şair ve Cin ilişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (Güz 2002); Ahmet Bedir ve H. Hüseyin Tunçbilek'in "Harut ve Marut İki Melek mi?", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002); Mustafa Öztürk'ün "İblis'in Trajik Hikayesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005); Şaban Ali Düzgün'ün "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012); Emrullah Fatış'in "Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Harut ve Marut Problemi", *Bilimname* XXIV/1 (2013); Ulvi Murat Kılavuz'un "İnsan mı Melek mi? Türler Arasında Efdaliyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015); Mahmut Yazıcı'nın "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018); Temel Yeşilyurt'un "Kur'an'da Cin, Melek ve Şeytan", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2018); Şuayip Karataş'ın "Kur'an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı", *Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2019) ve "Kur'an'ın Mekke Müşriklerinin Melek Algısına Müdahalesi", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019); Abdullah Bilir'in "Meleklerin Masumiyeti İnancının Tefsirlerde Ele Alınışı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/51 (2021); Yunus Eraslan'ın "İslam Filozoflarında Melek İnancı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021). Lisansüstü tezlerden Mustafa Tuncer'in *Kur'an'da Cin ve Şeytan* adlı (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1999) çalışmasında İslam öncesi toplumlarda cin, şeytan İblis, cinlerin varlığı tartışmaları, cinlerin özellikleri, cin-insan ilişkisi, şeytan ve İblis kavramı, İblis'in meleklerden olup olmadığı konuları üzerinde durulmaktadır. Bu hususla ilgili diğer lisansüstü çalışmalar şunlardır: Adem Cırık'ın *Cin Sûresi Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); İbrahim Halil Karakeçi'nin *Tefsir Kaynaklarında Hârût-Mârût'la İlgili Yer Alan Rivayetlerin Tahlili* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2015); Şuayip Karataş'ın *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Mine Budak'ın *Kur'an-ı Kerim'de Geçen Harut Marut Kıssasının Sihir ve Meleklerin Masumiyeti Bağlamında Değerlendirilmesi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mustafa Kılıç'ın *Kur'an'ı Kerim'in Cinlere Hitap Oluşu Açısından Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), "cenene", 1/267; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "cenene", 13/95.

⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), "cenne", 203-204; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007), "el-cin", 169.

içlemi, cin kavramı ise melek kavramının kaplamı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda aralarında umum-husus mutlak ilişkisi bulunmaktadır.

Câhiliye Araplarının yaşamlarında ve dini inançlarında görünmeyen âlemin etkin bir role sahip olduğu görülür. Bu inanç bazı taşları, ağaçları, mağara vb. mekânları da kapsıyordu. Onlara göre bedene bürünmüş gölgeler biçimindeki ruhlar kötü ve iyi ruhlar olmak üzere iki kısma ayrılıp kötü ruhlar ifadesiyle şeytanlar ve bazı cin türleri, iyi ruhlarla da melekler ile cinlerden bazıları kastediliyordu. Câhiliye Araplarının muhayyilesinde kötü ruhların etkisi diğerine göre daha baskındır. Onlar küçük çocuklara musallat olduğuna inanılan cinlere rûh, kötü cinlere şeytan, iyi ve temiz tabiatlı cinlere de melek adını vermişlerdi. Bunun yanı sıra cin ve *havâfi* kelimelerini hepsinin ortak bir ismi olarak kullandıkları da oluyordu. İçlerinden bazıları ise inanç yönünden cinlere putlara göre daha fazla önem veriyorlardı. Bunun nedeni, cinlerde putlarda olmayan birtakım üstün vasıfların bulunduğu inanmalarıydı. Üstelik onlardan bir kısmı cinlere tanrılık yakıştıracak kadar ileri gitmişlerdi.⁵

Câhiliye Arapları genellikle cinlere bazı tasarrufları nispet ederler ve onlardan korkarlardı. Cinlerin insanlara temas ettiklerinde zarar verdiklerini, hatta öldürdüklerini, bazı insanları kapıp çöllere götürdüklerini, orada sesler çıkardıklarını iddia ediyorlardı. كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ / “şeytanların açık arazide şaşkın bir hâlde bıraktığı kimse gibi” âyetinde buna işaret edilir.⁶ Bu yüzden onlar şerlerinden emin olmak için cinlere kurbanlarını takdim ederlerdi. Cinlerin kâhinlere gökten haber getirdiğine, şairlerin kendilerine şiir ilham eden şeytanları olduğuna, cinlerin de Allah’la irtibatları bulunduğu inanırlardı. Ayrıca meleklerle cinleri birbirine karıştırırlar, gözle görülemedikleri için melekleri de cin olarak adlandırıyorlardı.⁷ Hatta meleklerle cinler arasında soy bağı olduğu, meleklerin Allah’ın kızları ve cinlerin ileri gelenleri olduğu inancına sahiptiler. Mesela Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları’nın meleklerle ve cinlere taptıkları, hatta إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُثْمَلُكُمْ / “Allah’ın yanı sıra taptığınız varlıklar tıpkı sizin gibi yaratılmış kullardır.” âyetinin⁸ onlar hakkında indiği nakledilir.⁹ Yine Kinâne ve Huzâa kabilesi Allah’la cinler arasında soy bağı olduğuna inanıyordu. وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا / “O müşrikler Allah’la görülmeyen varlıklar arasında soy birliği yakıştırmada bulundular.” âyetinde¹⁰ bu durumun vurgulandığı kaydedilir.¹¹

Hal böyleyken, Cevâd Ali’ye (1907-1987) göre müfessirler ile rivayetle meşgul olan âlimlerden kimisi Câhiliye Araplarından bazılarının cinlere tanrılık yakıştırmaları, tanrıyla/tanrılarla evlendikleri biçimindeki birtakım inançlara sahip oldukları konusunda net bir bilgiye sahip değildiler. Müfessirler genelde meleklerle cinleri birbirine karıştırmışlar ve bu hususta kayda değer bir açıklamaya yer vermemişlerdir. Bu meyanda kaydedilen açıklamalar da sonraki dönemde Ehl-i Kitap’tan alınan İsrâiliyat kıssalarına dayanmaktadır.¹² Cevâd Ali’ye göre Kur’an’da -mücmel de olsa- bu tür bilgiler yer almamış olsaydı bugün bu konudan haberdar olmayacaktık.¹³ Aşağıda göreceğimiz üzere Cevâd Ali’nin bu söyledikleri kısmen doğru olsa bile tümüyle gerçeği yansıtmamaktadır. Zira müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında onların genellikle Câhiliye Araplarının sahip oldukları inançlardan haberdar oldukları görülmektedir. Câhiliye Araplarındaki bu inançların kaynağının ilişki hâlinde oldukları toplumlar olduğu ve onların bu yolla pek çok inancı benimsedikleri anlaşılmaktadır. Böylece Câhiliye Araplarının inançları arasında cinlerin ve şeytanların etkin varlıklar oldukları düşüncesi sızmıştır.¹⁴ Buna karşın Kur’an’da *el-cin* kavramı ağırlıklı olarak insan türünün karşıtı varlık anlamında kullanılır. Ancak Câhiliye döneminde bu tür; olağanüstü ruhsal güçlere sahip, hatta bazı kimselerce tapılmaya layık bir varlık olarak kabul edilirken Kur’an, kavrama iliştirilen bu içeriği reddetmiş ve cinlerin de insan gibi sorumluluk üstlenen varlıklar olduğu anlayışını getirmiştir. Böylece Kur’an’ın müdahalesiyle Câhiliye toplumunda cin kavramına yüklenen anlamda bir kayma yaşanmıştır.¹⁵

⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (b.y.: Dâru’s-Sâkî, 1422/2001), 12/281-285.

⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/404-406.

⁷ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd, *Cemheratu’l-luga*, thk. Remzi Münir Ba’lebekkî (Beirut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “cenene”, 1/93; Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Seyyidih el-Mursî, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), “c-n”, 7/216.

⁸ el-A’râf 7/194.

⁹ Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbu’l-asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2000), 34.

¹⁰ es-Sâffât 37/158.

¹¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisyye li’n-Neşr, 1984), 14/182.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12/234.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 12/286.

¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23/186-187.

¹⁵ Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 165.

2. Tefsirlerde el-Cin Kelimesine Yüklenen Anlam Farklılıkları ve Bunların Yansımaları

Kur'an'da çok sayıda âyette yer alan *el-cin* kelimesi Kur'an'da ya *el-cin* ve *el-cinnet* şeklinde yalın hâlde ya da *el-cinnu ve'l-ins*, *el-insu ve'l-cin*, *el-cinnetu ve'n-nâs* şeklindeki eşdizimlerle kullanılmıştır.¹⁶ Bu lafzın medlûlüyle ilgili tartışmaların daha çok Kur'an'da yalın hâlde yer aldığı âyetlerde olduğu görülmektedir. Bu hususta tefsirlerdeki ihtilaf temelde müşriklerin Allah'a ortak koştukları "el-cin"nin medlûlü, İblis'in kökeninin ne olduğu ve müşriklerin Allah'la aralarında soy bağı olduğunu ileri sürdükleri *el-cinnetü* ile ne kastedildiği hakkındadır. Çağdaş dönemde ise buna Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan *el-cin* adlı varlıkların kimliği ve Hz. Peygamber'le görüşen *el-cin* adlı varlıklarla ne kastedildiği konularındaki görüş farklılıkları eklenmiştir.

2.1. Müşriklerin Allah'a Ortak Koştığı el-Cin Adlı Varlıklar

Müşriklerin Allah'a ortak koştuğu varlıklar arasında "el-cin"den söz edilen âyet *وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ* âyetidir.¹⁷ Âyetteki *el-cin* kelimesiyle melekler, İblis, şeytanlar ya da cinlerden hangisinin kastedildiği, Allah hakkında bu tür isnadda bulunanların kimler olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ve Sem'ânî (ö. 489/1096) gibi âlimlere göre burada melekler kastedilmiştir. Mukâtil, anılan âyete hem tarihî-kültürel hem de metin içi bağlam açısından yaklaşmıştır. O, ilk olarak bu hususta Cüheyne, Selemeoğulları, Huzâa ve diğer bazı kabilelerin meleklerin bir kolunu "Rahman'ın kızları" olarak kabul ettiğinden ve âyette buna değinildiğinden söz etmiş, ardından âyetin devamı olan *وَيَبَيِّنَ وَيُنَاتِ بِغَيْرِ عِلْمٍ* kısmını da onların Allah'a ne şekilde ortak koştuklarını bildiren bir açıklama ve önceki kısmın tefsiri olarak ele almak suretiyle âyet bütünlüğü kuralını işletmiştir. Böylece bu kısımda ifade edilen Allah'a oğullar isnad edilmesinin Yahudiler'in Üzeyr'i, Hıristiyanlar'ın da İsa Mesih'i "Allah'ın oğlu" kabul etmeleriyle, kızlar isnad edilmesinin de Arapların meleklerle "Allah'ın kızları" yakıştırmasında bulunmalarıyla ilgili olduğunu dile getirerek bu husustaki âyetlere¹⁸ göndermede bulunmuştur.¹⁹ Bu görüş daha önce tâbiûn müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) ve Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798) tarafından dile getirilmiştir.²⁰ Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre ise *el-cin* kelimesi çokanlamlı (zû vücuh) lafızlardandır ve Arapların taptıkları varlıklardan olması itibarıyla âyette bu kelimeyle melekler kastedilmiştir. Onlara *el-cin* adının verilmesi ise gözle görülemeyen varlıklar olmaları nedeniyle.²¹ Görüldüğü gibi Ebû Hilâl'in yaklaşımıyla Mukâtil'in yaklaşımı temelde aynıdır. Bu hususta aralarındaki fark Mukâtil'in âyetin bağlamını vurgulamaya, Ebû Hilâl'in ise dilci bir âlim olarak lafzın istikâkına dikkat çekmeye öncelik vermesidir. Aynı yaklaşımı benimsediği anlaşılan Sem'ânî de Arapların melekleri cinlerin soylu kadınları ve "Allah'ın kızları" olarak kabul etmelerine atıfta bulunmuştur.²²

Bu husustaki diğer bir görüşe göre âyette *el-cin* kelimesiyle İblis kastedilmiştir. Bu görüşe göre Allah'a ortak koşan bu kimselerin zenâdika diye adlandırılan topluluk olduğu ilk olarak Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) tarafından dile getirilmiştir.²³ Bu yaklaşımı benimseyen İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre âyette biri hayır tanrısı diğeri şer tanrısı olmak üzere ikili tanrı anlayışını benimseyen ve kötülüğü İblis'in, iyiliği Allah'ın yarattığı inancını taşıyan Seneviyye'nin (düalizm) kastedildiği bildirilmiştir.²⁴ İlerleyen dönemde konuya tarihî-kültürel ve metin içi bağlam perspektifinden yaklaşan âlimlerden Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre de âyette *el-cin* lafzı İblis'i ifade etmektedir. Bu inancın kökü Mecusiler'e dayanmaktadır. Ona göre bu açıklama, âyetin sibakında Allah'ın kudret ve büyüklüğünün konu edilmesinin ardından müşriklerin bu ilkeyle bağdaşmayan inanç ve tutumlarını sergilemesi bakımından isabetlidir ve konunun Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) tarafından *وَجَعَلُوا* *وَجَعَلُوا* âyetiyle ilişkili olarak ele alınmış olması da bu değerlendirmeye güç katmaktadır.²⁵ Râzî'nin bu yaklaşımda

¹⁶ Bu kelime Kur'an'da toplam yirmi dört ayette geçmektedir. Bu âyetlerin dokuzunda yalın olarak, diğerlerinde eşdizimli olarak yer almaktadır.

¹⁷ el-En'âm 6/100.

¹⁸ et-Tevbe 9/30; en-Nahl 16/57.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/581.

²⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/150.

²¹ Ebû Hilâl, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 161, 170.

²² Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/131.

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecc, 2001), 8/455; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 2/147.

²⁴ İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 1/157.

²⁵ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî), 1420, 13/88.

Mukâtil’den farklı bir sonuca ulaştığı görülmektedir. Bu bağlamda onun başvurduğu *وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا* âyeti bazı âlimlerce *وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ بَيْنًا* âyetindeki *el-cin* lafzından meleklerin kastedildiğine delil olarak sunulmaktadır.²⁶ Görüldüğü gibi bu yaklaşımda Kur’an’ın bütünlüğü kuralı ihlal edilmemiş, benimsenen görüş bir başka âyetle desteklenmeye çalışılmıştır. Bu durum ayrıca Kur’an’ın Kur’an’la tefsirinin rey ve dirâyetle kesişen yönüne bir örnek olması bakımından kayda değerdir. Burada belirtmemiz gereken hususlardan biri de Râzî’nin mezkûr açıklamasında tarihi rivayetleri göz ardı etmemekle beraber âyetin iç bağlamını öne çıkarmış olmasıdır. Râzî ayrıca âyetin devamında Arapların melekler hakkındaki isnadlarından daha önce bahsedilmesi itibariyle âyetin baş kısmında *el-cin* lafzının melekler anlamında kullanılmasının tekrara düşülmesi anlamına geleceğini ileri sürmektedir. Bu durum onun ilgili âyet yorumunda metin içi bağlama ağırlık verdiği yönündeki tespitimizi teyit etmektedir.²⁷

Âyette *el-cin* kelimesinden maksadın şeytanlar olduğu kanaatini sergileyen müfessirler de vardır. Bu yaklaşımın ilk olarak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından dile getirildiği ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) tarafından savunulduğu nakledilmiştir.²⁸ Bu görüş, şeytanların aslının cinler olduğu kanaatine dayanmaktadır. Bu bakış açısına sahip olan müfessirlerden İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) bu yaklaşımını müşrikleri Allah’a ortak koşmaya iten varlıkların şeytanlar olmasına bağlamaktadır.²⁹ Buna göre onlar şeytanlara tâbi olmakla onları Allah’a ortak koşmuş olmaktadırlar. Yoksa burada kastedilen onların putlara taptıkları gibi şeytanlara tazimde bulunmaları değildir. Söz gelimi *أَمْ أَعِهْدُ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ* âyetinde³⁰ şeytana itaat ona kulluk etmekle eşdeğer olarak tanımlanmıştır.³¹ Bu görüşü savunan müfessirlerden İbn Kesîr de (ö. 774/1373) *وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّةِ* âyetinin müşriklere reddiye mahiyeti taşıdığı, çünkü onları putlara tapmaya yönelten etkenin şeytanlara itaat etmeleri olduğunu vurgulamaktadır. İbn Kesîr bu değerlendirmesini desteklemek üzere şirk içeren tutumların şeytana kulluk anlamına geldiğini ifade eden bir dizi âyetten³² yararlanmaktadır.³³ Bu izahlarında İbn Kesîr’in Kur’an’ın bütünlüğü ve âyetlerin birbiriyle münasebetini en fazla gözetilen müfessir olduğu gözlenmektedir. Böylece anılan müfessirler âyette dile getirilen “ortak koşma”yı hakikî anlamının dışında “itaat etme” anlamında değerlendirip Kur’an’ın üslup biçimlerinden mecazî anlatıma göre ele almış ve buna göre çıkarımda bulunmuşlardır. Bu çerçevede genel olarak müşrik Arapların Kur’an’da sıkça vurgulanan şirk inançlarına atıfta bulunmak suretiyle konuya yaklaşmışlardır.

Buna mukabil ilgili âyet metnini zâhirî bir okumaya tâbi tutarak bu kelimenin günlük dilde cin dendiğinde ilk akla gelen manada olduğu kanaatini benimseyen müfessirler de bulunmaktadır. Bu âlimlerden İbn Atıyye’ye (ö. 541/1147) göre âyette bazı Arapların cinlere tapmak, cinlerin gaybı bildiğine inanmak ve seyahate çıktıklarında vadilerdeki cinlere sığınmak suretiyle onları Allah’a denk saymaları söz konusu edilmektedir.³⁴ Çağdaş müfessirlerden Tâhir b. Âşûr (ö. 1284/1868) da benzer bir yaklaşımdan hareketle âyette cinlerin kastedildiği değerlendirmesini yapmaktadır.³⁵ Bu değerlendirmenin lafzın zahirî manasıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Aynı hususla ilgili olarak *بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّةَ* âyetlerinin³⁶ de incelenmesi gerekir. Erken dönemden itibaren müfessirlerin çoğunluğu bu âyeti Allah’a ortak koşmanın şeytana kulluk etmekle eşdeğer kabul edildiği diğer âyetlerle irtibatlandırarak buradaki *el-cin* lafzının ya şeytanlar ya da İblis anlamına geldiği kanaatini serdetmişlerdir.³⁷ Diğer bir yaklaşıma göre âyet şeytanların bazı cin topluluklarına ait resimler yapıp

²⁶ Ebu’l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu’n-Neyl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 571; İbn Kuteybe, *Garîbu’l-Kur’ân*, 375.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/90.

²⁸ Mâverîdî, *en-Nüket*, 2/150.

²⁹ bk. Ebû Abdullah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse), 1423/2002, 2/89.

³⁰ Yâsîn 36/60.

³¹ Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407), 2/52.

³² Bu âyetler en-Nisâ’ 4/117-120; Yâsîn 36/60-61; es-Sâffât 34/41.

³³ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/307.

³⁴ Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1422/2001), 2/329.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 7/405.

³⁶ Sebe’ 34/40-41.

³⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/536; Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîl* (Riyad: Câmiatu’l-İmam Muhammed, 1430), 18/378; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/588.

bunların meleklerin suretleri olduğunu ve onlara tapınılması gerektiğini söylemeleri hakkındadır.³⁸ Bunun yanı sıra bir kısım âlimlerin bu kelimeyle cinlerin kastedildiği kanaatinde oldukları görülmektedir. Râzî bu âyetin cinlerle melekler arasındaki farkı ortaya koyma bakımından sarih olduğunu dile getirmekte ve buna dayanarak cin taifesinden olan İblis'in meleklerden olduğu ya da cennette bekçi olan meleklerden olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁹ Benzer yaklaşımı benimseyen Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da Araplardan bazı grupların cinlere taptığı, sefere çıktıklarında vadilerdeki cinlere sığındıkları şeklinde birtakım tarihi rivayetlere dayanmaktadır.⁴⁰

İbn Âşûr'un bu husustaki yaklaşımı ise hem tarihi hem de metin içi bağlamı birleştirici niteliktedir. Ona göre âyette ele alınan konu Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları'nın cinlere ve meleklerle tapmasıyla ilgilidir. Âyette sadece melekler diye belirtilmesi ve müşriklere karşı bunun delil olarak sunulmasının anlamı, melekler hakkında mümkün görünmeyen uluhiyetin daha aşağı konumdaki varlıklar için evleviyetle imkansızlığının ortaya konulmasıdır. İbn Âşûr'a göre bu ifade meleklerin müşriklerce kendilerine tapınılmasını ve bunu emrettiklerini reddetmeleri, müşriklerin ise hem meleklerle hem de cinlere kulluk etmeleri anlamındadır.⁴¹ İbn Âşûr'un değerlendirmesi ayrıca bir önceki âyette geçen *el-cin* lafzına yüklediği anlamı uyumludur.

Görüldüğü gibi mezkûr âyetlerde yer alan *el-cin* kelimesine İblis, melekler, cinler ve şeytanlar şeklinde farklı anlamlar verilmiştir. Âyetin sibakında Allah'ın kudret ve nimetlerinin yüceliğinden bahsedildiği, âyetin sonrasında ise her şeyi eşsiz biçimde yaratan Allah'ın çocuk ve eş sahibi olmasının söz konusu olamayacağını vurgulandığı müşahede edilmektedir.⁴² Bu durumun ise *el-cin* kelimesinin medlûlünün tespitinde yeterli bir argüman oluşturmadığı gözlenmektedir. Böylece Kur'an'ın bütünlüğünden çıkarılan anlamlarda farklılaşmaların olması, Kur'an'daki *el-cin* lafzının literal okunması, metin dışı bağlama öncelik veren müfessirlerce Araplardaki cin algısının farklı çevresel etkilerle açıklanması ya da konuyla ilgili farklı rivayetlere dayanılması tefsirlerde bu hususta ihtilafa yol açmıştır denebilir.

2.2. İblis'in Kökeninin Ne Olduğu

Kur'an'da *el-cin* kelimesinin anlamı hususunda ihtilaf bulunan âyetlerden bir diğeri *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ* âyetidir.⁴³ Erken dönem tefsirlerinde genellikle âyette geçen *el-cin* kelimesinin meleklerin bir kolu veya soyu⁴⁴ olduğu görüşüne yer verildiği müşahede edilmektedir. Bu hususta İbn Abbâs'tan nakledilen "İblis en önde gelen meleklerden olup, itibarı en yüksek bir kabileye mensuptu" şeklindeki rivayetin esas alındığı gözlenmektedir. Mukâtil, Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), İbn Kuteybe ve Taberî (ö. 310/922) gibi erken dönemdeki çok sayıda müfessir bu görüşü benimsemiştir.⁴⁵ Taberî bu husustaki görüşleri iki kısma ayırmıştır. Bunlardan İbn Abbâs'a nispet edilen değerlendirmeye göre İblis meleklerin içinden olup zehirli ateşten yaratılmış, cin adı verilen bir koluna mensup ve ismi Hâris olan cennet bekçilerinden biridir veya Azâzîl⁴⁶ adında bir melek iken yeryüzü sâkinlerinden olmuş ve orayı imar etmiştir. Bu husustaki ikinci görüş ise Hasan-ı Basrî'ye nispet edilir. Ona göre İblis hiçbir zaman meleklerden olmamıştır. Nasıl Âdem insanoğlunun atası ise İblis de cinlerin atasıdır. Nitekim *وَإِذْ قُلْنَا لَأَسْتَجِدُّونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أُؤْتِيَاءَ مِنْ دُونِي* âyeti⁴⁷ İblis'in insanlar gibi üreyip çocuk sahibi olduğunu gösterir.⁴⁸ Konuyla ilgili görüşleri bu şekilde kaydeden Taberî'ye göre Allah'ın meleklerinden kimini ateşten kimini nurdan, kimini de dilediği başka özlardan yaratması yadrganmaması gereken bir durumdur. Allah'ın meleklerin hangi maddeden yaratıldığı bilgisini vermemesine rağmen İblis'in yaratıldığı özü bildirmiş olması onun da meleklerden olmasına engel teşkil etmez. Dolayısıyla meleklerden bir sınıfı İblis'in yaratıldığı ateşten yaratmış olması mümkündür. Yine Allah'ın İblis'te var ettiği şehvet ve haz duyma vasfı gereği zürriyet sahibi olması imkânının diğer meleklerle verilmemiş olması İblis'i melek olmaktan çıkarmaz. Ona göre Arap dilinde gözle görülmeyen tüm varlıkların cin olarak adlandırılması bu yaklaşımı

³⁸ Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek*, thk. Allâl Abdülkâdir (Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, 1430/2009), 2/154.

³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/428.

⁴⁰ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Muhammed Sıdkî Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/602; 8/557.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 22/222.

⁴² el-En'âm 6/98-101.

⁴³ el-Kehf 18/50.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/589; Abdurrezâk, *Tefsîr*, 2/335.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/589; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 191; İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, 1/20; Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 1/537.

⁴⁶ Bu kelimenin Süryanice olduğu, Arapçasının ise Hâris olduğu bildirilir. bk. Ebû İshak Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 17/169.

⁴⁷ el-Kehf 18/50.

⁴⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 1/103.

desteklemektedir.⁴⁹ Mâtürîdî (ö. 333/944) ise bu tartışmaya derli toplu biçimde yer vermiştir. Onun açıklamalarına göre İblis’in meleklerden olmadığını söyleyen Hasan-ı Basrî ile Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) bu görüşü şöyle gerekçelendirmişlerdir: لَا يَعْصُونَ 50 âyetinde⁵⁰ meleklerin Allah’a isyan etmediklerinden, لَا يَسْتَكْبِرُونَ بِالْقَوْلِ 51 âyetinde⁵¹ Allah’ın izni olmadan konuşmadıklarından, وَلَا يَسْتَكْبِرُونَ 52 âyetinde⁵² ise Allah’a kulluk etmede kibre kapılmadıklarından ve usanç göstermediklerinden söz edilmiştir. Eğer İblis meleklerden olsaydı Allah’a isyan etmezdi. İkinci gerekçe İblis’in ateşten, meleklerin nurdan yaratılmış olmasıdır. Üçüncü gerekçe ise İblis hakkında مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesinin kullanılması ve meleklerden değil cinlerden olduğunun dile getirilmesidir.

Meleklerden olduğunu söyleyenlere göre İblis kıssası Kur’an’da çokça tekrar edilmesine rağmen hiçbir yerde İblis’in meleklerden olmadığı bildirilmemiştir. Çünkü لَا يَعْصُونَ 50 âyeti gereğince onların hiç isyan etmediklerinin kabul edilmesi hâlinde övgüye mazhar olmalarının herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Bu durumun aksine نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ 53 âyetinde⁵³ meleklerin de çeşitli sınavlara tâbi tutuldukları belirtilmiştir. Bir konuda sınavdan geçen kimselerden günah ve isyan sâdir olabilir. مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesi de onun gözle görülmeven varlıklardan olduğu anlamına gelir. Nitekim فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ 54 âyetinde⁵⁴ anne karnındaki ceninler hakkında أَجِنَّةٌ kelimesinin kullanılması gözle görülmemesi itibariyledir. Meleklerin nurdan, İblis’in ateşten yaratılmasına gelince ikisi de aynı anlamdadır. Üstelik Kur’an’da ve hadislerde meleklerin nurdan yaratıldığı bilgisi yer almaz.⁵⁵

Bu açıklamalarda İblis’in hem meleklerden olduğunu hem de bunun aksini savunan âlimlerin görüşlerini muhtelif âyetlerle destekleyerek Kur’an’ın iç bütünlüğünden yararlanmaya çalıştıkları gözlenmektedir. Burada ilginç olan husus, İblis’in melek olmadığı görüşündeki âlimlerce İblis’in ateşten, meleklerin nurdan yaratıldığına dair zikredilen rivayetin İblis’in meleklerden olduğunu savunan âlimlerce dikkate alınmamış olmasıdır. Oysa bu açıklama hadis kaynaklarında merfû bir rivayet olarak kaydedilmiştir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Âişe Rasûlullah’ın (s.a.v.) وَخَلِقَ آدَمَ بِمَا وَصِفَ / وَخَلِقَ الْجَانُّ مِنَ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخَلِقَ الْمَلَائِكَةَ مِنَ نُورٍ، وَخَلِقَ الْجَانُّ مِنَ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخَلِقَ آدَمَ بِمَا وَصِفَ dediğini nakletmektedir.⁵⁶ Bu rivayette meleklerin nurdan yaratıldığı, cinlerin ise dumansız ateşten yaratıldığı dile getirilmektedir. Diğer taraftan bu rivayetteki الْجَانُّ (cinler) kelimesinin yerini bazı hadis kaynaklarında إِبْلِيسُ (İblis) kelimesi almaktadır.⁵⁷ Ayrıca İblis’in meleklerden olduğu kanaatini teyit sadedinde zikredilen وَمَنْ يَتْلُ مِنْهُمْ إِلَىٰ إِلَهٍ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ / “Onlardan kim ‘Allah’ın yanı sıra ben de bir ilahım’ diyecek olursa ona vereceğimiz karşılık Cehennemdir...” âyetinin⁵⁸ meleklerin de sınava tâbi tutulduklarına delil gösterilmesi isabetli gözükmektedir. Bu değerlendirme âyetin lafzî okunmasına bir örnek teşkil etmektedir. Zira İblis’in meleklerden olduğu kanaatini taşıyan âlimlerce de İblis dışında meleklerden hiçbirinin Allah’tan başka bir ilah olduğunu söylemedikleri dile getirilmiştir.⁵⁹ Binaenaleyh, âyetteki tehdit üslubunda melekler söz konusu edilse de bunun İblis ve onu takip edenlere yönelik olduğu söylenebilir.

Sonraki dönemlerde de Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), Begavî (ö. 516/1122) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi bazı âlimler İblis’in meleklerden olduğunu savunmuşlardır.⁶⁰ Ancak -anılan müfessirleri istisna edersek- erken dönemin aksine sonraki devirlerde gelen müfessirler genellikle İblis’in meleklerden olmadığı görüşüne meyletmişlerdir. Müfessirler arasında bu görüşü en hararetli biçimde savunan ve en kapsamlı biçimde ele alan âlim Râzî olmuştur. Ona göre ilgili âyetteki مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesine göre İblis’in secde etme emrine boyun eğmemesi onun cinlerden olmasıyla ilgilidir. İlâveten مِنَ الْجِنَّ كَانٍ ifadesindeki كَانٍ fiilinin

⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/535.

⁵⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/27.

⁵² el-Enbiyâ 21/19.

⁵³ el-Enbiyâ 22/29.

⁵⁴ en-Necm 53/32.

⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 1/423-425.

⁵⁶ Örneğin bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 42/109; Müslim, “Zühed ve’r-rekâik”, 13.

⁵⁷ Hadisin metni şöyledir: (خَلِقَتِ الْمَلَائِكَةَ مِنْ نُورِ الْعَرَّةِ وَخَلِقَ إِبْلِيسُ مِنْ نَارِ الْعَرَّةِ). bk. İshâk b. Râhûye, *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, 2/278.

⁵⁸ el-Enbiyâ 21/29.

⁵⁹ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/76; Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/382.

⁶⁰ Râgıb, *Tefsîr*, 151; Begavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, 1/104; Şihâbuddîn Mahmud el-Âlûsî, *Râhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-azim ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 1/231.

anlamında olduğu ve bu cümlelerin İblis'in melek iken cine dönüştüğü şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bu, âyetin zâhirine aykırıdır. Âyetlerin zâhiri dışında teviline ancak zaruret halinde başvurulabilir. Bu durumu teyit eden hususlardan birisi de İblis'in zürriyetinin olması, meleklerin ise erkeklik ve dişilik özelliklerinin- yani üreme imkânlarının bulunmamasıdır. Zira وَجَعَلُوا شَهِادَتَهُمْ آيَةً مِنَ آيَاتِ رَبِّكَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا نَسَبُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ آyetinden⁶¹ meleklerin dişiliklerinin olmadığı anlaşılır. Aynı şekilde meleklerin masum olmasına karşın İblis'in bu vasıftan mahrumiyeti, İblis'in ateşten meleklerin nurdan yaratılması, وَجَعَلُوا آيَةً مِنَ آيَاتِ رَبِّكَ آyetine⁶² göre meleklerin Allah'ın elçileri olması, Allah'ın elçilerinin ise masumiyet vasfını hâiz bulunması gibi hususlar bir arada değerlendirildiğinde İblis'in cinlerden olduğu ve meleklik vasfı taşımadığı anlaşılır.

Râzî'ye göre kök anlamında görünmeyen tüm varlıkları ifade etse de âyette *el-cin* lafzı örfe bilinen manasıyla kullanılmaktadır. Nitekim Arapça'da dâbbe kelimesi kök itibariyle devinip hareket eden tüm canlıları ifade etse de bunlardan sadece bir kısmını içermektedir. Buna mukabil, Râzî الْجِنَّةَ نَسَبًا وَبَيْنَ الْجِنَّةِ بَيْنَهُ وَجَعَلُوا آyetinde *el-cin* kelimesinin kök anlamından hareketle melek anlamında kullanılmış olma ihtimalinden söz etmektedir. Çünkü ona göre bu âyette bazı kâfirlerin Allah'la cinler arasında, bazılarının da Allah'la melekler arasında bir nesep bağı bulunduğu yönündeki inançlarından söz edilmiş olması muhtemeldir.⁶³

Râzî'nin *el-cin* kelimesinin önceki âyette yaygın kullanımdaki cinler anlamına geldiği mülahazasını ortaya koymasının nedeni onun melek tasavvuruyla ilgilidir. Allah'a isyanda sembol hâline gelmiş İblis'in, günah işlemesi dahi düşünülemez meleklerden olmasının imkânsızlığına inanmasının onu bu değerlendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Buna mukabil Râzî'nin bu âyette *el-cinnetu* kelimesinin melekler anlamında tevil edilmesine karşı çıkmaması bu değerlendirme biçiminin Ehl-i sünnet inancındaki yaygın kabul çelişmeyeceği düşüncesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Onun bu ikinci değerlendirmesinde ayrıca bir kısım müşriklerin Allah'la melekler arasında "soy bağı" bulunduğu inandıkları yönündeki tarihi rivayetleri göz önünde bulundurmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu sonuncu yaklaşımla ilgili şöyle bir soruyla karşılaşmaktadır: Râzî'nin tefsirinde yukarıdaki şekilde değerlendirme yapılırken bir başka yerde bu âyetteki *el-cinnetu* lafzının melekler olmasının kabul edilemeyeceği dile getirilmektedir. Buna gerekçe olarak da âyetin sibakında müşriklerin melekleri "Allah'ın kızları" addettiklerinden söz edilmişken bu cümlelerin üzerine atfedilen الْجِنَّةَ نَسَبًا وَبَيْنَ الْجِنَّةِ بَيْنَهُ وَجَعَلُوا آyetinde de aynı konudan söz edilmesinin uygun düşmeyeceği gösterilmektedir. Çünkü ma'tûf ile ma'tûf aleyhin birbirinden farklı olması gerekir. Bu ikinci açıklamaya göre âyette *el-cinnetu* kelimesiyle meleklerin kastedildiği görüşü problemlidir. Böylece bu âyette de وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّةِ آyetinde olduğu gibi zındıklar'ın "Allah'la İblis arasında kardeşlik bağı bulunduğu", "iyi olanın Allah, kötü olanın İblis olduğu" şeklindeki iddialarından bahsedilmiş ve *el-cinnetu* (الْجِنَّةُ) lafzıyla İblis kastedilmiştir.⁶⁴

Diğer taraftan erken dönemde pek taraftar bulamayan İblis'in meleklerden olmadığı görüşünün sonraki dönemlerde âlimlerce savunulduğu müşahede edilmektedir. Bu görüşün Mu'tezile tarafından da benimsenen kanaat olduğu kaydedilmektedir.⁶⁵ Başlangıçta çoğunluk tarafından İblis'in meleklerden olduğu yaklaşımını benimsedikleri hâlde ulemânın sonraları Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bu yaklaşımı sahiplendikleri, Ehl-i sünnet âlimlerinin de zamanla melekleri günah işlemekten münezze kabul ettikleri, dolayısıyla meleklerin masum olduğu inancının sünnet doktrinde yerleşik hâle geldiği görülmektedir. Ancak buna rağmen meleklerin ismeti meselesinin zannî olmaktan kurtulmadığını dile getiren âlimlerin bulunduğunu belirtmeliyiz.⁶⁶ Bu bağlamda ifade etmemiz gerekir ki İslam düşüncesinde meleklerin masum olduğu görüşünün ilk temsilcilerinden sayılabilecek olan Hasan-ı Basrî meleklerle ilgili belirgin bir tenzihçi anlayışa sahiptir. Nitekim bu durum ona nispet edilen kıraat vechine de yansımıştır. Hz. Süleyman devrinde imtihan vesilesi olarak sihir öğrettiği bildirilen Hârûr ve Mârûr'un meleklerden olduğu yaklaşımına karşın Hasan-ı Basrî âyette bahsedilenin iki melek değil küfür ehlinden iki kişi olduğu kanaatindedir.⁶⁷ Nitekim Hasan-ı Basrî'nin وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ (el-

⁶¹ ez-Zuhruf 43/19.

⁶² el-Fâtır 35/1.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/428-429.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/360.

⁶⁵ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbu'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1985), 118.

⁶⁶ Mesela bk. Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998), 5/63.

⁶⁷ Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Abdurrezzah el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1/148.

⁶⁸ el-Bakara 2/102.

melekeyn) kelimesini الْمَلِكَيْنِ (el-melikeyn) şeklinde okuması⁶⁹ bu yaklaşımıyla uyumludur. Ayrıca âyetteki söz konusu lafzın bu şekildeki tevili İbn Abbâs’a da nispet edilmektedir.⁷⁰

Yukarıda görüldüğü gibi müfessirler arasında meleklerin masum olup olmadığı tartışmasında asıl belirleyici olan husus mezkûr âyette İblis hakkında kullanılan مِنَ الْجِنَّةِ كَانِ ifadesindeki *el-cin* lafzının ifade ettiği anlamla ilgili görüş farklılıklarıdır. Kelimenin Câhiliye Araplarınca melek anlamında da kullanıldığı ve lugavî kökeninin bu anlamı ihtiva ettiğinden hareket eden müfessirlerin İblis’in meleklerden olduğu kanaatini taşıdıkları ve bu yaklaşımlarını âyetlerle desteklemeye çalıştıkları müşahede edilmektedir. Bu âlimlerin meleklerin masum olduğu kanaatindeki müfessirlerin aksine anılan hususta cinlerin ve meleklerin farklı bir cevherden yaratıldıklarını ifade eden hadis rivayetini dikkate almadıkları gözlenmektedir.

2.3. Müşriklerin Allah’la Aralarında Soy Bağı Olduğuna İnanırları Varlığın Kimliği

Müşriklerle ilgili Kur’an’da yer verilen bilgiler arasında onların görünmeyen varlıklarla Allah arasında soy bağı olduğuna inandıkları hususu yer almaktadır. Bu durumun وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتْ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ âyetinde⁷¹ açıkça dile getirildiği görülmektedir. Ancak burada da müşriklerin Allah’la aralarında nesep yakınlığına inandıkları varlığın ne olduğu konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Mâverdî (ö. 450/1058) bu husustaki görüşleri şu şekilde özetlemektedir: Hasan-ı Basrî’ye göre âyetteki *el-cin* kelimesiyle şeytanlar kastedilmiştir. Dolayısıyla müşriklerin Allah’la soy bağına sahip olduğuna inandıkları varlık şeytandır. Katâde’ye nispet edilen görüşe göre ise bu kelime İsfahanlı Yahudiler’in inancına göre Allah’ın cinlerle evliliği sonucunda dünyaya gelen melekleri ifade eder. Bu görüşlerden Kelbî’ye atfedilene göre bu kelime Zenâdika’nın inancındaki Allah’la kardeşlik bağı bulunduğu inanan İblis anlamına gelir. Diğer bir görüşe göre ise burada kastedilen, müşriklerce Allah’ın kızları olduğuna inanılan meleklerdir.⁷²

Müfessirler arasında bu görüşlerin her birini savunanlar olmakla beraber erken dönemden itibaren müfessirlerin çoğunluğu anılan âyetteki *el-cin* kelimesinin melekler anlamına geldiği kanaatini benimsemişlerdir.⁷³ Bu değerlendirmede etkili olan husus Kur’an’da müşriklerin melekler hakkında “Allah’ın kızları” yakıştırmasında bulduklarından söz edilmesi⁷⁴ ve Kur’an’daki bu anlatıyı Mücâhid’ten aktarılan şu rivayetin desteklemiş olmasıdır: Kureyş kâfirleri “Melekler Allah’ın kızlarıdır” dediklerinde Hz. Ebû Bekir onlara “Anneleri kim?” diye sormuş, onlar da “Cinlerin soylu kadınlarının kızlarıdır” diye cevap vermişlerdi.⁷⁵ Aslında bu rivayet âyetteki *el-cinnet* kelimesiyle hem meleklerin hem de cinlerin kastedilmiş olması ihtimalini barındırmaktadır. Zira rivayetin ikinci kısmında müşriklerin cinleri meleklerin anneleri olarak tavsif etmeleri bu anlama gelmektedir. Ancak müfessirler bu hususta âyetlerdeki açıklamaları öncelediklerinden olsa gerek böyle bir sonuca varmışlardır. Bu görüşteki müfessirlerden Zemahşerî’ye göre meleklerin cin olarak adlandırılması onlarla aynı cinsten olmaları nedeniyledir. Şöyle ki cinlerin habis, azgın ve kötücül olanlarına şeytan; temiz olanlarına melek denir. Bu âyette meleklerin doğrudan kendi adıyla değil de ait olduğu cinsle anılması onların Allah’ın büyüklüğü karşısında küçük ve eksik olduklarına, ayrıca gözle görülemez olduklarına işaret etme amacı taşımaktadır.⁷⁶ Aynı yaklaşımı savunan müfessirlerden Hâzin, kelimenin dilsel kökeninin de bu manayı desteklediğini belirtmektedir.⁷⁷

Diğer bir görüşe göre bu âyette kastedilen melekler değil, cinlerdir.⁷⁸ Bu görüşü benimseyen müfessirlerden İbn Âşûr’a göre وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا âyeti, öncesinde geçen وَكَانَ اللَّهُ تَبَعًا لِمَا يُشْرِكُونَ ifadesine⁷⁹ atfedilmiştir. Bu takdirde ilgili ifade müşriklerin Allah hakkında

⁶⁹ Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzîl’-kirâât*, thk. Şemrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetu’l-Belâğ, ts.), 71.

⁷⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/64.

⁷¹ es-Sâffât 37/158.

⁷² Mâverdî, *en-Nüket*, 5/70-71. İbnü’l-Cevzî ise ayetteki *el-cin* kelimesinin medlûl ile ilgili görüşlerin melekler ve cinlerden ibaret olduğunu dile getirir. İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/555. Ancak bunun dakik bir indirgeme olduğu söylenemez. Çünkü bu hususta meleklerin de cinlerin bir türü olduğu biçimindeki görüş esas alındığında tüm bu görüşlerin cin kavramı etrafında döndüğünün ileri sürülmesi mümkün hâle gelecektir. Bu itibarla Mâverdî’nin tasnifinin tüm görüş farklılıklarını kuşatması itibarıyla daha isabetli olduğu görülmektedir.

⁷³ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/591; İbn Kuteybe, *Garibu’l-Kur’ân*, 375.

⁷⁴ en-Nahl 16/56.

⁷⁵ Mücâhid, *Tefsîr*, 571; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr, 1419), 10/3231.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/64.

⁷⁷ Hâzin, *Lübâbu’t-te’vil fi meâni’t-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 3/167.

⁷⁸ Muhammed b. Abdullah Ebûbekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/280.

⁷⁹ es-Sâffât 37/151-152.

“cinlerin soylu kadınlarıyla münasebeti sonucu çocuk sahibi olduğu” yönündeki inançlarına dayanmaktadır. Allah'ın “meleklerle olan nesep” bağı da onlara göre bu ilişkiden kaynaklanmaktadır. İbn Âşûr *âyetinde*⁸⁰ *الْحَيَّةُ* (el-cinneti) kelimesinin melekler anlamında yorumlanmasını fasit tefsir olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bu durumda âyetin sibakında yer alan *أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ آفِكِهِمْ لَيَقُولُونَ. وَلَدَّ اللَّهُ وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ* âyetlerinde dile getirilen hususta tekrara düşülmüş olacaktır. Yine âyetteki *الْحَيَّةُ* kelimesinin şeytanları ifade ettiği, Seneviyye'deki iyilik ve kötülük tanrısına işaret ettiği yaklaşımı da doğru değildir. Çünkü bu inanç Persler'e mücavir olan Irak Araplarında vardı ve âyetin muhatabı olan Mekkeliler arasında bilinmiyordu. Ayrıca bu kelime mutlak olarak kullanıldığında şeytanlar anlamına gelmemektedir. Zira şeytan cinlerden olmakla beraber onlardan ayrı özel bir sınıf olarak ortaya çıkmıştır. *وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْغَيْثُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ* âyetinde ise cinlerin bu bilgileri önceden bildikleri anlaşılmaktadır. Bu da daha önceden kulak hırsızlığı yaptıkları zaman elde ettikleri bilgi ya da ileride bunu bilecekleri manasındadır.⁸¹

Buna mukabil Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân'a göre âyette el-cin kelimesiyle kastedilen İblis yahut şeytandır. Râzî'ye göre *وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا* âyeti kendisinden önce geçen ve “meleklerin Allah'ın kızları olduğu” iddiasının reddedildiği âyetlerin üzerine atfedilmiştir. Ma'tuf la ma'tuf aleyhin birbirinden farklı olmaları gerektiğinden burada *el-cin* lafzıyla meleklerin kastedilmesi mümkün değildir. Bu âyette de *el-cin* kelimesiyle İblis kastedilmiştir. Çünkü burada iyilik tanrısı Yezdân ve kötülük tanrısı Ehrimen şeklinde Mecusiler'in düalist tanrı anlayışına benzer biçimde müşrikler arasında İblis ve Allah'ın kardeş olduğu, İblis'in kötülüğü, Allah'ın iyiliği temsil ettiği inancına reddiyede bulunulmuştur.⁸²

Görüldüğü gibi müfessirler bu hususta meseleye farklı perspektiflerden yaklaşmışlar ve doğal olarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bazen de meselenin bir yönünde ortak noktada buluşurken diğer yönünde farklı yaklaşımları benimsemişlerdir. Mesela, İbn Âşûr ilgili âyetin öncesinde meleklerin “Allah'ın kızları” olduğu şeklinde müşriklerle ait inanç biçiminin ortaya konulmasıyla bu âyette yeniden meleklerden söz edilmesi ihtimalinin kalktığı yönündeki yaklaşımında Râzî'ye katılmış, ancak burada İblis'in kastedildiğini savunan Râzî'nin aksine o, cinlerin murat edildiğini ileri sürmüştür. Zira İbn Âşûr'a göre Râzî'nin ileri sürdüğü inanç biçimi Persler'e mücavir Irak Arapları arasında bulunuyor ve âyetin muhatabı olan Mekkeliler arasında bilinmiyordu.

2.4. Hz. Süleyman'ın Emrinde Çalışan Varlıklar

Hz. Süleyman'a bahsedilen güç ve iktidar imkânları arasında *وَمِنَ الْجِنَّةِ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ* âyeti ve devamında, onun emrindeki *el-cin* olarak adlandırılan varlıkların mabetler, heykeller, havuz büyüklüğünde kaplar ve sabit kazanlar yaptıklarından, onların Süleyman (a.s.)'ın öldüğünü ancak bastonunu kemirip yere yığılmasına yol açan bir ağaç kurdu sayesinde anlayabildiklerinden, onların daha önce bu bilgiden haberdar olsalardı ağır işlerde çalışmaya devam etmeyecek olmalarından bahsedilmektedir.⁸³ Klasik ve modern tefsirlerde âyette *el-cin* diye bahsedilen varlıkların bilinen anlamıyla cinler olduğu kabul edildiği⁸⁴ için bu kısımda konuyla ilgili son dönemlerde ileri sürülen farklı bir yaklaşım biçimi üzerinde durulmuştur.

Kadiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu Muhammed Ali Lâhûrî (ö. 1951) anılan âyette bahsedilen cinlerin Hz. Süleyman'ın emri altına alarak çeşitli hizmetlerde kullandığı yabancı kimseler olduğunu iddia etmiştir. Onun bu hususta Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatıya dayandığı gözlenmektedir.⁸⁵ Bu anlatıya göre Hz. Süleyman Rab adına ve kendi adına birer yapı inşa etmeye karar vermiş ve bunun için yük taşıyan yetmiş bin adam, dağlarda taş kesen seksen bin adam ve onların üzerinde işbaşı olan üç yüz bin adam saymıştır.⁸⁶

Muhammed Ali Lâhûrî'ye ait bu yaklaşımın son dönemlerde kaleme alınan bazı çalışmalarda da benimsendiği görülmektedir. Türkçe Kur'an meâllerinden birinde âyette geçen cin kavramının *وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا* *وَالشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ*⁸⁷ âyetiyle

⁸⁰ es-Sâffât 37/158.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23/186-187.

⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/360; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm İtfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 15/135; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/127.

⁸³ Sebe' 34/12-14.

⁸⁴ Örneğin bk. Mukâtil, *Tefsir*, 3/527; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/229; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 22/160. Muhammed Ebû Zehre de bu yaklaşımı benimsemekle beraber Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan kimselerin onun toprakları dışından gelen insan toplulukları olduğu görüşünün de bulunduğundan söz etmiştir. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zühretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 10, 5444.

⁸⁵ Maulana Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, ed. Zahid Aziz (İngiltere: Ahmediya Anjuman Lahore Publications, 2010), 537.

⁸⁶ bk. *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitapı Mukaddes Şirketi, 2001), Tarihler 2/2-18.

⁸⁷ el-Enbiyâ 21/82.

âyetinde⁸⁸ söz edilen şeytanlarla aynı anlamı taşıdığı, bunların da Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan yabancı kavimlere ait insanlar oldukları savunulmakta, bunların bilinen anlamıyla cinler olduğu yaklaşımı ise makul karşılanmamaktadır. Yazar bu yaklaşımını desteklemek üzere şeytan kelimesinin Kur’an’da, hadislerde ve Arap dilinde şerli insanlar ile kin, nefret, haset gibi kötü duyguları ifade etmek üzere kullanıldığını bildirmektedir. Ayrıca الْعَذَابُ الْمُهِينِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْعَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ âyetindeki⁸⁹ *el-cin* kelimesinin âsi kavimlere mensup insanlar olduğu şeklinde açıklamalarda bulunmaktadır. Yazar, Hz. Süleyman’ın aylarca hatta yıllarca bastonuna yaslanmış olarak durduğunu cinlerin fark edememiş olmasını akılla bağdaştırılması mümkün olmayan bir durum olarak görmekte ve bunu Hz. Süleyman’ın uzun mesafeleri kısa zamanda kat etmesi hakkında klasik tefsirlerdeki kimi abartılı anlatılarla hemen hemen aynı kapsamda değerlendirmektedir.⁹⁰ Hemen ifade edelim ki bu açıklama meseleyi rasyonel bir kalıba dökme çabası olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir. Ancak bazı âyetlerde Hz. Süleyman’a kuşdilinin öğretilmesi⁹¹ ve onun karıncaların konuşmalarını işitip anlaması⁹² gibi yeteneklerin verilmesinin yanı sıra Hz. Süleyman’ın ordusunda cinlerin bulunmasının⁹³ da akılla izah edilemeyeceği açıktır. Binaenaleyh Hz. Süleyman’a verilen olağan dışı güç ve imkânların onun bir mucizesi olduğunu, mucizelerin de akılla kavranamayacağını kabul etmek gerekir. Yazarın da anılan hususlarda meseleyi tevil etme ve aklileştirme çabasına girmemesi bu durumu teyit etmektedir.⁹⁴ İlâveten, Hz. Süleyman’ın emrinde cinlerin bulunduğu ve ordusunda cinlerin görev aldığından söz edilen مِنَ الْجِنَّ قَالِ عِزْرِيْتٌ مِنْ الْجِنَّ âyetinde⁹⁵ İfrit adlı cinin Sebe melikesinin tahtını Süleyman (a.s.) yerinden kalkmadan getirebileceğinin mezkûr çalışmalarda aynen kabul edilmesi de bu değerlendirmemize güç katmaktadır.⁹⁶

Diğer bir çalışmada ise وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ âyetindeki *el-cin* kelimesinin yabancılar olarak anlaşılmasının bağlama daha uygun olduğu ileri sürülmektedir.⁹⁷ Ne var ki hangi bağlamsal zemine dayandığı hususunda herhangi bir izaha yer verilmeyen bu yaklaşımın ikna edici olmaktan uzak olduğunu söylemek gerekir. Metin içi bağlamın böyle bir tercihe imkân vermemesi dikkate alındığında yazarın bu ifadesi -yukarıda kaydettiğimiz üzere- Kitab-ı Mukaddes’teki anlatıyı akla getirmektedir. Oysa herhangi bir âyete bağlamsal yaklaşımdan söz edildiğinde o âyetle ilgili siyak- sibat, iç bütünlük ve tarihî rivayetlerin göz önünde bulundurulması suretiyle mananın tespit edilmeye çalışılması anlaşılır.⁹⁸ Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes’teki bu bilginin âyetin bağlamı olamayacağını söylemekte bir beis yoktur. Ayrıca bu rivayetin otantik olup olmadığı meselesi bir kenara bırakılacak olsa bile, buradaki anlatıda Kur’an’da anlatılan aynı olaydan söz edildiğinin kesinlik arz etmediği de belirtilmelidir.

2.5. Hz. Peygamber’le Görüşen el-Cin Adlı Varlıklar

Hz. Peygamber’in cinlerle bulunduğu, okunan Kur’an’ı dinleyip iman ettiklerinden ve uyarıcılar olarak kavimlerine döndüklerinden bahsedilen وَالْجِنَّ نَفَرًا مِنْ الْجِنَّ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنَّ âyetinde⁹⁹ müfessirlerce bu görüşmenin Batn-ı nahle adı verilen mevkide sabah namazında gerçekleştiği ve Kureyşliler’in inkâr ettikleri dine cinlerin iman ettikleri bildirilerek kâfirlerin sert biçimde eleştirildiği dile getirilmektedir.¹⁰⁰ Söz konusu âyette yer alan *el-cin* lafzının bilinen anlamıyla cinler anlamına geldiği konusunda tefsirlerde herhangi bir ihtilafa karşılaşılmamaktadır. Buna mukabil Muhammed Ali’ye göre bu ayette bahsedilen topluluk Yahudi kabile liderleridir. Çünkü bir sonraki âyette onların Hz. Mûsâ’ya iman ettiklerinden bahsedilmesi bunu göstermektedir.¹⁰¹ Sadece siyak-sibat ilişkisinden yola çıkılarak sergilenen bu görüşün hangi dilsel zemine dayandığı belirtilmemiştir. Ardından son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda da söz konusu âyetteki *el-cin* kelimesinin medlûl hakkında bu tür değerlendirmelere yer verilmiştir. Söz gelimi, burada anlatılan olayın Akabe biatlarında yapılan görüşmeye benzediği, âyetin siyaki olan قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ

⁸⁸ Sâd 38/37.

⁸⁹ Sebe’ 34/14.

⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 480-481.

⁹¹ en-Neml 27/16.

⁹² en-Neml 27/18.

⁹³ en-Neml 27/39.

⁹⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 427, 429.

⁹⁵ en-Neml 27/39.

⁹⁶ Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, 472; Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 39.

⁹⁷ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Özlü Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 972.

⁹⁸ Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 273-301.

⁹⁹ el-Ahkâf 46/29.

¹⁰⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/27; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/163.

¹⁰¹ Muhammad Ali, *English Translation of the Holy Quran*, 630.

يَدِّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيَّنَّ يَدِّهِ 102 Kur'an'ın Mûsâ'ya vahyedilen kitabı tasdik etmesinin vurgulanışının Medine'de Yahudi nüfusun önemli bir kitle olmasıyla ilgili olduğu, âyetteki *el-cin* kelimesinin “yabancı kimseler” anlamına geldiği, görüşmeye katılan kişilerden “cin” diye bahsedilmesinin ise bîat edenlerin isimlerinin gizli tutulması arzusunun kaynaklandığı, ayrıca bu kelimenin sözlükte de bu anlamda kullanıldığı iddia edilmektedir.¹⁰³ İlk bakışta akla yatkın gözüken bu değerlendirmeye ilgili şunlar söylenebilir: Bîat edenlerin isimlerinin ifşa edilmemesi amacıyla onlardan “cin” diye söz edilmesi isabetli bir değerlendirme değildir. Zira zaman, mekân ve şahıs adlarına yer verilmeyen bir âyette böyle bir durumdan bahsedilemez. Bu iddiayla ilgili kaynak olarak zikredilen *Tâcü'l-arûs* adlı sözlükte kelimenin semantik içeriğiyle ilgili olarak öncelikle “örtmek, örtülü olmak, duyular âlemine kapalı olmak” şeklindeki anlamlar üzerinde durulmakta ve kelimenin kökünde bu mananın bulunduğu vurgulanmaktadır.¹⁰⁴ Hem anılan sözlükte hem de diğer klasik sözlüklerde yer alan “cinnü'n-nâs” ve “cenânü'n-nâs” ifadelerine ise “insanların çoğunluğu” şeklinde karşılık verilmekte ve bu anlamın çoğunluğun arasına giren kimselerin gizlenmiş olmasıyla ilişkili olduğundan söz edilmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla klasik sözlüklerin hiçbirisinde *el-cin* kelimesinin yabancı kimseler anlamına geldiği bilgisine rastlanmamıştır. Binaenaleyh mezkûr yaklaşımın isabetli bir değerlendirme olmadığı anlaşılmaktadır. Benzer bir yaklaşımın savunulduğu diğer bir araştırmada ise söz konusu iddiaya mesnet olarak *إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ* 106 inince Araplardan olduğu dışında bir bilgiye sahip olunmayan bir kervanla karşılaştığı, kim oldukları sorulduğunda ise onların Medine'den çıkan “cinler”den oldukları cevabını verdikleri şeklindeki rivayete¹⁰⁷ dayanıldığı gözlenmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu rivayette kullanılan “cinlerden” ifadesiyle tam olarak ne kastedildiği hususunda belirsizlik bulunmaktadır. Zira bu ifadenin kinayeli bir söz ya da mecaz olma ihtimalinden söz edilmesi de mümkündür. Klasik Arap dili sözlüklerinin yanı sıra modern Kur'an sözlüklerinde de böyle bir manaya yer verilmemiş olması¹⁰⁹ *el-cin* kelimesinin anlamlarından birisinin “yabancı kimseler” olduğu iddiasını zayıflatmaktadır. Yazar'ın bu hususta modern dönem Kur'an meâli yazarlarından Muhammed Ali'nin görüşlerinin etkisinde kaldığı görülmektedir.

Öte yandan Kur'an'da bahsedilen *el-cin* lafzının medlûlü hakkında çağdaş dönemde çeşitli örnekleriyle karşılaştığımız bu bakış açısının temelinde Batı'daki Reformasyon süreciyle başlayan *Kitab-ı Mukaddes*'in mitolojik unsurlardan arındırma (demitolojizasyon) çabasının¹¹⁰ belirgin bir etkisi bulunduğunu söylemek gerekir. Bunun sonucunda çağdaş dönemde İslam dünyasında kimi Kur'an yorumcularının Batı'daki mezkûr gelişmelerin etkisiyle geleneksel yaklaşımların dışına çıktıkları ve âyetlere rasyonel bir bakış sergileme adına zaman zaman zorlama tevellere başvurdukları müşahede edilmektedir.

Sonuç

Kur'an'daki çok anlamlı lafızlardan olan *el-cin* kelimesinin mana ve medlûlü hakkında erken dönemden itibaren muhtelif görüşlerin ortaya çıkışında âlimlerin âyetlere farklı bağlamsal açılardan yaklaşımlarının etkili olduğu görülür. Muhtelif âyetlerde söz konusu lafzın medlûlünün tayininde kimi müfessirler metin içi bağlamı, kimisi metin dışı bağlamı öncelemişken kimisi de konuya her iki yönden yaklaşıma çalışmıştır. Ancak müfessirler arasında konuyla ilgili bağlamsal yaklaşımlarıyla dikkat çeken âlimlerin Mukâtil, Râzî ve İbn Âşûr olduğu görülmektedir. Ancak bu çerçevede belirtilmesi gereken önemli bir husus da aynı âyetin farklı âlimlerce farklı görüşlere mesnet kılınmış olmasıdır. Zira söz konusu âyetlerle ilgili müfessirler farklı bağlamsal perspektiflere sahiptirler. Ayrıca Arapların cinlere ve meleklerle tanrılık yakıştırılmaları konusunda müfessirlerin tarihi-kültürel bağlama yabancı oldukları söylenemez.

¹⁰² el-Ahkâf 46/30.

¹⁰³ Hasan Elik- Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri*, 1136.

¹⁰⁴ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Hilâlî (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1421/2001), 34/364-381.

¹⁰⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/93; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/2094; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/94; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 34/368.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/54.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/1496.

¹⁰⁸ Şükrü Aydın, “Kur'ân Ayetleri Bağlamında “Cin” Algısı Hususunda Farklı Yaklaşımlar”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 307.

¹⁰⁹ Örneğin bk. Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* Kahire-Londra: Merkezi Neşr âsar el-Allâme el-Mustafavî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/143-147; Ahmed Ubeyd el-Kübeysî, *Mevsûatü'l-kelemin ve ahavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1438/2017), 2/705-715.

¹¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için bk. Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 44-66; 75-121.

Kur’an’da mezkûr âyetlerde *el-cin* lafzının melekler anlamında kullanıldığı yönündeki yaklaşımın arka planında İbn Abbâs’a dayandırılan görüş bulunmaktadır. Ayrıca kelimenin lugavî kökeninin anılan anlamı içermesinin bu tercihte belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda konu, meleklerin ismet sıfatına sahip olup olmadığı, diğer bir ifadeyle günah işleyip işlemeyeceği tartışmalarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu durumda İblis’in daha önce meleklerden olduğunu kabul eden bazı âlimlerin kavram dünyasındaki melek algısının diğer âlimlerden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bu anlayışı besleyen İsrailî rivayetler de göz ardı edilmemelidir. Ancak iddia edildiğinin aksine müfessirlerin bu husustaki kaynağı İsrailiyât bilgisinden ibaret değildir. Bu noktada özellikle Râzî gibi âlimlerin yaklaşımlarında sünnî doktrinindeki kabullerin daha etkin olduğunu vurgulamamız gerekir. Diğer müfessirlerin ise bu hususta daha esnek bir tutum içinde oldukları ve bu çerçevede sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri göz ardı edebildikleri dikkat çekmektedir. Bu da sünnî gelenek içinde melek algısıyla ilgili farklı düşüncelerin bulunduğu bir örnek teşkil etmektedir. Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda ise meselenin rasyonel biçimde açıklanması çabasına girildiği dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımlardaki aklileştirme çabasının arka planında Hz. Süleyman’la ilgili kimi klasik kaynaklardaki efsanevî anlatılara yönelik bir tepkinin bulunduğu söz etmek mümkündür. Bunun yanı sıra konunun Batı’da gelişen Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin etkisiyle İslâm dünyasında ortaya çıkan modern Kur’an yorumlarıyla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu yaklaşımların ilgili âyetlerin bağlamına daha uygun olduğu iddialarının ise gerek ilgili ayetler gerek Kur’an’ın bütünlüğü gerekse tarihsel ve kültürel açıdan isabetli bir değerlendirme olmadığı ve yeterli ilmî dayanaktan yoksun olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Cevad, Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çolak, Ali. *Kur'an ve Hadislere Göre Melek*. Gümüshane: Gümüshane Üniversitesi, 2012.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Ebû Hilâl, el-Hasen b. Abdullah el-Askerî. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Muhammed Sıdkî Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zühuratü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Elik, Hasan-Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhîr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisıyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. 5 cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru İbn Fûrek*. thk. Allâl Abdülkâdir. 3 cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1430/2009.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Garîbu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Seyyidih el-Mursî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbn Ali. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrazzak el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1422.
- İbn Yahya, Ahmed el-Murtezâ. *Kitâbu'l-kalâid fi tashîhi'l-akâid*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.

- Karataş, Şuayip. “Kur’an Öncesi Cahiliye Toplumunun Melek İnancı”. Mütefekkir-Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 6/11 (Haziran 2019), 101-122.
- Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-asnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 2000.
- Kirmânî, Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kirâât*. thk. Şemrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetu'l-Belâğ, ts.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim İtfayyîş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Kübeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelime ve ahavâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 12Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1438/2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhammad Ali, Maulana. *English Translation of the Holy Quran*. ed. Zahid Aziz. İngiltere: Ahmadiya Anjuman Lahore Publications, 2010.
- Mukâtil, İbn Süleyman. *Tefsîr*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 14 Cilt. Kahire-Londra: Merkezü Neşr Âsâr el-Allâme el-Mustafavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hasen el-Çuşeyrî. *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillâh şallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'-Arabî, ts.
- Ömer b. Süleyman, el-Eşkar. *Âlemu'l-cinni ve's-şeyâtîn*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1404/1984.
- Öztürk, Mustafa. “İblis'in Trajik Hikayesi – Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Ocak-Haziran 2005), 39-65.
- Öztürk, Mustafa. Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğib el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Külliyyetu'l-Âdâb, 1420/1999.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. 33 cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim ve Abas b. Ganîm. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Hecl, 2001.
- Taftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998.
- Ukkâşe Abdulminhâl et-Tîbî. *Hakikatu'l-cinni fi Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed, 1430.
- Yahya b. Sellâm, İbn Ebî Salebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Hilâlî. 41 cilt. Kuveyt: et-Türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

İslâm Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık

The Judgeship in Islamic Law and Ancient Hebrew Law

Melikşah Aydın

Dr. Öğr. Üyesi, Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Hukuk Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Professor, Hacettepe University, Faculty of Law

Department of History of Law

Ankara, Türkiye

meliksahaydin@hacettepe.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4077-5025

Article Information/Makale Bilgisi

Article Types/Makale Türü: Research Article/Araştırma Makalesi

Received/Geliş Tarihi: 24 January/Şubat 2022

Accepted/Kabul Tarihi: 07 June/Haziran 2022

Published/Yayın Tarihi: 15 June/Haziran 2022

Pub Date Season/Yayın Sezonu: June/Haziran

Volume/Cilt: 26 **Issue/Sayı:** 1 **Pages/Sayfa:** 451-467

Cite as/Atıf: Aydın, Melikşah. "İslâm Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık [The Judgeship in Islamic Law and Ancient Hebrew Law]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 26/1 (Haziran 2022): 451-467.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1078824>

Plagiarism/İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı/Published by: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology.

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 (Melikşah Aydın).

The Judgeship in Islamic Law and Ancient Hebrew Law

Abstract: Judgeship is one of the oldest professions in history. In the ancient Hebrew law, which is a religious-based legal system, judgeship arose and practised both by the Torah and later by the contributions of judges. In the Written and Oral Torah, which is the main source of Hebrew law, it is mentioned that the other prophets and Moses were authorized both as rulers and judges. Moreover, judges are ordered to make fair judgments on the basis of protecting the weak and without any bribery. We see that there are similar or even the same provisions in Islamic law. In Islamic law, it is seen that both the previous prophets and the last prophet Muhammad carries the authority as the prophet, the ruler and the judge. Moreover, in the Qur'an, judges are ordered to make fairly judgments, avoid bribery, and without favoring any litigants. In this study, the rules of ancient Hebrew law and Islamic law will be compared. Since the subject is limited to judges and courts, first the status and appointment of judges will be explained, then the courts and the trial procedure will be compared, and afterwards the responsibilities of judges and the qualifications required to be appointed as a judge will be discussed. In this respect, the rules in Hebrew law will be compared to Islamic law only in the light of the information given, and the more detailed rules in Islamic law will not be cited because they don't have equivalents in ancient Hebrew law. As a result, the similarities and differences of these divinely emerging and developing legal systems will be revealed. By examining the history of legal systems, the field of legal history can give an idea of possible changes in today's legal system. Legal systems that have been applied and disappeared in the past and that are out of date can actually be a source for us to develop the law more justly. Hebrew law, perhaps the oldest of those whose sources have reached us from religious-based legal systems, aims to regulate every aspect of a person's life, and it seems to have achieved this goal. Currently, Israel's legal system is not entirely disinvolved from secular and religious law. Due to this purpose of Hebrew law, detailed regulations can be found both in the Torah and the Talmud about court, judge and trial matters. In these regulations, it has been taken place about who will be selected among the people who will conduct the trial, the rules that the judges should follow while conducting the trial, the types of courts and many other issues. The compared aspect of Islamic law; is that Islamic law is also based on religion. Islamic law also makes regulations in every aspect of a person's life. And in the field of judicial law there are perhaps more rules than the regulations in Hebrew law. It is seen that many rules of Islamic law and Ancient Hebrew law are similar in the subjects on which the study is limited. In fact, the decomposing points are only on one or two issues. In Islamic law, it is seen that some rules in previous legal systems are preserved exactly. In this respect, Islamic law did not abolish all of the rules of the previous legal systems, but took some of the same rules and changed some of them. In particular, the rules that judges have to follow while continuing their judicial activities are almost the same in Ancient Hebrew law and Islamic law. It should be noted that there are additionally more detailed rules in Islamic law. This situation has led to the determination of the qualifications such as justice, impartiality, knowledge and education, which should be found in a judge who must conduct a trial fairly. It will be seen that the rules of thousands of years ago have not changed even today. It will be understood that the regulations in the Bangalore Principles of Judicial Conduct and in the domestic laws of the countries are not very different.

Keywords: History of Law, Hebrew Law, Islamic Law, Trial, Judge.

İslâm Hukuku ve Antik İbrani Hukukunda Yargıçlık*

Öz: Yargıçlık, tarihteki en eski mesleklerden biridir. İlahi kökenli bir hukuk sistemi olan İbranilerde de yargıçlık gerek Tevrat gerekse sonradan hukukçuların katkıları ile ortaya çıkmış ve uygulanmıştır. İbrani hukukunun temel kaynağı olan Tevrat'ta peygamberlerin ve Hz. Musa'nın hem hükümdar hem de yargıç olarak yetkilendirildiklerinden bahsedilmekte, bunun dışında yargıçların adil, rüşvet almaksızın ve güçsüzlere korumak temelinde hüküm vermeleri emredilmektedir. Bu konuda benzer hatta aynı hükümlerin İslam hukukunda da olduğunu müşâhade etmekteyiz ki burada gerek önceki peygamberlerin gerekse son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hem peygamber, hem hükümdar aynı zamanda yargılama yetkisi ile donatılmış yargıç vasıflarına sahip olduğu görülür. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de kâdıların adil bir şekilde rüşvetten kaçınarak ve kimseyi kayırmadan hüküm vermeleri emredilmektedir. Bu çalışmada Antik İbrani hukukundaki hükümler ile İslam hukuku hükümlerinin yapılacak olan mukayesesi "yargıç" ve "mahkeme" kavramları ile sınırlandırıldığı için ilk olarak yargıçların durumu ve atanmaları aktarılacak, daha sonra mahkemeler ve yargılama usulü karşılaştırılacak, ardından yargıç atanabilmek için gerekli vasıflar ve yargıçların sorumlulukları ele alınacaktır. Bu açıdan Antik İbrani hukukunda bulunan hükümler İslam yargılama hukuku ile karşılaştırılacak, İslam hukukunda daha detaylı olan

* Bu makale 6-10 Aralık 2021 tarihleri arasında yapılan 5. Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansında sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Hâkimlik Mesleğinin Eski İbrani Hukukundaki Görünümü ve İslam Hukuku ile Karşılaştırılması" adlı özet tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

hükümler ise Antik İbrani hukukunda karşılıkları bulunmadığından ele alınmayacaktır. Neticede ilahî olarak ortaya çıkan ve gelişen bu hukuk sistemlerinin benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hukuk tarihi alanı hukuk sistemlerinin tarihini inceleyerek günümüz hukuk sisteminde yapılacak olası değişikliklere fikir verebilir. Geçmiş dönemlerde uygulanmış ve bitmiş, tarih olmuş olan hukuk sistemleri aslında bize hukukun daha adil hale getirilmesi için kaynak olabilir. Din temelli hukuk sistemlerinden, kaynakları bize ulaşanların belki de en eskisi olan İbrani hukuku, kişinin hayatının her alanında düzenleme yapmayı amaçlamakta olup, bu hedefine de ulaşmış görülmektedir. Halen İsrail'in hukuk sistemi tamamen laik ve dini hukuktan sıyrılmış değildir. İbrani hukukunun bu amacı sebebiyle mahkeme, yargıç ve yargılama konularında, gerek Tevrat'ta ve gerekse Talmud'da ayrıntılı düzenlemeler bulunmaktadır. Bu düzenlemelerde yargılama yapacak olan kimselerin kimin arasından seçileceği, yargılama yaparken yargıçların uyması gereken kurallar, mahkeme çeşitleri ve diğer birçok konu yer almıştır. Bu çalışmada, Antik İbrani hukuku ile karşılaştırılması yapılan İslam hukukunun da temel özelliği din temelli olmasıdır. İslam hukuku da kişinin hayatının her alanında düzenlemeler yapar. Ve yargılama hukuku alanında da Antik İbrani hukukundaki düzenlemelerden belki de daha fazla hükümler bulunmaktadır. Çalışmanın kapsamına giren konularda İslam hukuku ile Antik İbrani hukukunun birçok hükmünün benzeştiği görülmektedir. Hatta ayrışan noktalar sadece bir iki konudur. İslam hukukunda daha önceki hukuk sistemlerindeki bazı hükümlerin aynen korunduğu görülmektedir. Bu açıdan İslam hukuku kendinden önceki hukuk sistemlerindeki hükümlerin tamamını ilga etmemiş, bazı hükümleri aynen bazılarını ise değiştirerek almıştır. Özellikle yargıçların yargılama faaliyetini sürdürürken uymaları gereken kurallar Antik İbrani hukuku ve İslam hukukunda neredeyse aynıdır. İslam hukukunda ek olarak daha detaylı düzenlemelerin bulunduğu da ifade edilmelidir. Bu durum bir yargılamayı adil olarak yürütmesi gereken yargıçta bulunması gereken adalet, tarafsızlık, bilgili ve eğitimli olma gibi vasıfların belirlenmesine yol açmıştır. Binlerce yıl önceki hükümlerin bugün bile değişmediği görülecektir. Halen Bangalor Yargısal Davranış İlkeleri'ndeki ve ülkelerin kendi iç hukuklarındaki düzenlemelerin çok da farklı olmadığı anlaşılabacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk Tarihi, İbrani hukuku, İslam Hukuku, Yargılama, Yargıç.

Giriş

Musevilik ve İslâm her ikisi de semitik¹ kültüre ait sosyal yapıların içinden çıkmış dinler olduğu için aralarında birçok benzerliklerin bulunduğu, ancak bu benzerliklerin “aynılık” olmadığına dikkat çekilmelidir.² Bu anlamda Yahudi hukukunun temel metinlerine dikkat çekmek gerekmektedir. Yahudilerin temel kitabı olan Tevrat'tan çıkarılan kurallara aykırı olmamak üzere toplumsal, ekonomik ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak kurallar koyulmuştur. Bu kural koyma faaliyeti sonucunda zamanla Talmud³ meydana gelmiştir. Babil Talmudu denilen dini kitap bu çalışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır.⁴ Filistin ve Babil'deki iki farklı gelenek halinde oluşturulan bu Talmudlara yazıldıkları yerlere göre Kudüs ve Babil Talmudu denilmiştir.⁵

Talmud'da yargı süreciyle ilgili tahkim ve uzlaşma gibi alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemleri ve bu yöntemlerin standart yöntemle yani mahkemelere başvurmayla ilişkisi, yargıçların atanması, yargıçlarda aranan nitelikler, yargılama için yapılacak ödeme, mahkemenin yapısı, mahkemede kendini bizzat veya vekil aracılığıyla temsil etme, yargı süreci ve tüm taraflara eşit muamele, tanıkların uygunluğu ve sorgulanmaları, emsal kararlar için gerekçeler sunmak, kararları yazılı olarak vermek, kararların yayınlanması, kararların uygulanması, kararların kesinleşmesi gibi konulara yer verilmiştir.⁶

İslam hukukunda yargılama görevini yürüten kimseye kâdı denir. Kâdı olabilmek için birtakım şartlar aranır. Muaz hadisinden de anlaşılacağı üzere kâdıların hüküm verebilmek için gereken ilme sahip olmaları bu şartların en başında gelir. Bunun dışında adalet, bağımsızlık, tarafsızlık gibi vasıflar da kâdıların bulunması gereken vasıfların en önemlileridir. İslam hukukunda

¹ Benzer dillere sahip olan Araplar, İbraniler, Babilliler, Akkadlar gibi kavimleri kapsayan terime semitik denir. Adnan Demircan, “Sâmîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/75.

² Yusuf Altıntaş, “Yahudi Hukuku Temel Kaynaklar ve Günümüzde Uygulama”, *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları - II, Bildiriler Kitabı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 333-334.

³ Talmud bu açıdan Yahudi hukukunun temel kaynaklarından. Moshe Silberg, “Law And Morals in Jewish Jurisprudence”, *Harvard Law Review* 75/2 (December 1961), 306. Talmud'da Tevrat'ın yeterince açık olmayan hükümleri açıklanmıştır. Ekrem Buğra Ekinci, *Hukukun Serüveni* (İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2011), 199.

⁴ Altıntaş, “Yahudi Hukuku”, 337.

⁵ Salime Leyla Gürkan, “Talmud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/551.

⁶ Hanina Ben-Menahem, “Talmudic Law: A Jurisprudential Perspective”, *The Cambridge History of Judaism, Volume Four The Late Roman-Rabbanic Period*, ed. Steven t. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 892.

yargı yetkisi kural olarak devlet başkanına verilmiş, Hz. Peygamber de Medine'ye hicretinden sonra düzenlenen Medine Vesikasının kendisine verdiği yetki ile bu site devletin gayrimüslim vatandaşları olan Yahudiler ve peygamber olması dolayısıyla da Müslümanlar hakkında hüküm vermiş, yargı yetkisini bizzat kullanmıştır. İlerleyen zamanlarda devletin sınırlarının genişlemesi ile sahâbeden ilim, adalet sahibi kimseler yeni fethedilen bölgelere kâdı olarak atanmışlar, devlet başkanı olan Hz. Peygamber ve daha sonra halifeler adına yargılama yapmışlardır.

İslam hukukunda yargılama ve yargıçlar ile ilgili ilke ve kurallar başta Kur'an-ı Kerim'deki ayetler⁷ ve Hz. Peygamber'in sünneti ile açıklanmıştır. Hz. Peygamber'den sonra ise müçtehit hukukçuların içtihatları yargılama ve yargıçlık konusunda İslam hukukunda yerleşmiş olan kuralları meydana getirmiştir. Bu kurallara yeri geldiğinde detaylı bir şekilde değinilecektir.

Temel olarak bir mukayesenin yapılacağı bu çalışmanın şer'u men kablenâ⁸ boyutu da göz ardı edilmemelidir. İslam âlimleri Kur'an'ın kendinden önceki ilahi bildirimleri doğrulayan niteliğine⁹, Hz. Peygamber'in de kendinden önce gelen peygamberleri tasdik ettiğinin bildirilmesine¹⁰ dayanarak İslamiyet'i kendinden önceki hak dinlerinden tamamen bağımsız olmadığını, vahiy zincirinin bir devamı olduğunu düşünerek Eski ve Yeni Ahit incelemeleri ile mukayeseli çalışmalar yapmışlardır. Bu alandaki çalışmalar genel olarak inanç, ahlak ve ibadet alanında yapılsa da az da olsa muâmelât alanında da çalışmalar bulunmaktadır.¹¹ Bu anlamda bu makalenin de yargılama hukuku açısından bahsedilen çalışmalara örnek olabilmesi amaçlanmaktadır.

1. Yargıçlar ve Mahkemeler

Yargılama faaliyetini yapan kimselere verilen unvan olan yargıç, hukuk terimi olarak "uyuşmazlıkların çözümü için görevli devlet tarafından atanan kimse"¹² şeklinde tanımlanmıştır. Mahkeme ise sözlükte "hüküm verilen yer, yargılama yeri" anlamına gelir.¹³ İbrani hukuku ile İslam hukukunun mukayesesi yargıç ve mahkeme kavramları açısından yapılacaktır.

1.1. Yargıçlar

1.1.1. Genel Olarak

İbrani hukukunda davalarda hüküm verecek olan yargıçlar genellikle hahamlardan seçiliyordu; çünkü din temelli olan bu hukuk sisteminde Tevrat'ın hükümlerine göre hükmedebilmek için Tevrat'ı iyi bilen hahamlara ihtiyaç duyulmaktaydı.¹⁴ Bu hahamların dışında ruhban sınıfından olmayan "İhtiyarlar Heyeti" adındaki bir kurul da önemli nitelikte olmayan davaları, basit ve hafif suçların yargılmasını yapmaktaydı.¹⁵

Tevrat'a Hz. Musa'nın ağzından aktarılan bir hükme göre "Benden sonra eğer yargıçlarınız bir hüküm verirse, buradan sağa-sola sapmayacaksınız, dediklerini aynen uygulayacaksınız"¹⁶ denilmiştir. Bu hükme uymayanların cezası olarak ise "Orada Tanrınız Rabbin önünde görev yapan kâhini ya da yargıcı kim dinlemeyip saygısızlık ederse öldürülmeli"¹⁷ denilerek yargıcın hükmüne uymayanlara ölüm cezası öngörülmüştür.¹⁸ Bu kuşkusuz ağır bir ceza olmakla beraber tüm yargıçların hükmünde geçerli olup olmadığı yani küçük bir davadaki hükme uymayıp yargıca saygısızlık yapan kişiye de ölüm cezasının verilip verilmeyeceği kesin değildir.

⁷ el-Mâide 5/8, 5/49; en-Nahl 16/90; el-Ahzâb, 33/5; en-Nisâ 4/105.

⁸ Hz. Muhammed'den önceki peygamberler aracılığıyla bildirilen dini hükümlere verilen ad. İbrahim Kâfi Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/15.

⁹ el-Bakara, 2/97; el-Âl-i İmrân, 3/3; el-Mâide, 5/46; el-Fâtır, 35/31.

¹⁰ el-Bakara, 2/101; el-Âl-i İmrân, 3/81.

¹¹ Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", 39/18.

¹² Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Doruk Yayınları, 1976), 345.

¹³ Fahrettin Atar, "Mahkeme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/338.

¹⁴ İbrahim Erol Kozak, *Kadim Dönemler Genel Hukuk Tarihi* (Konya: Palet Yayınları, 2.Baskı 2015), 346.

¹⁵ Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 347.

¹⁶ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Yas.5:32.

¹⁷ Yas.17:12.

¹⁸ Burada yargıcın otoritesini zayıflatmayı amaç edinen açıklama ve fiillerin ölüm cezası ile cezalandırılması söz konusudur. Abdurrahman Savaş, "Hitit, Roma, İslam ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 262.

İslam hukukuna göre ise yargılama yapan kadının verdiği hüküm taraflar için bağlayıcıdır. Örneğin hukuk davalarında davayı kaybeden tarafın yerine getirmesi gereken yükümlülükleri getirmemesi halinde cebri icra yoluna başvurulur ve devletin yetkili organları aracılığıyla mahkeme hükmünün icrası sağlanır. Ceza davalarında da aynı şekilde ceza yargılaması sonucu olarak hakkında bir ceza verilen sanığın cezalandırılması devlet organları yani infaz memurları aracılığıyla yapılır.¹⁹ Bu davalarda kâdı tarafından verilen hükmün gereğini yerine getirmeyen tarafa haciz, hacir, hapis, seyahat kısıtlaması gibi tedbirler uygulanabilir.²⁰ Dolayısıyla İslam hukukunda da Antik Yahudi hukukunda olduğu gibi mahkemede kâdının verdiği karar kesindir. Taraflar bu karar ile bağlıdır. Ancak karardan memnun olmayan tarafların temyize başvurmaları mümkündür. İslam hukukunda da Divan-ı Mezalim veya diğer kurumlar aracılığıyla temyiz yolu benimsenmiştir.

1.1.2. Yargıçların Atanması

Tevrat'ta yargıçların atanması ile ilgili olarak Musa'nın yokluğunda kardeşi Harun'a elini uzatarak onu lider ve yargıç olarak atadığı belirtilmiştir.²¹ Burada devlet başkanı ve Büyük Yargıç olarak Musa'nın yargıç atadığı görülmektedir. En yüksek yargı mercii olan Büyük Sanhedrin, küçük yargıçları atama faaliyetini yerine getirmiştir. Bunun dışında yargıç atamaya yetkili olan bir görevli daha bulunmaktadır. Tevrat'ın bir ayetinde "Keşke Kral beni ülkeye yargıç atasa! Davası ya da sorunu olan herkes bana gelse ben de ona hakkını versem denilmiştir."²² Buradan yargıç atamaya yetkili olan kimsenin kral yani devlet başkanı olduğu görülmektedir.²³ Bir başka ayette de Yahuda Kralı Yehoşafat'ın ülkeye ve Yahuda'nın bütün surlu kentlerine yargıçlar atadığından bahsedilmektedir.²⁴ "Tanrınız Rabbin size vereceği kentlerde her oymağınız için yargıçlar atayacaksınız"²⁵ ayetinden her kente yargı yetkisine sahip yargıçların atandığı anlaşılmaktadır.

Neredeyse bütün hukuk sistemleri ile ortak olan yargıçların devlet başkanı tarafından atanması hususu İslam hukukunda da aynen benimsenmiştir. Hz. Peygamber kendisi devlet başkanı ve peygamber olduğu için fiilen bizzat yargılama yaptığı gibi²⁶ Muaz b. Cebel, Hz. Ali gibi sahabeleri de değişik bölgelere kâdı olarak atamıştır.²⁷ Bu açıdan İslam hukukunda kâdılar atamaya yetkili olan kimsenin asıl olarak devlet başkanı olduğu söylenebilir.²⁸ Daha sonra bu yetki vali ve kâdılkudâtlara²⁹ da verilmiştir.³⁰ Hz. Peygamber'in hüküm verdiği birçok olay olduğu gibi Tevrat'ta hükümdar peygamberlerden Hz. Süleyman'ın da babası Hz. Davud gibi hüküm verdiği örnekler Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir. Hadislerde rivayet edilen örneklerden birine göre bir çocuğun kendisine ait olduğunu iddia eden iki kadının davasında Hz. Süleyman çocuğun ortadan ikiye bölünerek her kadına bir parçasının verilmesine hükmetmiş, kadınlardan birisi buna razı olurken diğeri razı olmayarak çocuğun diğer kadına verilip yaşamasını istemiş,

¹⁹ Fahrettin Atar, "Kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/117.

²⁰ Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 235.

²¹ Haim Hermann Cohn, "Bet Din and Judges (In Jewish Law)", *Encyclopaedia Judaica 2nd Edition*, ed. Fred Skolnik vd. (Jerusalem: Thomson Gale Publishing, 2007), 3/514. "Rabbin buyruğu uyarınca ellerini üzerine koyarak onu görevlendirdi." Say.27:23)

²² 2Sa.15:4.

²³ Ze'ev W. Falk, "Administration of Justice", *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction* (Provo: Maxwell Institute Publications, 2001), 32; Cohn, "Bet Din and Judges", 3/514.

²⁴ 2.Ta.19:5.

²⁵ Yas.16:18.

²⁶ Kur'an'da Hz. Peygambere yargı yetkisinin verildiği "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren kitabı sana indirdik; hainlerden taraf olma!" (en-Nisa, 4/105) ve "Resulüm! Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet..." (el-Maide, 5/48-49) ayetlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber arazi sulanması (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Şirb", 6-8), hırsızlık (Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: 1409/1988), "Hudud", 15; İbn Mâce, "Hudud", 28), zina (Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: 1374-75/1955-56), "Hudud", 25) ve birçok başka konudaki davalarda da bizzat hüküm vermiştir.

²⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 768, 774.

²⁸ Bilmen bu hususu "Hâkim insanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıkları şer'i hükümlere uygun olarak çözümlmek üzere veliyyü'l-emr tarafından tayin olunan kimsedir." şeklinde açıklamıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1970), 8/204.

²⁹ Kelime anlamı olarak kadılar kadısı anlamına gelen kâdılkudât, İslam devletinin ilk dönemlerinde başşehirin kadısına verilen isim iken ve daha sonra tüm ülkedeki yargı teşkilatının en üst konumundaki kişiye verilen isimdir. Başkadı da denir. Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/77.

³⁰ Maurice Godefroy Demombynes, *Muslim Institutions*, çev. John P. Macgregor (London: George Allen Unwin Publishing, 1968), 150; Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 86.

bunun üzerine Hz. Süleyman çocuğun annesinin bu kadın olduğunu anlayarak çocuğu ona vermiştir.³¹ Aynı olay Tevrat'ta ve diğer Yahudi kaynaklarında da geçmektedir.³²

1.2. Mahkemeler

1.2.1. Genel Olarak

Antik Dönemde İbranilerde 3 tip mahkeme bulunmaktadır. Bu mahkemelerden ilki üç yargıçtan oluşan Bet Din idi. Bu mahkeme küçük davalara bakıp daha hafif nitelikte cezalara hükmederdi.³³ İkincisi Küçük Sanhedrin denilen mahkeme olup 23 yargıçtan oluşmaktaydı. Üçüncüsü ise Büyük Sanhedrin denilen Antik İsrail'in yüksek mahkemesi olup 71 yargıçtan oluşmaktaydı.³⁴

En küçük mahkeme olan Bet Din bütün şehir, kasaba gibi Yahudilerin ikamet ettiği en küçük yerleşim yerlerinde bile bulunmaktaydı. Bu açıdan bir yerde Bet Din kurulabilmesi için aranan herhangi bir asgari yerleşik insan sayısı bulunmamaktaydı.³⁵ Daha büyük şehirlerde Küçük Sanhedrinler kurulabilirdi. Bir şehirde Küçük Sanhedrin kurulabilmesi için şehirde en az 120 kişinin bulunması şartı aranmaktaydı.³⁶ Büyük metropol olan ve Büyük Tapınağın bulunduğu Kudüs'te ise Büyük Sanhedrin bulunmaktaydı. Daha sonraları Kayseri, Tiberias ve Babil ülkesinde bulunan Sura ve Pumbeditha'da da Büyük Sanhedrin kurulmuştur.³⁷

Yargıçların, Bet Din'e başkanlık edebilmeleri için yirmi beş yaşını doldurmaları gerekiyordu. Yirmi beş yaşından kırk yaşına kadar Küçük Sanhedrin denilen mahkemede görev yapabiliyorlardı. Bir yargıcın yetmiş bir yargıçtan oluşan Büyük Sanhedrin'de üye olabilmesi için en az kırk yaşında olması gerekiyordu. Tüm yargıçlar kusursuz karakterli, akıllı, bilgin, dengeli yargıya sahip, cana yakın, güler yüzlü, görevlerinin önemini geniş anlamda hisseden ve yine de tüm insanlara yaklaşabilen kişiler olmalıydı. Sadece yargıçlık yapmıyorlardı. Onun yanında marangoz, demirci, gümüşçü, terzi, kunduracı, dokumacı, parfümcü, eczacı, öğretmen, hekim gibi mesleklerde çalışıyorlardı. Bununla birlikte, yolculuk sırasında meydana gelen olaylar ve mahkeme oturumları sırasında işlerinden uzakta geçirdikleri zaman gibi mahkemeye katılma masrafları için kendilerine ödeme yapılmıştır.³⁸ Daha önce belirtildiği üzere Antik İbrani hukukunda yargıçların genel olarak hahamlardan seçilmesi usulü benimsenmesine rağmen İbrani hukuku hakkında bilgi sahibi olan başka mesleklerle mensup kimselerden de yargıç seçilmesi usulünün bulunduğu söylenebilir.

İslam hukukunda yargılama yapan mahkemelerde İslam'ın ilk devirlerinden itibaren genellikle tek hâkimli usul benimsenmiştir. Ancak bazı dönemlerde çok hâkimli mahkemelerin de oluştuğu görülmektedir. Basra kâdılığına tayin edilen Ömer b. Amir ve Sevvar b. Abdullah'ın birlikte davaları hükme bağladıkları rivayet edilmiştir.³⁹ Aynı bölgeye atanan birden fazla kâdi bulunması halinde kâdılardan birinin tek başına verdiği hüküm geçerli olmaz, ikisinin beraber hüküm vermeleri gerekir.⁴⁰

İslam hukukunda yapılan yargılama sonucunda mahkemede kâdi tarafından verilen hüküm genel olarak kesin olmakla beraber karardan memnun olmayan veya hukuka aykırı olduğunu iddia eden tarafın bir üst yargı merciine istinaf veya temyiz hakkı bulunmaktadır. Hz. Peygamber de kendi atadığı Amr b. As, Huzeyfe b. Yeman ve Hz. Ali gibi kâdılardan hükümlerini temyiz mercii

³¹ Buhârî, "Enbiya", 40; Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/59.

³² 1.Kr. 3:16-28. Bu olayda tüm İsrail Tanrı'nın Hz. Süleyman'ın adil hüküm verirken yanında olduğunu benimsemiştir. Mayer Sulzberger, "The Ancient Law of Homicide: II", *The Jewish Quarterly Review* 5/3 (1915), 297.

³³ Cohn, "Bet Din and Judges", 513. Bu cezalar hafif kırbaç cezaları ve düşük para cezalarıydı. Samuel Hirshberg, "Jurisprudence Among the Ancient Jews", *Marquette Law Review* 11/3 (Aralık 1926), 26.

³⁴ Hirshberg, "Jurisprudence Among the Ancient Jews", 25; İkinci, *Hukukun Serüveni*, 211.

³⁵ David Henshke, "The Number of Judges in Ancient Israel", *The Jewish Law Annual* 17 (2007), 48.

³⁶ Henshke, "The Number of Judges in Ancient Israel", 32, 48. Nenemiah ise bu sayıyı 230 olarak vermektedir. Henshke, "The Number of Judges in Ancient Israel", 32.

³⁷ Hirshberg, "Jurisprudence Among the Ancient Jews", 25-26.

³⁸ Hirshberg, "Jurisprudence Among the Ancient Jews", 25.

³⁹ Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, 75-76.

⁴⁰ Şeyh Bedreddin, *Camiu'l-Fusulayn (Yargılama Usulüne Dair)*, ed. Hacı Yunus Apaydın. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 47.

olarak karara bağlamıştır.⁴¹ Temyiz yargılamasında yeniden yargılama yapılmaz, sadece verilen kararın hukuka uygun olup olmadığı denetlenir.⁴²

Kâdı mahkemeleri dışında İslam hukukunda Mezalim mahkemeleri, askeri yargı (kaadı'l-asker mahkemesi), ayrıca şurta ve muhtesiplerin de mahkemeleri yani yargılama faaliyeti yaptıkları görülmektedir. Pozitif hukukumuzdaki Danıştay, Yargıtay gibi görevleri bulunan mezalim mahkemesi devlet başkanı veya onun yetkili kıldığı kimselerin yargılama yaptığı üst düzey kimselerin yargılamasının yapıldığı, önemli davalara bakılan veya ilk derece kâdı mahkemelerinde verilen kararının temyiz yargılamasının yapıldığı mahkemedir.⁴³ Beledi, mali, iktisadi, ticari nitelikte bazı davalara bakmakla görevli olan muhtesiplerin de kâdı dışında yargı yetkileri ve kendi mahkemeleri bulunmaktadır. Muhtesipler mahkemelerinde bahsedilen nitelikteki davaları hükme bağlamaktaydılar.⁴⁴ Ceza davaları ile ilgili sınırlı olmak üzere İslam devletindeki şurtanın da bazı dönemlerde yargı yetkisi ve mahkemesi bulunmaktaydı.⁴⁵ Bunun dışında kaadı'l askerler orduda bulunan askerlerin savaş sırasında yahut asker sıfatıyla işledikleri suçları yargılamasını yapıyorlar ve hatta askerlerin kendi aralarındaki hukuk davalarını da hükme bağlıyorlardı. Bu kimselere ordu kâdısı da denilebilmekle beraber kaadı'l asker mahkemeleri kâdı mahkemesinden farklıdır.⁴⁶

İslam hukukunda kâdı olarak atanabilmek için belirli bir yaş şartı aranmaz. Örneğin Hz. Ali kendisini Yemen'e kâdı olarak atadığında Hz. Peygambere yaşının küçük olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber ise yine de kendisini kâdı olarak atamıştır. Attab b. Esid de Hz. Peygamber tarafından Mekke'ye kâdı olarak atandığında rivayetlere göre on sekiz veya yirmi üç yaşındaydı.⁴⁷ Hz. Ömer de Suriye'ye atadığı kâdının yaşının küçük olması dolayısıyla halktan şikâyet alınca atadığı kâdıyı sınava tabi tutmuş, yeterli olduğunu görünce görevinde bırakmıştır.⁴⁸

1.2.2. Yargılama Usulü

Tevrat'ta bir davanın mahkemeye getirilebilmesi ve yargıç tarafından dinlenebilmesi için en az iki tanığın bulunması esası getirilmiştir.⁴⁹ "Herhangi bir suç ya da günah konusunda birini suçlu çıkarmak için bir tanık yetmez. Her sorun iki ya da üç tanığın tanıklığıyla açıklığa kavuşturulacaktır."⁵⁰ Tanıklarda aranan bu sayı dışında doğuştan sağır ve dilsiz olanlar, akıl hastaları ve çocuklar mahkemede tanık olarak dinlenemezler. Bazı konularda kadınların tanıklığı akıl kıtlığı gibi bir gerekçeden ziyade tanıklık yaparken duygusal davranma ihtimallerine binaen kabul edilmemiştir.⁵¹ Dolayısıyla mahkemede tarafların ortaya koyduğu delillerin en önemlisinin tanık olduğu anlaşılmalıdır. Davada tarafların iddialarını ispatlayacakları tanıkları bulunmazsa yemin deliline de başvurulabilir.⁵² Diğer deliller konusunda ise yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Antik Yahudi hukukuna göre yargıcın verdiği bir beraat kararı asla geri alınamaz. Mahkûmiyet kararı ise her zaman tersine çevrilebilir. Yargıçların yargılama sırasındaki kendi aralarındaki müzakereleri halka açık bir şekilde yapıyordu. Yargıçlar kendi görüşlerini açıklarken en kідemsiz üyeden başlanır; çünkü onun görüşünü diğer kідemli üyelerin görüşüne göre değiştirebilme ihtimali bulunmaktadır. Ondan sonra diğer üyeler görüşlerini verirler ve oy çokluğu ile hüküm verilir.⁵³

⁴¹ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 8/473; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 154.

⁴² Berki, *İslamda Kaza, Hüküm, Hâkimlik ve Tevabii*, 60.

⁴³ Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 8/477-478; Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 167-174.

⁴⁴ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 174. Ölçü-tartı, alışveriş, alacak-borç ve işçi işveren ilişkileri ile ilgili davaları muhtesipler hükme bağlamaktaydı. Zuhayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 8/482; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 176.

⁴⁵ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 179-181.

⁴⁶ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 182.

⁴⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 16/67.

⁴⁸ Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku-I* (Ankara: Örnek Matbaası, 1955), 37; Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 138.

⁴⁹ Sulzberger, "The Ancient Law of Homicide: II", 340; Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 298.

⁵⁰ Yas.19:15.

⁵¹ Altıntaş, "Yahudi Hukuku", 344. Örneğin kadınların alacak-verecek davalarında tanıklıkları geçerli iken boşanma davalarında ise geçersizdir. Altıntaş, "Yahudi Hukuku", 344-345.

⁵² Ekinci, *Hukukun Serüveni*, 211; Kozak, *Genel Hukuk Tarihi*, 298.

⁵³ Hirshberg, "Jurisprudence Among the Ancient Jews", 29.

İslam hukuku açısından baktığımızda da mahkemede tarafların kâdı önünde ileri sürdüğü delillerin en önemli ve en çok başvurulması tanıklıktır. Tanık delili dışında yemin, ikrar, yazılı belge, keşif, bilirkişi ve karineler de kâdılarının kabul ettikleri deliller arasındadır.⁵⁴ İslam hukukunda kadınların tanıklığı konusu özellikle son dönemlerde oldukça tartışma konusu olmuştur. Ancak klasik görüşe göre kadınların tanıklığı genel anlamda ceza davalarında kabul edilmezken hukuk davalarında ise bir erkeğin tanıklığı iki erkeğin tanıklığı yerine geçer. Bazı istisnalar dışında davalarda genel olarak iki erkek veya bir erkek ve iki kadının tanıklığı aranır. Zina davasında ise dört erkeğin tanıklığı aranır.⁵⁵

İslam hukukunda kâdı mahkemesinin verdiği hükmün genel anlamda kesin olduğu; ancak bu hükme yönelik temyiz yoluna taraflar tarafından başvurulabileceğinden bahsetmiştik. Hüküm veren kâdı, verdiği hükmün Kur'an, Sünnet gibi İslam hukukunun asli kaynaklarına aykırı olduğunu fark ederse verdiği hükümden dönüp tekrar farklı bir hüküm verebilir. Bu durumda verdiği ilk hüküm geçerliliğini kaybederken son hüküm geçerli hale gelir.⁵⁶ Ancak kâdının içtihat ederek verdiği hükmü bir başka kâdı geçersiz hale getiremez; çünkü içtihadın içtihadı nakzedemeyeceği İslam yargılama hukukunda yerleşik kuraldır.⁵⁷

İslam yargılama hukukunun temel ilkelerinden bahsedecek olursak bu ilkelerden ilki masumiyet karinesidir. Bu karineye göre ispat edilmediği sürece kişinin suçsuzluğu ve borçsuzluğu esastır.⁵⁸ Bir diğer ilke ise yargılamanın hızlı, çabuk yapılmasıdır. İslam yargılama hukukunda genellikle ilk duruşmada karar verildiğini görürüz. Yargılama hızlı bir şekilde sonuçlandırılır. Bir diğer ilke yargılama usulünde kâdılarının taraflar arasındaki eşitlik ve tarafsızlığa azami ölçüde dikkat etmeleridir. Yargılama usulünde duruşmaların aleni ve halka açık yapılması da esas bir kuraldır. Kâdılarının bağımsızlığını sağlamak da yargılama usulünün temel amaçlarından biridir.⁵⁹

2. Yargıçlarda Aranılan Vasıflar

Gerek Antik İbrani hukukunda gerekse İslam hukukunda yargıç olabilmek için belirli bazı vasıflar aranmış, bu vasıflara sahip olmayan kimselerin yargıçlık yapamayacağı belirtilmiştir. Yargıç olarak atanmada ve yargıçlık faaliyetini sürdürürken kişilerde bu vasıflar aranır. Yargıç iken bu vasıflara sahip olmasına rağmen sonradan bu vasıfları kaybeden kimselerin ise yargıçlıktan azledilmeleri gerekir. Yargıçlarda aranılan vasıflar oldukça fazla olmasına rağmen bu çalışmada genel olarak adalet, tarafsızlık, eğitim ve yeterlilik başlıkları altında toplanmıştır.

2.1. Adalet

Tevrat'ta Kralın yargıç atadığı kimselere "Yaptıklarınıza dikkat edin. Çünkü insan adına değil, yargı verirken sizinle olan Rab adına yargılayacaksınız."⁶⁰ Bir diğer ayette "Onun için Rab'den korkun, dikkatle yargılayın; çünkü Tanrımız Rab, kimsenin haksızlık yapmasına kimseyi kayırmasına, rüşvet almasına göz yummaz."⁶¹ denilmiştir. Yargıç yargılama yaparken taraflara karşı sabır, hoşgörü, alçakgönüllülük ve saygı göstermelidir.⁶² Yargıç hiçbir etki veya baskı altında kalmaksızın (ki bunlar maddi yani rüşvet şeklinde ortaya çıkabilir) yargılama faaliyetini yürütmelidir. Yargıç hükmü geciktirmemeli, diğer taraftan ise hüküm vermeden önce tekrar tekrar düşünmeli ve olası hataların önüne geçmelidir.⁶³

⁵⁴ Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/140.

⁵⁵ bk. "Aranızdan adalet sahibi iki kişiyi de tanık tutun." (el-Talak 65/2). "Kadınlarınızdan zina edenlere, bunu ispat edecek aranızdan dört şahit getirin." (en-Nisa 4/15). Melikşah Aydın, *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık* (İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2021), 88-93. İslam hukukunda tanık delili ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda Şahitlik*, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2005.

⁵⁶ Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz de bu şekilde verdikleri hükümlerden geri dönmüşlerdir. Bekir Bektaş, *İslam Yargılama Hukukunda Hâkim* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 83.

⁵⁷ "İçtihad ile içtihad nakz olunmaz." Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md.16.

⁵⁸ "Berâet-i zimmet asıldır." Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 19.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Çeliker, *İslam Hukukunda Yargı Bağımsızlığı* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005), 300-323; Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, 31-33; Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Yayınları, 2014), 146-190.

⁶⁰ 2.Ta.19:6. Babil Talmudu, Sanhedrin 6b'de ise Tanrı'nın yargıçlara "Ne yaptığınıza dikkat edin; çünkü insanlar adına değil Tanrı adına yargılama yapıyorsunuz" dediği belirtilmiştir. Ben-Menahem, "Talmudic Law", 895.

⁶¹ 2.Ta.19:7.

⁶² Cohn, "Bet Din and Judges", 515.

⁶³ Cohn, "Bet Din and Judges", 515.

Tevrat'ın “Yerli yabancı herkes için tek bir yasanız olacak”⁶⁴ ayeti 13.yüzyıl Tevrat müfessirleri Bahya ben Asher ibn Halawa (ö.1340) tarafından insanlar arasındaki farklılıklara rağmen kanunun bunlara eşit bir şekilde uygulanması ve dolayısıyla bağımsız ve tarafsız bir mahkemenin elzem olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁵

İslam hukukunda ise adaletle hükmetme ile ilgili bir ayette “Hiç şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermeyi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”⁶⁶ buyrulmuş, bir başka ayette Hz. Davud’a yönelik olarak “İnsanlar arasında adaletle hükmet...”⁶⁷ denilmiştir. Bir diğer ayette ise “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayın, ...Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”⁶⁸ denilerek hüküm verirken adaleti önemine dikkat çekilmiştir. Bir hadiste “Adaletle hüküm verenler Allah'ın huzurunda nurdan minberler üzerinde Rahman'ın sağ tarafında olacaklardır. Onlar ki verecekleri her hükümde yakınlarına ve velisi oldukları kimselere bile adil olup doğrudan ayrılmazlar.”⁶⁹ denilerek hüküm vermede adil olmak ve insanlara eşit davranmak teşvik edilmiştir. Bu açıdan adalet, İslam hukukunda kâdılarda aranan vasıfların en temel olanıdır. Kâdıların adil bir şekilde hüküm verebilmeleri için kendilerinde aranan bazı şartlar dışında yargılama yaparken de bazı durum ve olumsuzluklardan kendilerini korumaları ve adil bir hüküm verememe ihtimalini doğuracak hallerden kaçınmaları emredilmiştir. Öyle ki kâdılarının sinirlilik, açlık, uykusuzluk, üzüntü, hastalık gibi durumlarda hüküm vermemeleri emredilmiştir.⁷⁰ Örneğin bir hadise göre Hz. Ebubekir'in Sicistan'da kâdılık yapan Ubeydullah'a “Sinirli iken hüküm verme; çünkü ben Allah'ın elçisinden “Hiçbir kimse öfkeli iken hüküm vermesin” dediğini işittim”⁷¹ demiştir.

Kâdılarının taraflara adil ve eşit davranması ile alakalı olarak; kâdıya taraflarla konuşma, bakma hususunda eşit davranması gerektiği, taraflardan birine gizli bir söz söyleyemeyeceği, işaret yapamayacağı, taraflardan sadece birine gülemeyeceği veya şakalaşamayacağı, birini davet edemeyeceği, diğer tarafın anlayamayacağı bir dille konuşamayacağı, sadece bir taraf ile özel görüşme yapamayacağı velhasıl her türlü konuda taraflar arasında tam ve kesin bir eşitlik sağlaması emredilmiştir.⁷² Emevi halifesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), zamanındaki Medine valisine şöyle emretmiştir:

“Seni evinde tarafları kabul edip icra-ı kaza etmekten men ettim. İnsanlar arasında duruşma salonunda eşit muamele et. Hiç kimseyi diğerine tercih etme. Hiçbir zaman için bu ehl-i beyttir diye özel ve farklı bir muamele yapma. Çünkü bugün için ehl-i beyt ile diğer şahıslar kanun ve adliye önünde eşit haklara sahiptir.”⁷³

Osmanlı devrinin meşhur Şeyhülislam Ebussuud Efendi de bir fetvasında “iki hasım hâkime mürâfaa olduklarında, ehad-ı hasmeyn oturduktaki, hâkim ehad-ı hasmeynden Zeyd’e “kalk hasmın Amr ile beraber dur” diye kaldırmaya kadir olur mu? el-Cevap: Olur. Amr'ı Zeyd'le beraber oturtucak dahi şer'le tesviye-i hasmeyn olunur.”⁷⁴ diyerek bu hususu belirtmiştir.

Kur'an'da, “Aranızda mallarınızı haksızlıkla yemeyin, bildiğiniz halde günaha girerek insanların mallarından bir kısmını yemek için onu kamu görevlilerine aktarmayın”⁷⁵ denilerek rüşvet almak ve vermek yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de “Bir hükmü vermek veya elde etmek için rüşvet verene de alana da Allah lanet etsin”⁷⁶ diyerek rüşvet alanı ve vereni lanetlemiş, bu fiili çok büyük bir günah olarak açıklamıştır.

⁶⁴ Lev.24:22.

⁶⁵ National Council of Jewish Women (NCJW), “Traditional Jewish Texts on Judges and Judiciary”, (Erişim 30.11.2021.)

⁶⁶ en-Nisa 4/58.

⁶⁷ es-Sad 38/26.

⁶⁸ en-Nisa 4/135.

⁶⁹ Müslim, “İmare”, 18; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Fârûk Hamâde (Beyrut: 1407/1987) “*Adabu'l-Kudat*”, 1.

⁷⁰ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri* (Ankara: Adalet Yayınları, 2016), 190, 122.

⁷¹ Buhârî, “Ahkâm”, 13; Müslim, “Akdiye”, 16.

⁷² Serahsî, *Mebcut*, 16/66; Abdullah b. Mahmûd Mevsîfî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2013), 2/105-106; Bilmen, *Kamus*, 8/220; Aslan, *Yargılama Etiği*, 169.

⁷³ Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, 84.

⁷⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1983), 134.

⁷⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 29 Aralık 2021), el-Bakara 2/188.

⁷⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: 1356/1937), “*Ahkâm*”, 9; Ebû Dâvûd, “*Akdiye*”, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî (Riyad 1403/1983), “*Ahkâm*”, 2.

2.2. Tarafsızlık

17.yüzyıldaki Tevrat müfessirlerinden Shlomo Ephraim Luntschitz “Yargıçlar taraflı davranmamalıdır, kendilerini o göreve atayanlara bile” diyerek yargıçların tarafsızlığından bahsetmiş ve bunu gerekli görmüştür.⁷⁷ Tevrat ve Talmud’daki hükümlere göre bir yargıç tarafların arasında ayrımcılık yapmamalı ve her iki tarafa da eşit davranmalıdır.⁷⁸ “Yargılarken haksızlık yapmayacaksın, yoksula ayrıcalık göstermeyecek güçlüyü kayırmayacaksın. Komşunu adaletle yargılayacaksın.”⁷⁹ “Onlar halkı gerçek adaletle yargılayacaklar”, “Yargılarken haksızlık yapmayacak kimseyi kayırmayacaksınız. Rüşvet almayacaksınız.”⁸⁰ “Yargılarken kimseyi kayırmayın; küçüğe de büyüğe de aynı gözle bakın. Hiç kimseden korkmayın”⁸¹. Belirtile bu ayetlerin hepsinde yargıçların taraflar arasında tarafsızlığı sağlaması emredilmiştir.

Tarafsızlık, İslam yargılama hukukunda da kâdılarda aranan şartlardandır.⁸² “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayın, ...Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.”⁸³ ayeti kâdılarının tarafsızlık vasıfları ile ilgilidir. Bir hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden öncekileri helak eden şey şudur: İçlerinden şerefli birisi hırsızlık yaptı mı onu terkedip (ceza vermezlerdi). Aralarında kimsesiz zayıf birisi hırsızlık yapınca derhal ona had tatbik ederlerdi. Allah'a yemin olsun! Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapmış olsa mutlaka onun da elini keserdim.”⁸⁴ Kâdılarının yargılama esnasında tarafsız olmaları ile ilgili bir örnek Hz. Ömer devrinde yaşanmıştır. Bir gün Hz. Ömer Hz. Ali ile otururken bir adam gelip Hz. Ali'den davacı oldu. Bunun üzerine Hz. Ömer “Ya Ebu Hasan kalk da hasmının yanına otur” diyerek tarafları karşısında ve yan yana olacak şekilde oturup davayı gördü ve hükmünü verdi. Ancak Hz. Ali'nin yüz ifadesindeki hoşnutsuzluğu gören Hz. Ömer bunun sebebini sorunca Hz. Ali, “Çünkü bana davacının yanında künyemle (Ebu Hasan) hitap ettin.” dedi. Şunu belirtmek gerekir o devirde bir insana künyesi ile hitap etmek bir iltifat göstergesiydi. Bu uyarı üzerine hitap açısından bile taraflar arasında eşit davranmakla yükümlü olan kâdi Hz. Ömer, Hz. Ali'ye teşekkür etmiştir.⁸⁵ Bir başka örneğe göre ise Hanefi mezhebinin meşhur imamı ve Abbasiler devrinde kâdılık (baş kâdi) yapmış olan Ebu Yusuf ölüm döşeginde iken “Ya Rabbi, biliyorsun ki ben kâdılık yaparken hasımlar arasında adaleti bir hadise dışında terk etmedim.” diyerek af diliyordu. O hadise nedir diye sorulduğunda ise: “ Bir defasında bir Hristiyan, Halifeden davacı olmuştu. Yargılama esnasında halife oturmaktaydı, kendisine diğer davacı gibi ayağa kalkmasını söyleyemedim; ancak davacı Hristiyan'ı olabildiğince halifeye yaklaştırmaya çalıştıysam da tam olarak bir eşitlik oluşmadı.” demiştir.⁸⁶ İşte bu örnekler İslam hukukunda kâdılık yapan kimseden yargılama esnasında taraflara hitap ve oturma düzeninde bile tam olarak eşit davranmak ve tarafgirlik görüntüsü vermemek için ne kadar dikkat etmesinin istendiğini göstermektedir.⁸⁷ Bu açıdan İslam yargılama hukukunun pozitif hukukta bile dikkat edilmeyen birtakım önemli noktalara dikkat çektiği görülmektedir.

2.3. Eğitim ve Yeterlilik

Maimonides⁸⁸ bir yargıçta bulunması gereken nitelikleri şu şekilde açıklamıştır: Bir yargıç mantıklı, akıllı, hukuki ve diğer konularda bilgi sahibi olmalıdır. Diğer konulardan kasıt aritmetik, tıp, astronomi, astroloji, büyücülerin usulleri, putperestliğin saçmalıkları gibi konulardır. Yargıcın bu bilgilere sahip olarak hüküm verirken adil ve mantıklı bir hüküm vermesi amaçlanmıştır.

⁷⁷ NCJW, “Traditional Jewish Texts on Judges and Judiciary”.

⁷⁸ Cohn, “Bet Din and Judges”, 515.

⁷⁹ Lev.19:15.

⁸⁰ Yas.16:18-19.

⁸¹ Yas.1:17.

⁸² Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, 90; Aslan, *Yargılama Etiği*, 171.

⁸³ en-Nisâ, 4/135.

⁸⁴ Buhârî, “Hudud”, 12; Müslim, “Hudud”, 8.

⁸⁵ Ali Himmet Berki, *İslamda Kaza Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962), 28.

⁸⁶ Serahsî, *Mebcut*, 16/61.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, çev. Pehlül Düzenli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 119-124; Aslan, *Yargılama Etiği*, 170.

⁸⁸ Batılıların Maimonides olarak adlandırdığı, Yahudi âlimlerinin en önemlilerinden, hatta bir görüşe göre en büyük Yahudi filozofu olan bu kimse İslam coğrafyasında İbn Meymûn olarak bilinir. Mustafa Çağrırcı, “İbn Meymûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/194.

Bir yargıç çok yaşlı olmamalı, hadım veya çocuksuz bir adam olmamalıdır ve zihinsel olarak saf olması gerektiği gibi bedensel kusurlardan da arınmış olmalı, aynı zamanda uzun boylu ve heybetli bir görünüme sahip olmalıdır ve tercümana ihtiyaç duymamak için birçok dile hakim olmalıdır. Yargıcın yedi temel vasfı; hikmet, alçakgönüllülük, Tanrı korkusu, parayı küçümseme, hakikat sevgisi, insan sevgisi ve itibardır. Bir yargıç iyi bir göze sahip olmalı, alçakgönüllü bir ruha sahip olmalı, arkadaş canlısı olmalı ve insanlarla kibarca konuşmalıdır. Kendine karşı çok katı olmalı ve şehvetli dürtülerini yenmelidir. Mazlumları zalimin nefretinden ve zulmünden kurtaracak cesur bir kalbe sahip olmalı, yanlışlık ve haksızlıktan uzak durmalıdır. Kumar ve şans oyunları oynayan, faizle para veren bir kimse yargıç olarak atanamaz.⁸⁹ Davanın tarafları işe akrabalığı veya dostluğu bulunan (yani onu seven veya nefret eden) bir yargıç o davaya bakmaktan kaçınmalıdır.⁹⁰

Babil Talmudu'na göre önyargılı veya hazırlıksız (yani yeterli eğitimi ve bilgisi olmayan) birini yargıç olarak atamak o kadar kötü kabul edilmiştir ki bu durum Yahudi geleneğindeki en büyük günahlardan sayılmıştır.⁹¹ Yargıçlar hukuk kurallarına göre hüküm vermeseler bile kuralları bilmelidirler. Konu ile ilgili bir makale yazan Hanina Ben-Menahem bu konuda şöyle bir yorum yapmıştır: “Bu açıdan Talmud'a göre yargılamanın görünümü bir ağacın altında kendisini sınırlayan hiçbir şey olmaksızın hüküm veren kâdı'dan farklıdır.”⁹² Bu yorum maalesef İslam hukukunu ve kâdılarının atanması için gereken eğitim ve yeterlilik seviyesini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Öyle ki bir hadiste “Kendi görüşleri ile hüküm verenlerden uzak durun. Hadisleri ezberlemek onları aciz bırakmış, onlara soru sorulunca bilgisizce fetva vermişlerdir. Onlar hem kendilerini sapıtmış, hem de başkalarını saptırmışlardır.”⁹³ denilmiştir.

Kâdılarının yeterli hukuk bilgisine sahip olmaları şartı İslam yargılama hukukundaki temel kurallardandır.⁹⁴ Hz. Peygamber'in Muaz hadisi buna en güzel örnektir. Yemen'e kâdı olarak atadığı Muaz b. Cebel'e Hz. Peygamber: “Ne ile hükmedeceksin” diye sormuş, “Allah'ın kitabı (Kur'an-ı Kerim) ile” cevabını alınca, “Peki onda hüküm bulamazsan” diye sormuş bunun üzerine Muaz “Rasulullah'ın sünneti ile” cevabını vermiş, “Onda da bulamazsan” sorusuna ise “O zaman kendi reyimle içtihad ederim” cevabını vermiştir.⁹⁵ Bu cevaplara Hz. Peygamber sevinmiş ve Muaz b. Cebel'in kâdılık yapabilecek yeterli eğitim ve bilgiye sahip olduğu anlaşılmıştır. Bir başka hadiste şöyle buyrulmuştur: “Kâdılar üç kısımdır. Bir kısmı cennette, iki kısmı ise ateştedir. Hakkı bilip onunla hükmeden kâdılar cennettedir. Hakkı bildiği halde, yani hukuku bilip, uyumsuzluğu hangi kurala göre çözebileceğini kavrayıp; fakat buna rağmen onunla hüküm vermeyen kâdılar ateştedir. İnsanlar arasında bilgisizce hüküm veren kâdılar ise yine ateştedir.”⁹⁶ Burada hakkı bilmekten kasıt, önüne gelen dava hakkında hukuk bilgisi olan, uyumsuzluğu hangi hukuk kuralına göre çözebileceğini anlamış olan kâdıdır.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de de hâkimde bulunması gereken vasıflar “Hâkim, hakîm, fehîm, müstakîm ve emîn, mekîn, metîn olmalıdır.”⁹⁷ denilerek hüküm altına alınmıştır.

3. Yargıcın Hüküm Verme Sorumluluğu

Yargıçların verdikleri hatalı kararlardan dolayı ortaya çıkan sorumlulukları hususunda Antik İbrani hukukunda Kudüs Talmudu ve Babil Talmudu arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Yargıcın istemeden hatalı bir hüküm vermesi durumunda ne tür bir sorumluluğu bulunduğu ve bu sorumluluktan kaçınmak için yargıcın hüküm vermektan imtina edip edemeyeceği hususu burada temel tartışma konusudur.

Kudüs Talmudu ve İsrail yaklaşımına göre bir yargıç yargılama esnasında iyi niyetli olarak bir hata yapsa bile dini olarak sorumludur ve günah işlemiş olmaktadır. Bu durum yargıçların ilahi sorumluluktan korkmalarından dolayı önlerine gelen zor davalarda hüküm vermektan çekinmelerine sebep olur. Dolayısıyla verecekleri hüküm sebebiyle ilahi azapla tehdit olunan yargıçlar

⁸⁹ *Babil Talmudu* (Erişim 05 Şubat 2022), Sanhedrin.3a:2.

⁹⁰ Cohn, “Bet Din and Judges”, 515.

⁹¹ Avodah Zara.52a:14.

⁹² Ben-Menahem, “Talmudic Law: A Jurisprudential Perspective”, 897.

⁹³ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/146; Serahsî, *Mebstut*, 16/109.

⁹⁴ Atar, *Adliye Teşkilatı*, 106. Kadılık yapmak için gereken eğitim ve yeterliliğe sahip olmayan bir kimse kadı olarak atanırsa ve yargılama yaparken hukuk bilgisine dayanmadan hüküm verirse verdiği bu hüküm adil olsa bile bu kimse günah işlemiş olur. Aslan, *Yargılama Etiği*, 23.

⁹⁵ Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11.

⁹⁶ İbn Mâce, “Ahkâm”, 2-3; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 1-3.

⁹⁷ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 1792.

hüküm vermekten kaçınırlar. Haliyle yargıçlar, önlerine gelen uyuşmazlıkları hüküm vererek sonlandırma yerine tarafların arasını bulma, arabuluculuk yapma yöntemlerine yani hüküm verme dışındaki alternatif uyuşmazlık çözme yöntemlerine sıkça başvurmuşlardır.⁹⁸

Hem Tannaitik dönemde (MS 40-220) hem de Amoraik dönemde (MS 220-500) Tevrat'ta belirtilen şekilde adaleti bozacak bir karar verme korkusu, İsraili yargıçları yargılama yaparken etkileyen baskın bir faktördü. Dolayısıyla yargıçlar kendi hükümlerinin adil olduğundan kesin olarak emin değillerse hüküm vermekten kaçınıyorlardı.⁹⁹

İsrail diyarında “karar verme korkusu” o kadar güçlüydü ki, bilgiler hata yapma olasılığını önlemek için yargı heyetini çoğaltmak gibi karmaşık yöntemler geliştirdiler. Mishnah Sanhedrin, 3:6'da bir yargıcın bir karara varamadığında “nasıl hükmedileceğini bilmiyorum” demesi gerektiğini öğütler.¹⁰⁰ Bunu söylese, prosedüre göre bir karara varmak mümkün olana kadar heyete daha fazla yargıç eklenmesi gerekir. Bu işe yaramazsa, “bilmiyorum” demek yargıcın meşru bir eylemidir çünkü yargısından kesinlikle emin olmalıdır ve herhangi bir şüphesi varsa karar vermemesine izin verilir. Bu nedenle İsrail diyarında Tannaim'in, adaleti saptırmaktan korktuğu için Tevrat Yasasına göre hüküm vermekten kaçındığı gözlenmektedir.¹⁰¹

Amora R. Hanina'nın oğlu R. Hamma, hatalı bir yargıcın teolojik önemini farklı bir şekilde açıklar: “Kutsal Olan dedi ki: Kötü yargıçlar birinden hakkı alıp diğerine haksız olarak veriyorlar ki bu durumda beni hakkı asil sahibine geri vermem konusunda sıkıntıya düşürüyorlar.”¹⁰² Yani böyle bir durumda yargıç hatalı bir hüküm verdiğinde Tanrı'yı fazladan işler yapma yükü altına sokmuş olur. Hakkı sahibine geri verme konusunda Tanrı, ekstra olarak uğraşmış olur. Böyle bir hata ise Tanrı'nın gazabını ortaya çıkarır.

Joshua b. Levi ise “Bir mahkemede on yargıç otursa bile hatalı bir hüküm verilmesi halinde bundan doğacak sorumluluk (ceza zinciri) her birinin boynundadır, böylece her biri hatalı hükmün sorumluluğunu taşır.”¹⁰³ demiştir. Buraya kadar aktarılan görüşler Kudüs Talmudu ve İsrail ülkesindeki bilgelerin görüşüdür.

Babil ülkesindeki durum ve görüş ise İsrail görüşüne göre farklılık göstermektedir. Babilli bilgelere göre “ceza korkusu”, yargıcın karar vermesinde önemli bir yapıcı rol oynar; çünkü ağır sorumluluğunun bilincinde olan yargıç doğru bir karara vardığından emin olmak için davanın gerçeklerini tam olarak araştıracaktır. Babilli bilgiler, yargıcı yanlış olabileceği ihtimalinden dolayı karar vermekten kaçınmaya teşvik etmek yerine Tanrı'nın yargıca doğru hüküm vermesi için muazzam bir güç verdiğini söylemişlerdir. Çünkü Tanrı, doğru hüküm veren yargıcın yaratma eyleminde kendi ortağı olduğunu anlamıştır.¹⁰⁴ Bir diğer ifadeyle İsraili hukukçular önlerine gelen davada yargıcın hüküm verebileceği hukuk normu bulunmazsa hüküm vermekten kaçınması gerektiğini, Babilli hukukçular ise yargıcın önüne gelen davaya bakmaktan kaçınmayacağını dolayısıyla kendi görüşüne göre hüküm vermesi gerektiğini savunmuşlardır.

Bu görüşü destekleyen Lonilli Yonatan, şöyle demiştir: “Kendisine açık olana göre hüküm verdiği için, yasayı kasten çarpıtmadığı için yargıç cezalandırılmaz ve kendisinden başka tarafların uyuşmazlığını çözebilmeyi hak eden kimse olmadığı için mükâfat alır.”¹⁰⁵

Mahkemeye veya yargıca başvuran davacının iddiası haksız olmasına rağmen kendi lehine deliller varsa yani ortada haksız bir iddia olması durumunda yargıç ne yapacaktır? Bir iddianın hileli (din merume) olduğunu bilen bir yargıcın, “Madem tanıklar ifade verdiğine göre ben karar vereceğim ve suç zinciri yani bundan doğacak sorumluluk tanıkların boynuna dolanacak” dememesi gerekir. Çünkü denilir ki: “Yanlı suçlamadan uzak durun”¹⁰⁶ Kudüs Talmudu, yargıcın standart prosedür çerçevesinde sahtekarlıkla (hakkı olmayanı almaya çalışan birinin açtığı ve deliller de onun lehine olan dava ile) yüzleşmemesi gerektiğini ima eder. Bu

⁹⁸ Yuval Sinai, “The Religious Perspective Of The Judge's Role In Talmudic Law”, *Journal of Law and Religion* 25/2 (2009-2010), 358.

⁹⁹ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 361.

¹⁰⁰ *Mishnah* (Erişim 05 Şubat 2022), Sanhedrin.3:6.

¹⁰¹ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 363.

¹⁰² *Babil Talmudu*. Sanhedrin.7a:17-18.

¹⁰³ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 364.

¹⁰⁴ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 365.

¹⁰⁵ Sanhedrin.6b:14.

¹⁰⁶ Shevu'ot. 30b:13.

durumda yargıç ya herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınmalı, hüküm vermemeli ya da davacıların kabul edebileceği bir uzlaşma bulmaya çalışmalıdır.¹⁰⁷

İsrail Ülkesinde, her iki görüşün de farklı pratik sonuçları vardır. İlk İsraili bilgelerin yargı sorumluluğunu üstlenme konusundaki isteksizliği, öncelikle hem Tannaitik hem de Amoraik dönemler boyunca yargıcın yanlış bir yargıda bulunduğu için ilahi cezaya karşı duyduğu dini korku olan “karar verme korkusu” üzerine kuruludur. Bu isteksizlik, zaman zaman yargısal pasifliğe yol açmıştır. Buna karşılık Babilli bilgiler “karar verme korkusunun” dini boyutunu kabul ederken, aynı zamanda yargıcın ilahi olarak kendisine verilen yetkisini doğru kararlar vermek için kullanması konusundaki dini sorumluluğunu da vurgulamışlardır. Babil görüşü yargıçların adaletin bozulmasını önlemek için dünyanın Yaraticısının temsilcileri olarak rollerini kabul eder.¹⁰⁸

Erken İsrail dönemindeki Kudüs Talmudu'nun Sanhedrin bölümünde, yargıcın hüküm verme faaliyeti adil bir hüküm sonucunu doğurmayacaksa bu tür bir yargılama faaliyetine itiraz edilmiştir. İsraili bilgiler, normal bir yargılama faaliyetinden kaçınmayı veya uzlaşmaya başvurmayı tavsiye etmişlerdir. Bu durum, Babil Talmudu'nda yer alan ve hileli bir iddianın yargılamanın yapılmasından yargıcın kaçınmasını tavsiye eden Shevu'ot bölümündeki bir öğreti ile tutarlıdır. Sonraki dönemlerde daha aktif olan Babil görüşü ise R. Papa'nın Babil Talmudu'nun paralel pasajındaki kararında ifade edildiği gibi, böylesi bir sahte dava ile karşı karşıya kalan yargıcın gücünü ve sorumluluğunu vurgulayarak, tanıkların titiz bir incelemesinin yapılarak adaletin ortaya çıkarılabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir. Tanıkları ve diğer delilleri dikkatlice inceleyen yargıç bu sahtekârlığın ortaya çıkmasına yardımcı olabilir, böylece adil bir karar verebilir.¹⁰⁹

İslam hukukunda da kâdıların yürüttüğü yargılama faaliyeti dolayısıyla sorumluluğu bulunmaktadır. Kâdılar bu sorumluluğun bilincinde oldukları için yargılama faaliyetini yürütürken çok dikkatli olmuşlar ve hata yapmaktan, adil olmayan bir hüküm vermekten kaçınmışlardır. Hadiste “İnsanlar arasında hükmetmek üzere kim yargı görevini üstlenirse bıçaksız olarak boğazlanmış olur.”¹¹⁰ denilerek yargı görevinin sorumluluğunun önem ve ağırlığına dikkat çekilmiştir. Bir örnekte Hz. Ömer, halifeliği devrinde Hz. Ebubekir'in yanına girmiş ve kendisine selam vermiştir. Hz. Ebubekir ise bu selamı almamıştır. Halifenin kendisine dargın olduğu için selamını almadığını düşünen Hz. Ömer oradan çıkınca durumu sahabeden Abdurrahman b. Avf'a anlatmış, o da durumu Hz. Ebubekir'e bildirmiştir. Hz. Ebubekir ise “Ömer geldiğinde iki kişinin yargılmasını yapıyordum, Yüce Allah mahşerde beni o kişilerden ve onların sözünden sorumlu tutacağı için dikkatimi o kadar onların üzerine vermiştim ki Ömer'in selamını almayı unutmuşum.” diyerek yargılamanın önemine ve kâdılarının sorumluluğuna dikkat çekmiştir.¹¹¹ Bu nedenlerle İslam tarihi kendilerine teklif edilen kâdılık görevini kabul etmeyen, bu görevden kaçınan âlimlerin örnekleri ile doludur.¹¹² Ancak kâdılık yapabilmek için gerekli eğitim ve yeterliliğe sahip olmasına rağmen kâdılık görevini kabul etmeyen kişiler, kendilerinden başka o bölgede kâdılık yapmaya ehil kimsenin bulunmaması halinde dinen sorumludurlar ve günaha girmiş olurlar.¹¹³

Kâdılarının hüküm verirken önlerine gelen delillere göre hüküm vermeleri İslam hukukunda benimsenmiştir. Bu durumda kâdi, verdiği hükümden dolayı sorumlu değildir ve Kudüs Talmudu'ndaki hükmün aksine hüküm vermekten kaçınmaz. Deliller neyi gerektiriyorsa ona göre hüküm verir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisteki hüküm şu şekildedir: “Ben ancak bir beşerim. Siz benim önümde davallaşıyorsunuz. Belki biriniz delilini diğerinden daha iyi ifade eder ve ben de işittiklerime göre hükmederim. Kardeşinin hakkından kimin lehine bir şey hükmedersem, onu almasın. Zira ben onun lehine ancak ateşten bir parça hükmetmiş olurum.”¹¹⁴ Bu hadise göre böyle bir durumdaki dini sorumluluk kâdi değil lehine hüküm verilen tarafa yüklenmiş olmaktadır.¹¹⁵

¹⁰⁷ Kudüs Talmudu Erişim (05 Şubat 2022), Sanhedrin.4:1:1; Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 370.

¹⁰⁸ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 376.

¹⁰⁹ Sinai, “The Judge's Role In Talmudic Law”, 376.

¹¹⁰ İbn Mâce, “Ahkâm”, 1; Tirmizî, “Ahkâm”, 1; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 1.

¹¹¹ Berki, *İslamda Kaza Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii*, 17.

¹¹² Mısır fethedildiği zaman Amr b. As, Ka'b b. Yassâr'ı kadı olarak tayin etmek istemiş, cahiliye devrinde hakemlik yaptığı için yargılamanın sorumluluğunu bilen Ka'b bu görevi reddetmiştir. Ebu Kılabe Abdullah b. Zeyd de kendisine kadılık görevinin teklif edileceğini duyunca bulunduğu Basra'dan kaçıp Şam'da ikamet etmeye başlamış ve “Kadı denizde yüzen bir kimseye benzer, bir kimse denizde kaç gün yüzebilir” diyerek bu görevden kaçınmıştır. Atar, *Adliye Teşkilatı*, 101. Fukahadan Mekhûl ise “Eğer yargılama görevi ile öldürülmek arasında tercih yapmam söylenirse ölümü seçerim” demiştir. Bilmen, *Kamus*, 8/212.

¹¹³ Mevsilî, *İhtiyar*, 2/102; Bilmen, *Kamus*, 8/216; Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 8/240.

¹¹⁴ Buhârî “Şehadet”, 27, “Ahkâm”, 20; Müslim, “Akdiye”, 3; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 7.

¹¹⁵ Talip Türcan, “İslam Hukukunda Uhrevi Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 171.

İslam yargılama hukukunda, yargılama yapan kâdının kasten haksız ve adil olmayan bir hüküm vermesi halinde gerek hukuki ve gerekse cezai sorumluluğunun bulunduğu benimsenmiştir.¹¹⁶ Kasıt olmaksızın hata ile haksız ve adil olmayan bir hüküm veren kâdı ise sorumsuzdur.¹¹⁷

Kâdı önüne gelen davada uygulanacak hukuk normu bakımından Kur'an ve Sünnet'te bir hüküm bulunmaması durumunda İbrani hukukunun aksine "bilmiyorum" diyerek tarafların uyuşmazlığını çözümsüzlüğe sürükleyemez. Daha önce belirtilen Muaz hadisine göre bu durumda kâdı, içtihat ederek önüne gelen davayı hükme bağlamalıdır.¹¹⁸ Konu ile ilgili bir hadiste "Hâkim, hüküm verirken içtihatla bulunur, sonra bu içtihadında isabet ederse ona iki sevap vardır. Fakat içtihatla bulunur ve hata ederse ona bir sevap vardır."¹¹⁹ denilerek kâdı içtihat etmesi için teşvik edilmiştir. Burada kâdının içtihat etmesindeki amacın önüne gelen hukuki uyuşmazlığı adil bir şekilde hükme bağlamak olmasına da dikkat edilmelidir.

Sonuç

Antik İbrani hukuk sistemi ile İslam yargılama hukukunun yargıçlık mesleği ve yargılama sistemi özelinde karşılaştırıldığı bu çalışmanın amacı her ikisi de vahiy kökenli olan bu hukuk sistemlerinin benzer ve farklılıklarının ortaya çıkarılarak bu konudaki ileride yapılacak olası çalışmalara fikir verebilmektir. Antik İbrani hukukunun temel kaynağı ve Yahudilerin ilahi kitabı olan Tevrat'taki hükümlerden başka yargıçlık ve yargılama ile ilgili temel esaslara Babil ve Kudüs Talmud'larında rastlanmaktadır. Genel olarak birbirleriyle ortak paydada buluşan bu iki Talmud'un ayrıştıkları bir nokta yargıçların hüküm verme sorumluluğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Yargıcın önüne gelen uyuşmazlıkta haksız olduğu bilinen fakat ispatlanamayan bir iddianın söz konusu olması halinde veya yargıcın önüne gelen davada uygulanacak bir hukuk normu bulamaması ihtimallerinde Kudüs Talmudu yargıcın hüküm vermektan imtina ederek yargılama dışındaki alternatif uyuşmazlık çözüm metodlarına başvurmasını öğütlerken Babil Talmudu ise bu konuda yargıcın cesur davranarak bildiği gibi hüküm vermesi ve hüküm vermektan kaçınmamasını öğütlemektedir. Talmudlar arasındaki bu fark Babil ülkesinde ve İsrail'de Yahudi hukukuna göre hüküm veren yargıçlar arasında uygulama farklarına sebep olmuştur. Bunun dışında genel olarak İslam yargılama hukukuna benzeyen hükümler Antik İbrani ve Yahudi hukukunda bulunmaktadır. Yargıçlarda aranan vasıflardan, yargıcın dava sırasında uyması gereken usul ve esaslar bu anlamda her iki hukuk sisteminde de benzeşmektedir. İslam yargılama hukuku ile Antik Yahudi hukukunun ayrıştığı bir nokta ise heyet usulü yargılama konusudur. Yargıçların sorumluluğu konusunda oldukça katı olan İbrani hukuku yargıçtan sorumluluğun azaltılması adına heyet usulü yargılamayı benimsemiş, mahkemelere göre değişen sayılarda yedi, yirmi üç, yetmiş bir yargıçtan müteşekkil heyetler oluşturmuştur. İslam hukukunda ise genel olarak tek yargıçlı mahkemeler bulunmakla beraber heyet şeklinde mahkeme oluşturulmasında fıkhen bir engel bulunmamaktadır.

Antik İbrani hukuku ile İslam hukukunun yargıçlık ve yargılama hukuku açısından mukayese edildiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlardan bu iki hukuk sisteminin belirtilen konulardaki ayrışan ve benzeyen noktalarını tek tek ele almak daha faydalı olacaktır.

Antik İbrani hukuku ile İslam hukukunun makalede ele alınan konulardaki benzeyen noktaları:

Yargıç olarak atanacak olan kimselerin hüküm verebilmek için yeterli bilgi seviyesine sahip olması aranır. Bu açıdan ilahi hükümlere vukufiyet, davada yargıcın hüküm vereceği kuralı bilmesine imkân tanır.

Yargıç olarak atanacak olan kimsenin adil, bağımsız ve tarafsız olması şarttır. Bu şart hem yargıç olarak atanmada hem de yargıç olduktan sonra yargılama faaliyetini sürdürürken aranır. Diğer bir ifadeyle yargıçların yargılama faaliyetini yaparken adil, bağımsız ve tarafsız olmaları gerekir. Rüşvet alarak hüküm veren yargıçlara ilahi ve dünyevi cezalar öngörülmüştür.

Yargıcın yargılama faaliyetini sürdürürken davaya esas alacağı delillerden en çok başvurulanı tanıklık ve yemindir. Bunun dışında diğer deliller de kabul edilmiştir. Tanıklık delilinde ise kadınların tanıklığı her iki hukuk sisteminde de belirli davalarda kabul edilirken belirli davalarda kabul edilmez. Çocukların tanıklığı da kabul edilmez.

¹¹⁶ Bilmen, *Kamus*, 8/247; Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/69; Aslan, *Yargılama Etiği*, 25; Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 139.

¹¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 16/79; Koşum, *Yargı Hataları*, 138. Bu tür davalarda lehine haksız hüküm verilen kimsenin tazmin yükümlülüğü bulunmaktadır. Muhammed Emîn ibn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, çev. Mehmet Savaş vd. (İstanbul: Şamil Yayınları, 1985), 12/305.

¹¹⁸ Mevsilî, *İhtiyar*, 2/98

¹¹⁹ Buhârî, "İ'tisam", 21; Müslim, "Akdiye", 15.

Yargıç atamaya yetkili olan kurum her iki hukuk sistemi de ilk ortaya çıktığında peygamberler iken daha sonra devlet başkanları bu yetkiye sahip olmuşlar ve yargıçları atamışlardır.

Her iki hukuk sisteminde de yargıcın yargılama faaliyeti sonunda verdiği hükümler bağlayıcıdır. Bu hükme uymayan tarafları devletin zorlama yetkisi vardır.

Antik İbrani hukuku ile İslam hukukunun makalede ele alınan konulardaki ayrışan noktaları:

Antik İbrani hukukunda mahkemelerde toplu yargıç usulü benimsenmiştir. Derecelerine göre üç, yirmi üç ve yetmiş bir yargıçtan oluşan mahkemeler bulunmaktadır. İslam hukukunda ise genel olarak tek yargıçlı usul bulunmaktadır. Ancak aynı mahkemeye birden fazla hâkimin atanıp birlikte veya konu bakımından ayrışarak hüküm vermeleri de İslam hukukunda geçerli sayılmıştır. İslam tarihinde bunun örneklerinin çok az olduğunu da belirtmek gerekir.

Antik İbrani hukukunda en küçük mahkemeye yargıç olarak atanabilmek için yirmi beş yaşını, en üst derecedeki mahkemeye atabilmek için ise kırk yaşını doldurmuş olmak gerekiyorken İslam hukukunda ise böyle bir şart bulunmamaktadır. Ancak kâdılarının belirli bir eğitim ve bilgi seviyesine gelmeleri aranmaktadır.

Antik İbrani hukuku ile İslam hukukunun ayrıştığı bir diğer nokta ise hâkimin hüküm verme sorumluluğu ve zorunluluğu açısından. Antik İbrani hukukunda Kudüs Talmudu'nu esas alan İsraili hukukçular, yargıcın önüne gelen davada uygulayacağı bir hukuk normunun bulunmaması durumunda, yani Tevrat veya Talmud'da konu ile ilgili hüküm bulunmaması halinde yargıcın hüküm vermemesi gerektiğini, davayı başka bir alternatif uyuşmazlık çözüm yoluyla çözmesi gerektiğini belirtirken Babil Talmudu'nu esas alan Babilli hukukçular ise yargıcın önüne gelen davada uygulanacak bir norm bulunmasa bile kendi bilgisi ile yargıcın uyuşmazlığı hükme bağlaması gerektiğini ifade ederler. İslam hukukuna göre ise hâkim önüne gelen davada Kur'an ve Sünnette bir hüküm bulunmaması halinde içtihat ederek uyuşmazlığı hükme bağlamalıdır. Bu açıdan İslam hukuku ile Kudüs Talmudu'nu esas alan İsrail hukuku farklı hükümler ihtiva etmektedir. Diğer açıdan İslam hukuku ile Babil Talmudu'nu esas alan Babil hukukunun benzer kurallara sahip olduğu söylenebilir.

Antik İbrani hukuku ile İslam hukukunun yargılama hukuku alanındaki bazı konularda mukayesesinin yapıldığı bu çalışma, giriş kısmında da bahsedildiği üzere şer'u men kablênâ boyutu ile de değerlendirilebilir. Yargıçlık mesleği ve mahkemeler açısından her iki hukuk sisteminin de benzeyen ve ayrışan noktalarının olduğu ortaya çıkmaktadır. Benzeyen noktalarda İslam hukukunun İbrani hukukundan iktibaslar yaptığı düşüncesi bizi bazı gerçeklerden uzaklaştırabilir. Öyle ki İslam, kendinden önceki ilahi dinlerdeki tahrif edilmemiş hükümleri doğrulayan, Hz. Peygamber de kendinden önceki peygamberleri tasdik eden bir konumdadır. Benzerlikler açısından ilahi dinlerin aynı kaynaktan doğmaları ve geniş anlamda İslam'ın hepsini kapsadığı düşünülerek çıkarımlar yapılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Altıntaş, Yusuf. “Yahudi Hukuku Temel Kaynaklar ve Günümüzde Uygulama”. *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları – II Bildiriler Kitabı*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 333-352.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Yayınları, 2014.
- Atar, Fahrettin. *İslam Adliye Teşkilatı*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Atar, Fahrettin. “Kâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Atar, Fahrettin. “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/113-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Atar, Fahrettin. “Mahkeme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/338-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Melikşah. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Nitelikleri*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.
- Aydın, Melikşah. *Klasik Dönem Osmanlı Yargılama Hukukunda Tanıklık*. İstanbul: Oniki Levha Yayıncılık, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. “Delil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/137-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ben-Menahem, Hanina. “Talmudic Law: A Jurisprudential Perspective”. *The Cambridge History of Judaism, Volume Four The Late Roman-Rabbanic Period*. ed. Steven t. Katz. 877-898. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinden İslam Hukuku-I*. Ankara: Örnek Matbaası, 1955.
- Berki, Ali Himmet. *İslamda Kaza Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.
- Bektaş, Bekir. *İslam Yargılama Hukukunda Hâkim*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1970.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Cohn, Haim Hermann. “Bet Din and Judges(In Jewish Law)”. *Encyclopaedia Judaica 2nd Edition*. ed. Fred Skolnik vd. 3/513-515. Jerusalem: Thomson Gale Publishing, 2007.
- Çağrı, Mustafa. “İbn Meymûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/194. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çeliker, Hüseyin. *İslam Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*. İstanbul: Hacegân Akademi Kitaplığı, 2005.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demircan, Adnan. “Sâmîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demombynes, Maurice Gaudet. *Muslim Institutions*. Translated by. John P. Macgregor. London: George Allen&Unwin Ltd, 1968.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Şer'u Men Kablenâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: 1409/1988.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Hukukun Serüveni*. İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2011.
- Falk, Ze'ev W., “Administration of Justice”. *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction*. 32-42. Provo: Maxwell Institute Publications, 2001.
- Gürkan, Salime Leyla. “Talmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/550-552. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. “Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Henshke David. “The Number of Judges in Ancient Israel”. *The Jewish Law Annual* 17 (2007), 27-61.
- Hirshberg Samuel. “Jurisprudence Among the Ancient Jews”. *Marquette Law Review* 11/3 (1926), 25-31.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. çev. Mehmet Savaş vd. İstanbul: Şamil Yayınları, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, nşr. M. Mustafâ el-A'zamî. Riyad: 1403/1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-Muvakkîn*. çev. Pehlül Düzenli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- Kozak, İbrahim Erol. *Kadım Dönemler Genel Hukuk Tarihi*. Konya: Palet Yayınları, 2.Baskı, 2015.
- Kur'an Yolu*. Erişim 29 Aralık 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtar*. çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2013.
- Müslim Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: 1374-75/1955-56.
- NCJW, National Council of Jewish Women. "Traditional Jewish Texts on Judges and Judiciary". Erişim 30 Kasım 2021. www.ncjw.org
- Nesâî, Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. nşr. Fârûk Hamâde. Beyrut: 1407/1987.
- Özen, Şükrü. "Kâdilkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/77-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Savaş, Abdurrahman. "Hitit, Roma, İslam ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 243-274.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebcut*. ed. Mustafa Cevat Akşit, İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- Silberg, Moshe. "Law And Morals in Jewish Jurisprudence". *Harvard Law Review*. 75/2 (1961), 306-331.
- Sinai, Yuval. "The Religious Perspective Of The Judge's Role In Talmudic Law". *Journal of Law and Religion*. 25/2 (2009-2010), 357-377.
- Sulzberger, Mayer. "The Ancient Law of Homicide: II", *The Jewish Quarterly Review*. 5/3 (1915), 289-344.
- Şeyh Bedreddin, *Camiu'l-Fusuleyn (Yargılama Usulüne Dair)*. ed. Hacı Yunus Apaydın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Talmud*. Erişim 05 Şubat 2022. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1356/1937.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda Uhrevi Sorumluluk Bakımından Yargı Kararlarının Geçerliliği Sorunu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 163-180.
- Zuhayli, Vehbe. *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.