

E-ISSN: 2757-8399

# KOCATEPE

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*



Cilt / Volume: 5

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

e-ISSN: 2757-8399

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

**Cilt / Volume: 5**

**Sayı / Issue: 1**

**Haziran / June 2022**

## Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 5 Sayı: 1 (Haziran 2022)

### Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Dergisi

### Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

**KAPSAM:** Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat  
Araştırmaları

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

**YAYIN DİLİ:** Türkçe, İngilizce, Arapça

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

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

### Yönetim Yeri ve Adresi

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

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

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

## Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 5 Issue: 1 (June 2022)

### Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of  
Islamic Sciences

### Formerly Published Year

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

Former e-Issn: 2667-4785

**SCOPE:** Social and Human Sciences/Theology  
Studies

**PERIOD:** Biannually (June and December)

**L. PUBLICATION:** Turkish, English, Arabic

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

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

### Executive Office

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

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

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

### Dizinleme Bilgileri/Indexing

#### Tr Dizin

Turkish National Database

Indexing Start: 2020



#### Index Copernicus International Journal Master List

Indexing Start: 2019



#### ERIH PLUS

European Reference Index For The Humanities And Social Sciences

Indexing Start: 2021



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

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2022)

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

[kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)

**Yayıncı / Publisher**

Afyon Kocatepe Üniversitesi  
Afyon Kocatepe University  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

**Afyon Kocatepe Üniversitesi Adına İmtiyaz Sahibi /  
Owner on Behalf of the Afyon Kocatepe University**

**Prof. Dr. Mustafa Güler**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[mguler@aku.edu.tr](mailto:mguler@aku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

**Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[munirkaya16@gmail.com](mailto:munirkaya16@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

**Editör / Editor in Chief**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[acakmak1634@gmail.com](mailto:acakmak1634@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

**Editör Yardımcısı / Editor Assistan**

**Dr. Mustafa Yasin Akbaş**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[yakbas@gmail.com](mailto:yakbas@gmail.com)

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

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

**Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[etas@aku.edu.tr](mailto:etas@aku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

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

**Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[kyesilkaya34@gmail.com](mailto:kyesilkaya34@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6789-9327>

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

**Doç. Dr. Üyesi Ercan Şen**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[ercansen@aku.edu.tr](mailto:ercansen@aku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

**Alan Editörü (İstatistik) / Field Editor (Statistic)**

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[fcakmak@aku.edu.tr](mailto:fcakmak@aku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

**Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors**

**Öğr. Gör. Ahmet Ensar Kahraman**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[ahmetensar06417@gmail.com](mailto:ahmetensar06417@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6133-2509>

**Arş. Gör. Muhammed Emin Görgün**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[muhamedemingorgun@gmail.com](mailto:muhamedemingorgun@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

**İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**

**Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[nesrin.bagci@yahoo.com](mailto:nesrin.bagci@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2443-9806>

**Arş. Gör. Rumeysa Bektaş**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[rrumeysabektas@gmail.com](mailto:rrumeysabektas@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7683-7729>

**Ön Kontrol Editörleri / Editors of Pre-Control**

**Arş. Gör. Alaaddin Göçer**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[alaaddingocer4242@gmail.com](mailto:alaaddingocer4242@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8018-7623>

**Arş. Gör. Hasan Çetin**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[hsncetin@yahoo.com](mailto:hsncetin@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8841-1810>

**Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[mehmethguler43@gmail.com](mailto:mehmethguler43@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9228-9563>

**Arş. Gör. Mehmet Ünler**

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE

[mehmetunlerr@gmail.com](mailto:mehmetunlerr@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3870-3839>

## Yayın Kurulu / Editorial Board

### Prof. Dr. İrfan Görkas

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

### Prof. Dr. Semih Ceyhan

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

### Prof. Dr. Walid A. Saleh

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

### Doç. Dr. Mebrure Doğan

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

### Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş

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

### Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences  
Afyonkarahisar/TÜRKİYE, eminuz83@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

### Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Kurt

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

### Dr. Öğr. Üyesi Faik Akçaoğlu

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

### Dr. Öğr. Üyesi Faruk Emrah Oruç

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

### Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

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

### Dr. Hüseyin Uçan

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

### Dr. Öğr. Üyesi Kenan Özçelik

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

## Danışma Kurulu / Advisory Board

### Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

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

### Prof. Dr. Adem Apak

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

### Prof. Dr. Celaleddin Çelik

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

### Prof. Dr. Fikret Karapınar

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

### Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

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

### Prof. Dr. Hüseyin Günday

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

### Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

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

### Prof. Dr. Mehmet Karakaş

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

### Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

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

### Prof. Dr. Recai Doğan

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

### Prof. Dr. Remzi Kaya

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

### Prof. Dr. Vecdi Akyüz

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

### Prof. Dr. Yaşar Aydın

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

### Prof. Dr. Ali Öztürk

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

## Kocatepe İslami İlimler Dergisi

### Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2022)

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

kiid@aku.edu.tr

#### Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, ulusal hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş veya gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 9.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 9.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun

#### The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national, peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, and Arabic Language and Literature; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 9.000 words (excluding Turkish and English abstracts, bibliography, and appendix). Articles exceeding 9,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish abstract

görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Makalelerin Türkçe başlık, öz (500-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (500-600 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir. Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındadır. Bu tarihlerden sonra gelen başvurular kabul edilmeyecektir.

#### **Atıf ve Referans Sistemi**

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır.

#### **İntihal Tespit Politikası**

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

#### **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

#### **Çıkar Çatışmaları**

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanmış yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

#### **Telif Hakkı**

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

(500-600 words), key words in Turkish (at least 5 terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system. One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue. Applications received after these dates will not be accepted.

#### **Citation and Reference System**

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

#### **Plagiarism Detection Policy**

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

#### **Processing and Printing Charge**

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

#### **Conflict of Interest**

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

#### **Copyright**

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

## Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

### 1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca iThenticate yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular "Ön Değerlendirme Formu"na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

### 2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdikleri çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

## Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

### 1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the iThenticate software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

### 2. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.



Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, yazardan gelen düzeltilmiş metni tekrar görmek istemesi durumunda inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

### **3. Yayın Süreci**

#### **a. Çıkar Çatışması Beyanı**

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. Makale Yazım Şablonu) Bu işlemler için yazara, en fazla 5 gün süre tanınır.

#### **b. Dil Kontrolü**

Hakem sürecinden geçen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

#### **c. Yayın Kurulu İncelemesi**

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

#### **d. Dizgi ve Mizanpaj**

Yayın kurulunun yayımlanabilir kararını verdiği çalışmalar dizgi ve mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

#### **e. Son Okuma**

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergide yayımlanır.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

### **3. Publication Process**

#### **a. Extended Abstract and Conflict of Interest Declaration**

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. (see Article Writing Template) The author has maximum 5 days for these processes.

#### **b. Language Control**

The articles completing the process of peer are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

#### **c. Editorial Board Decisions**

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

#### **d. Typesetting and Layout**

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for typesetting and layout.

#### **e. Last Reading**

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

## Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2022)

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

kiid@aku.edu.tr

### İçindekiler / Contents

- 11 | **Editörden / From The Editor**  
**Abdullah ÇAKMAK**

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 12-31 | **Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma**  
*An Empirical Research on the Relationship Between Moral Maturity and Peace in Sufis*  
**Eyyüp KAYACI - Muammer CENGİL**
- 32-46 | **Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlû't-tedâvül Kavramı**  
*The Concept of Majal al-Tadawul (Pragmatic Field) in the Thought of Taha Abd al-Rahman*  
**Muhammet ATEŞ**
- 47-66 | **Bireylerin Kendilerine ve "Öteki"lere Karşı Merhamet Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi**  
*An Analysis on Individuals' Compassion Level Towards Themselves and "Others" in Terms of Their Religious Orientation*  
**Zeynep ÖZCAN**
- 67-92 | **Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği**  
*A Sociological Research on Family Perception of Young People Identifying Themselves as Religious: The Sample of Afyonkarahisar Province*  
**Zeynep DİLEKLİ - Ahmet Ayhan KOYUNCU**
- 93-112 | **Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**  
*Khallal's 'Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal' and Its Place in Islamic Thought*  
**İsa KOÇ**
- 113-135 | **Ebü Bekir el-Hallâl'in Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinde Mezheplere Yönelik Eleştirileri ve Muhtelif Konulardaki Kanaatleri**  
*Abu Bakr al-Khallal's Criticisms Against Islamic Mahdabs in His Book "Kitâbu's-Sunna" and His Opinions on Various Issues*  
**Mehmet Hilmi GÜLER**

- 136-157 **Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin Câmiu'l-Esrâr Adlı Eserinde Tevhidin Özellikleri ve İşlevleri**  
*The Characteristics and Functions of Tawhid Ahmad Shams al-Din Marmarawi's Work Jami al-Asrar*  
**Mahmut ULU**
- 158-181 **Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-Mesâbîh Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu**  
*Qutb al-Din al-Izniqî (d. 821/1418) and the Hadith Commentary Method in his Work Entitled Talfiqât al-Masâbîh*  
**Mustafa Yasin AKBAŞ**
- 182-203 **İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri**  
*The Evidence Value of Âhâd Hadîth According to Islamic Scholars*  
**Arif ALKAN**
- 204-230 **Arap Dilinde Fâili "Şahıs Olmayan" Fiiller -Kur'ân-ı Kerîm Örneği-**  
*Impersonal Verbs in Arabic Language -The Quranic Examples-*  
**Fadime KAVAK**

## **Kocatepe İslami İlimler Dergisi**

*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2022)

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

[kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)

### **Editörden / From The Editor**

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin beşinci cilt birinci sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. 2018 yılında kurulan Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 22.02.2021 tarihinden itibaren Kocatepe İslami İlimler Dergisi ismiyle yayın hayatına devam etmektedir.

Nitelikli yayınlara yer vermek suretiyle ilim dünyasına katkıda bulunmayı hedefleyen dergimizde kaliteli bir yayın süreci sürdürülmektedir. Tarandığı indeks sayısı günden güne artan dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz. Kocatepe İslami İlimler Dergisi TR Dizin (2020 yılından itibaren), Index Copernicus International Journal Master List (2019 yılından itibaren) ve Erih Plus (2021 yılından itibaren) tarafından taranmaktadır. Uluslararası indekslere başvurularımız devam etmektedir.

Beşinci cilt birinci sayı için dergiye ulaşan çalışmalardan ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini başarıyla geçen 10 araştırma makalesi okuyucularla buluşmaktadır.

Bu sayının yayınlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımız Aralık 2022 tarihinde yayımlanacak olup, makale son kabul tarihi 1 Ekim 2022 olarak belirlenmiştir.

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKMAK

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

[acakmak1634@gmail.com](mailto:acakmak1634@gmail.com)

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 12-31

**Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine**  
**Ampirik Bir Araştırma**

*An Empirical Research on the Relationship Between Moral  
Maturity and Peace in Sufis*

**Eyyüp KAYACI**

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Müdürlüğü, Ölçme Değerlendirme Merkezi  
PhD., Teacher, Directorate of National Education, Assessment and Evaluation Center  
Çorum, Türkiye

✉ eyyupkayaci@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5687-1441

**Muammer CENGİL**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi  
Prof. Dr., Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies, Psychology of  
Religion

Çorum, Türkiye

✉ muammercengil@gmail.com  orcid.org/0000-0002-5449-5251

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atf/Cite as:** Kayacı, Eyyüp - Cengil, Muammer. "Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 12-31. <https://doi.org/10.52637/kiid.1082864>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Eyyüp KAYACI – Muammer CENGİL | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

### Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma\*

#### Öz

Araştırmanın amacı sosyo-psikolojik yöntemlerden faydalanarak betimsel bir yaklaşım ile sufilerin ahlaki olgunluk ve huzur düzeylerini etkileyen faktörleri incelemek ve ahlaki olgunluk ile huzur arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Araştırmanın örneklemini 23 yaş ve üzeri Çorum, Kırıkkale, Ankara ve İstanbul illerinde yaşayan 5 yıl ve üzeri süredir tasavvufi yaşantı içerisinde olan bireylerden amaçlı ölçüt örnekleme yöntemiyle belirlenen 740 erkekten oluşmaktadır. Batı’da ve ülkemizde hayat memnuniyetlerini ifade için kullanılan psikolojik iyi oluş ve mutluluk üzerine çeşitli çalışmalar yapıldığı fakat huzur ve sufilerin yaşantısı konusunda çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu nedenle araştırma ülkemizde gerçekleştirilen uygulamalı çalışmalara huzur kavramı ve tasavvufi yaşantı konusunda katkı sunacaktır. Ahlaki olgunluk ve huzuru sufilerden oluşan katılımcılar üzerinde inceleyerek bu konudaki bilgi birikimine katkılar sunmak araştırmanın hedefleri arasındadır. Demografik özellikleri tespit etmek amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu ile birlikte katılımcıların ahlaki olgunlukları ile huzur düzeylerini belirlemek için Şengün ve Kaya’nın geliştirdiği “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” ve Demirci’nin geliştirdiği “Huzur Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmada 66 maddelik Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin “Cronbach Alfa Güvenirlilik Katsayısı” .87 ve 8 maddelik Huzur Ölçeğinin “Cronbach Alfa Güvenirlilik Katsayısı” da .73 olarak tespit edilmiştir. Ulaşılan veriler SPSS 25.0 istatistik programına aktarılarak analizler yapılmıştır. Araştırma sonunda katılımcıların ahlaki olgunluk seviyelerinin yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca, sufi grup içerisinde bulunma süreleri ve ahlaki olgunluk seviyeleri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu bulgulanmıştır. Bulgular, katılımcıların kendilerini grup üyesi görme düzeyi arttıkça, ahlaki olgunluk düzeylerinin de arttığına işaret etmektedir. Örneklemin tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapmaları ve ahlaki olgunlukları arasında anlamlı bir farklılık bulgulanmıştır. Tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapan grubun ahlaki olgunluk düzeyinin ritüellerini yapmayan grubun ahlaki olgunluk düzeyinden yüksek olduğu belirlenmiştir. Örneklemin ortanın üzerinde bir huzur düzeyine sahip olduğu görülmüştür. Örneklemin gruba giriş yılı ile huzur düzeyleri arasında da anlamlı ilişki bulgulanmıştır. Katılımcıların grupta bulunma süresi arttıkça, huzur düzeylerinin de arttığı tespit edilmiştir. Örneklemin tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yapmaları ile huzur düzeyleri arasında ileri düzeyde bir anlamlılık olduğu görülmüştür. Tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yapan grubun huzur düzeyinin ritüellerini yapmayan grubun huzur düzeyinden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Genel ahlaki olgunluk ve genel huzur arasında orta düzey pozitif yönlü ( $r=,30$ ;  $p=,00$ ) bir ilişki bulgulanmıştır. Katılımcılarda ahlaki olgunluğa ilişkin düzey arttıkça katılımcıların huzur seviyesi de artmaktadır. Ayrıca, ahlaki olgunluğun huzurdaki varyansın %9’unu açıkladığı tespit edilmiştir. Bu oran, katılımcıların huzurlarının belirleyicilerinden birisinin ahlaki olgunluk özellikleri olduğunu göstermektedir. Ahlaki olgunluk huzurun anlamlı ve önemli bir yordayıcısıdır ve ahlaki olgunluğun artması huzuru etkilemektedir. Araştırmanın bulguları temel hipotez ile alt hipotezlerin istatistiksel açıdan doğrulandığını ve ahlaki olgunluğun huzurun önemli ve anlamlı bir yordayıcısı olduğunu ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Sufi, Ahlaki Olgunluk, Mutluluk, Huzur.

\* Bu çalışma 20/07/2020 tarihinde tamamladığımız “Sufilerde Huzurlu Yaşam ve Ahlaki Olgunluk” başlıklı doktora tezi verileri esas alınarak hazırlanmıştır. Araştırma öncesinde “Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu’ndan” 03.01.2019 tarih ve 2019/33 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.

## **An Empirical Research on the Relationship Between Moral Maturity and Peace in Sufis\***

### **Abstract**

The aim of the research is to examine the factors affecting the moral maturity and peace of Sufis with a descriptive approach by using socio-psychological methods and to reveal what kind of relationship there is between moral maturity and peace. The sample of the study consists of 740 men aged 23 and over, living in the provinces of Çorum, Kırıkkale, Ankara and Istanbul, who have been living in mystical life for 5 years or more, and determined by the purposeful criterion sampling method. It is seen that there are various studies on psychological well-being and happiness, which are used to express life satisfaction in the West and in our country, but studies on peace and the life of Sufis are limited. For this reason, the research will contribute to the applied studies carried out in our country on the concept of peace and mystical life. It is among the aims of the research to contribute to the knowledge on this subject by examining the moral maturity and peace on the participants consisting of Sufis. In order to determine the demographic characteristics, the "Moral Maturity Scale" developed by Şengün and Kaya and the "Peace Scale" developed by Demirci were used together with the personal information form prepared by the researcher to determine the moral maturity and level of peace of the participants. In the study, the "Cronbach Alpha Reliability Coefficient" of the 66-item Moral Maturity Scale was determined as .87 and the "Cronbach Alpha Reliability Coefficient" of the 8-item Peace Scale was .73. The obtained data were transferred to the SPSS 25.0 statistical program and analyzed. At the end of the research, it was found that the moral maturity levels of the participants are high. In addition, it was found that there was a significant difference between the duration of being in the Sufi group and the level of moral maturity. The findings indicate that as the level of seeing themselves as a group member of the participants increases, their moral maturity level also increases. A significant difference was found between the sample's regular practice of Sufi rituals and their moral maturity. It has been determined that the moral maturity level of the group that regularly performs Sufi rituals is higher than the moral maturity level of the group that does not perform the rituals. It was observed that the sample had a peace level above the medium. A significant relationship was also found between the year of the sample's entry into the group and their level of peace. It was determined that as the duration of the participants in the group increased, their level of peace also increased. It has been observed that there is a high level of significance between the sample's regular practice of Sufi rituals and their level of peace. It has been determined that the peace level of the group that regularly performs the rituals of Sufism is higher than the level of peace of the group that does not perform the rituals. A moderate positive ( $r=.30$ ;  $p=.00$ ) relationship was found between general moral maturity and general well-being. As the level of moral maturity in participants increases, the level of peace of the participants also increases. In addition, it was determined that moral maturity explained 9% of the variance in peace. This ratio shows that one of the determinants of the well-being of the participants is the moral maturity characteristics. Moral maturity is a significant and important predictor of peace, and the increase in moral maturity affects peace. The findings of the study revealed that the main hypothesis and sub-hypotheses were confirmed statistically, and that moral maturity was an important and significant predictor of well-being.

**Keywords:** Psychology of Religion, Sufi, Moral Maturity, Happiness, Peace.

---

\* This study has been prepared based on the data of the doctoral thesis titled "Peaceful Life and Moral Maturity in Sufis", which we completed on 20/07/2020. Ethical Approval dated 03.01.2019 and decision numbered 2019/33 was obtained from the "Hitit University Non-Interventional Research Ethics Committee" prior to the research.

## GİRİŞ

Sosyal yaşantı içerisinde insanların güvene dayalı huzurlu bir hayat sürebilmeleri için ahlaki prensiplerle şekillenmiş bir yapı gerekmektedir. Geçmişten bugüne varlığını sürdüren bu ihtiyaç gelecekte de varlığını sürdürecektir. Toplumun temel dinamiklerinden olan ahlakın olmaması halinde sosyal yaşantı sağlıklı olmayacak ve insanlar bir arada mutlu ve huzurlu bir yaşantıyı sürdüremeyeceklerdir.<sup>1</sup>

Literatürde huzur ve mutluluk kavramlarının birlikte kullanıldığı görülmektedir. Ahn ve arkadaşları, mutluluk ve öznel iyi oluşun kaynağını etkileyen faktörler üzerine yaptıkları araştırmalarında ahlaki değerlerin önemini vurgulamaktadırlar.<sup>2</sup> Noddings ise mutlu bir yaşantıya sahip olan bilge insanların tüm canlıların var olma haklarına saygı duyduklarını belirtmektedir.<sup>3</sup> Maslow da kendisine sevgi dolu bir dünya yaratamayan ve kendini gerçekleştiremeyen bir insanın eşitsizlik, sömürü ve zulme karşı duramayacağını ve mutlu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Elinden gelen her şeyi yaparak dürüst olan insan mutlu insandır. Ruhsal bakımdan yoksul ama maddi olarak zengin olmanın bireyi mutlu etmeyeceğinin farkında olan mutlu bireyler, para veya başarının birinci derecede önemli olmadığını da farkındadırlar. Dünyevi zevkleri tadan ama manevi derinlikten yoksun olan insanların mutluluğun gerçek manasına ulaşmaları zordur.<sup>5</sup> Kişinin sosyal yaşama uyum sağlamasında ve saldırgan davranışlarının önüne geçilmesinde önemli bir rol üstlenen ahlak kuralları kaynağını genellikle dini referanslardan almaktadır. Referans noktası din olan ahlaki isteklerin gerçekleşmediği durumlarda ise bireyde amaçlarına ulaşamamaktan kaynaklanan kendini eksik hissetme duygusu görülebilmektedir.<sup>6</sup>

Literatürde ahlaki olgunluk ile değerler ve huzur arasındaki ilişkiye yönelik bulgular olduğu görülmektedir. Evli, ahlaki olgunluğun bir toplumda sosyal bütünleşme ile huzurun inşası için önemli bir etken olduğunu bulgulamıştır.<sup>7</sup> Hökelekli, inançlı bir kişinin fikir ve fiillerinde imanı ve ahlaki birlikte algılayarak yaşadığını ve ahlaki yaşantıya eklenen inanç boyutu ile birlikte kişinin tutumlarında kayda değer bir değişiklik ortaya çıkabildiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Kaya ve Aydın da ahlakın bireyin doğru yolu seçmesinde yol gösterdiğini ve dini yasalara göre yaşayan insanların ahlaki olgunluk kazandıklarını, ahlaki vasıflar kazanan kişilerin de toplumun huzuruna katkı sunduklarını vurgulamaktadırlar.<sup>9</sup> Ahlakı hayvansal yaşamdan insani yaşam seviyesine yükselme olarak gören Topçu'ya göre, din ve ahlak kişinin iç dünyasında derinleşerek sonsuzluğa yönelişiyle birlikte bir kurtuluş ve huzur arama yöntemidir.<sup>10</sup> Bacanlı ise, huzurlu bir yaşantı için bireylerin içinde buldukları durumu iyi tahlil etmeleri gerektiğini belirterek uygun standartlar koyarak bu standartlara ulaşmaya çalışırken erdemli bir yaşam için de çalışmaları durumunda insanların huzur

<sup>1</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997), 18.

<sup>2</sup> Namkee Ahn et.al., "The Impact of Unemployment on Individual Well-Being in the EU", *European Network of Economic Policy Research Institutes* 29 (2004), 1.

<sup>3</sup> Nel Noddings, *Eğitim ve Mutluluk*, çev. Zuhal Bilgin (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 8.

<sup>4</sup> Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 10-11.

<sup>5</sup> Ahmet İnam, "Mutsuzluk Ahlaksızlıktır Yazısı Üstüne Bir Röportaj", *ahmetinam* (Erişim 12 Kasım 2018).

<sup>6</sup> Marion Schowalter - Sebastian Murken, "Religion Und Psychische Gesundheit-Empirische Zusammenhänge Komplexer Konstrukte", *Einführung In Die Religionspsychologie*, Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.), Schöningh UTB, Pa- Derborn (2003), 154 akt. Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 73.

<sup>7</sup> Fatih Evli, *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlakı Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 76.

<sup>8</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 138-140. Ayrıca bk. Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 103.

<sup>9</sup> Mevlüt Kaya - Cüneyt Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlakı Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 19.

<sup>10</sup> Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 86.



bulacaklarına işaret etmektedir.<sup>11</sup>

Doğu toplumlarında çoğu zaman mutlulukla birlikte kullanılan huzurun mutluluk ötesi bir kavram olduğunu ifade edebiliriz. Hayat memnuniyeti için istenen huzurun bireyin ahlaki yaşantısının bir ürünü olduğu da söylenebilir. Huzur geçici bir mutluluk durumu değil daha kalıcı bir hayat memnuniyetini belirtmektedir. Kendini bilme, kendine karşı anlayışlı olarak kendinden memnun olma, değerli hissetme, şükretme, affetme, sabır ile hayatın zorluklarıyla başa çıkma ve güçlü bir benlik uyumu sufilerin yaşantısında da önemli görülmektedir. Yine diğerkâmlık, adillik, yardımseverlik ve dürüstlük gibi ahlaki değerlere verilen önemle birlikte benlik bütünlüğü sağlanan kişi daha huzurlu olabilecektir. Kişinin huzurunda en önemli etkenlerden birisi ilişkilerdir. Bireyin ailesi ve çevresiyle ilişkilerinin iyi olması, değerli hissetmesi, çevresinden sosyal destek alması, bireysel veya toplumsal bir amaçla sosyal refah için milli ve manevi değerlere uygun deneyimler yaşaması sufi yaşantıya olumlu etki edebilmektedir. Hayatın içinde, hayatı kurgulayan ve yönlendiren bir özelliğe sahip olan ahlakın bireyin zor durumlarla baş etmesi gereken durumlarda ona destek sağladığı ve huzuruna pozitif bir katkı sunduğu düşünülebilir.

Bu perspektiften araştırmanın konusu, dini ve ahlaki bir yaşamı kendine hedef edinmiş, tasavvufi yaşantı içerisinde bulunan kişilerin ahlaki olgunluk düzeylerinin huzurlarına etkisi şeklinde belirlenmiştir. Çalışmanın temel hipotezi ise “*Sufilerin ahlaki olgunluk düzeyleri huzur düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir.*” biçiminde kurulmuştur. Bu çalışmada temel hipoteze bağlı olan aşağıdaki alt hipotezler test edilecektir:

1. Tasavvufi yaşantı içerisinde bulunma süresi arttıkça ahlaki olgunluk düzeyi artmaktadır.
2. Tasavvuf ritüellerini düzenli yapan bireylerin ahlaki olgunluk düzeyi yapmayanlardan daha yüksektir.
3. Tasavvufi yaşantı içerisinde bulunma süresi arttıkça huzur düzeyi de artmaktadır.
4. Tasavvuf ritüellerini düzenli yapan bireylerin huzur düzeyi yapmayanlardan daha yüksektir.
5. Katılımcıların ahlaki olgunluk puanlarıyla huzur puanları arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır.
6. Ahlaki olgunluk huzurun anlamlı bir yordayıcısıdır. Bu durumda; ahlaki olgunluk puanları artışına paralel olarak huzur puanlarının da artacağı öngörülmektedir.

## 1. YÖNTEM

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada “*ilişkisel tarama modeli*” kullanılmıştır. İlişkisel taramada amaç, iki veya ikiden fazla değişkenin arasında birlikte bir değişimin bulunup bulunmadığını, varsa değişimin derecesini tespit etmektir. İlişkisel taramada değişkenlerin arasındaki ilişkiler; “*korelasyon türü ilişkisel tarama*” ve “*karşılaştırma türü ilişkisel tarama*” modeliyle belirlenebilmektedir.<sup>12</sup> Her iki tarama modeline de uygun olan bu çalışmada katılımcıların ahlaki olgunluk ve huzur düzeyleri arasındaki ilişki korelasyon türü tarama modeliyle incelenmiştir.

Bağımsız değişkenler olan sufi gruba giriş yılı, sufi ritüellerini düzenli yapma durumu ve ahlaki olgunluğun onların huzurlarında herhangi bir farklılaşmaya sebep olup olmadıkları ise “*karşılaştırma türü ilişkisel tarama modeli*” bağlamında incelenmiştir. Araştırma öncesinde anket formları ve ekleri ile birlikte “Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurul”una 2018-148 başvuru numarası ile izin başvurusunda bulunulmuş

<sup>11</sup> Hasan Bacanlı, “Nasıl huzurlu olunur? Benlik Açısından Huzur Modeli”, *hasanbacanlı* (Erişim 18 Aralık 2018).

<sup>12</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 77-84.

ve “Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu”ndan 03.01.2019 tarih ve 2019/33 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.

### 1.2. Evren ve Örneklem

Araştırma evreni 2018-2019 yılları itibariyle Ruhzârî grubu etkinliklerine katılan sufilerden oluşmaktadır. Araştırma örnelemi ise bu grup içerisinde İstanbul, Ankara, Çorum ve Kırıkkale illerinden “amaçlı (seçkisiz olmayan) ölçüt örnekleme” yöntemi ile seçilen 760 yetişkin erkek katılımcıdan meydana gelmektedir. Bazı özel araştırma durumunda örneklemin amaçlı seçilmesi kaçınılmazdır.<sup>13</sup> Bu nedenle araştırma evreninden, 5 yıl ve üzeri süredir grup etkinliklerine katılan, okur-yazar 760 kişi amaçlı örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırma öncesi katılımcı onayları alınarak gerekli bilgilendirmeler yapılmış, çalışma gönüllülük esas alınarak yürütülmüştür. Araştırma anketi zikir ritüellerinden sonra araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Uygulama neticesinde anketler incelenerek 740 anket değerlendirilmeye alınmış ve bu durum Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1. Amaçlı Ölçüt Örnekleme Yöntemi ile Seçilen Örneklem Tablosu

Seçenekler	N	%
1. İstanbul	200	27
2. Ankara	200	27
3. Çorum	200	27
4. Kırıkkale	140	19
<b>Toplam</b>	<b>740</b>	<b>100</b>

### 1.3. Veri Toplama Teknikleri

Çalışma verileri “anket” tekniği ile toplanmıştır. Çalışmada kullanılan anket; “Kişisel Bilgi Formu”, “Ahlaki Olgunluk Ölçeği” ve “Huzur Ölçeği” olarak üç bölümden meydana gelmektedir.

#### 1.3.1. Kişisel Bilgi Formu

“*Kişisel Bilgi Formu*”, hazırlanırken katılımcıların ahlaki olgunluk ve huzur düzeyleri ile ilişkili olduğu düşünülen, bağımsız değişken olarak hazırlanan bazı değişkenler soru haline getirilerek ankete konulmuştur. Ruhzârî grubu etkinliklerine katılan bireylerin ahlaki olgunluk ve huzur düzeyleri üzerinde etkili olabileceği düşünülerek hazırlanan ve katılımcıların grup içerisinde bulunma sürelerini, sufi ritüelleri düzenli yapıp yapmama durumlarını kapsayan sorular “*Kişisel Bilgi Formu*”nu meydana getirmiştir.

#### 1.3.2. Ahlaki Olgunluk Ölçeği

Anketin ikinci bölümünde Şengün ve Kaya’nın geliştirerek geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarını gerçekleştirdiği 5’li Likert tipi 66 soruluk Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin çalışmanın içeriğine uygun olduğu düşünülmüş ve çalışmada geçen “ahlaki olgunluk” kavramı bu ölçeğin ölçtüğü özellikler olarak incelenmiştir. Ölçek maddeleri, “*evet-her zaman, çoğu zaman, ara sıra, çok nadir ve hayır-hiçbir zaman*” biçiminde beşli likert olarak düzenlenmiştir. AOÖ’nün “4, 7, 15, 16, 17, 18, 29, 33, 37, 38, 45, 62, 65 ve 66” maddeleri olumsuz, diğerleri ise olumlu maddelerdir. Olumlu maddelerde “*evet, her zaman*” seçeneği 5 puan, “*çoğu zaman*” seçeneği 4 puan, “*ara sıra*” seçeneği 3 puan, “*çok nadir*” seçeneği 2 puan, “*hayır, hiçbir zaman*” seçeneği ise 1 puan olarak değerlendirilmektedir. Olumsuz maddeler ters yönde puanlanılmaktadır. Ölçekten en yüksek (66x5) 330, en düşükse (66x1) 66 puan alınabilmektedir. Elde edilen puanın yüksek olması ahlaki olgunluğun yüksek düzeyde olduğunu; düşük puansa düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Faktör analizinden sonra ölçeğin ilk faktör yükleri .30 ile .63 aralığında değişirken, madde analizinden sonra madde

<sup>13</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 47.

toplam puanlarının (r) .34 ve .60 aralığında değiştiği gözlenmiştir. AOO'nün güvenilirliği "test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha" güvenilirlik yöntemleriyle kontrol edilmiş ve ölçeğin "test-tekrar test güvenirlilik katsayısı" .88 olarak bulgulanmıştır. Ortaöğretimdeki 830 öğrenciye uygulanan AOO'nün "test-yarı test güvenirlilik katsayısı" .89 ve "Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı" ise .93 olarak bulgulanmıştır.<sup>14</sup> Araştırmamızda "Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı" .87 olarak tespit edilmiştir.

### 1.3.3. Huzur Ölçeği

Anketin üçüncü bölümünde örneklemin huzur düzeylerini belirlemek için İbrahim Demirci tarafından geliştirilen 5'li Likert tipi "Huzur Ölçeği" uygulanmıştır. Demirci tarafından ölçeğin geçerliği için faktör analizi yapılmış, KMO değeri .86 bulunmuş ve "Barlett Küresellik Testi" de anlamlılık göstermiştir ( $X^2=14790.300$  sd=28,  $p<.000$ ). Ölçeğin yapı geçerliğini tespit etmek amacıyla yapılan "açımlayıcı faktör analizi" neticesinde ölçek öz değerinin 3.226 olduğu, ölçeğin varyans toplamının %40.328'ini açıkladığı, tek boyutlu yapıya sahip olduğu ve 8 maddeden oluştuğu tespit edilmiştir. Ölçek maddelerinin faktörlerinin yükleri .55 ve .71 aralığında değişirken, düzeltilmiş maddelerinin toplam puanları .42 ile .56 aralığında değişmiştir. Bununla birlikte ölçeğin madde toplam puan korelasyon katsayıları .49 ile .65 arasında değişmiştir. Huzur Ölçeğinin güvenilirliği için üç haftalık periyotla 62 katılımcıya tekrar uygulanması ile ulaşılan "test-tekrar test güvenirlilik katsayısı" .83, "Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı" ise .78 olarak hesaplanmıştır.<sup>15</sup> Araştırmamızda 740 sufi katılımcı üzerinde uygulanan Huzur Ölçeğinin "Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı" da .73 olarak bulgulanmıştır.

### 1.4. Verilerin Analizi ve İstatistiksel İşlemler

Veri toplama işlemi tamamlandıktan sonra ölçeklerin puanlanmasına geçilmiştir. Değerlendirme kapsamına alınan 740 anketten ulaşılan veriler "SPSS 25.0 (Statistical Package for Social Science)" adlı hazır paket programına aktarılarak analizler yapılmıştır.

Veri analizi neticesinde, Ahlaki Olgunluk Ölçeği ve Huzur Ölçeğinden elde edilen puan ortalamaları ( $\bar{X}$ ), standart sapma değerleriyse (Ss) araştırmanın bağımsız değişkenlerine göre hesaplanıp tablolaştırılmıştır. Uygulanacak analizlerin parametrik olan ya da olmayan test türlerinden hangisine uygun olduğunu tespit etmek amacıyla veriler normallik analizine tabi tutulmuştur. Yapılan Kolmogorov-Simirnov normallik testinden sonra (Ahlaki Olgunluk: Skewness (-,820), Kurtosis (-,755); Huzur: Skewness (-,992), Kurtosis (-,594) çarpıklık ve basıklık değerlerinin  $\pm 1$  arasında olduğu ve çalışma verilerinin normal dağılım gösterdiği anlaşılmıştır. Yapılan betimsel istatistiklerden sonra çalışmanın değişkenlerine ve amacına uygun şekilde iki farklı grup arasında anlamlı farklılaşma olup olmadığı t-testi ile tespit edilmiştir.<sup>16</sup> İki veya daha fazla grup arasında farklılıklar "tek yönlü varyans analizi (ANOVA)" kullanılarak tespit edilmiştir.<sup>17</sup> Yapılan Anova testi neticesinde varyansların eşit olduğu görülmüş, "post-hoc" çoklu karşılaştırma testlerinden LSD testi<sup>18</sup> yapılmış ve ortalamalar arasındaki anlamlı farklılıklar tablolarda sunulmuştur. Bu çalışmada ahlaki olgunluk ile huzur değişkenleri arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla "Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı"<sup>19</sup> tekniği kullanılmıştır. Yine; bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerinde gözlenen değişimleri ne oranda açıkladığını tespit etmek için bağımsız değişken

<sup>14</sup> Mustafa Şengün - Mevlüt Kaya, "Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 51-64.

<sup>15</sup> İbrahim Demirci, *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 190-193.

<sup>16</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: A Pegem Akademi Yayınevi, 2012), 39.

<sup>17</sup> Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Rehber Yayınları, 1995), 259. Ayrıca bk. Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*, 229-230.

<sup>18</sup> Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 131-135. Ayrıca bk. Nilgün Köklü vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 180-193.

<sup>19</sup> Salih Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş* (Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2010), 235-236.; Köklü vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, 93-94.

olan ahlaki olgunluğun, bağımlı değişken olan Huzur üzerindeki etkisine yönelik “Basit Doğrusal Regresyon Analizi” yapılmıştır.<sup>20</sup> Ulaşılan istatistiklerin anlamlılığı veya hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadığı 0.05 anlamlılık düzeyinde sınırlanarak analiz sonuçları araştırma amaçlarına uygun olarak sıralı biçimde tablolaştırılmıştır.

## 2. BULGULAR VE YORUMLAR

Araştırmanın bu bölümünde, katılımcıların genel ahlaki olgunluk düzeyleri, sufi grup içerisinde bulunma süresi ile ahlaki olgunluk ilişkisi, sufi gruba ait ritüellerini düzenli yapma ile ahlaki olgunluk ilişkisi; örneklemin genel huzur düzeyi, tarikatta bulunma süresi ve huzur ilişkisi, tarikat ritüellerini düzenli yapma ile huzur düzeyleri arasındaki ilişkiler incelenecektir. Bununla birlikte örneklemin genel ahlaki olgunluk puanlarıyla huzur puanları arasındaki korelasyon araştırılacak olup, ahlaki olgunluğun huzuru yordama durumu da ele alınacaktır.

### 2.1. Örneklemin Ahlaki Olgunluk Düzeyi

Örneklemin Ahlaki Olgunluk Ölçeğinden elde ettiği puana göre ahlaki olgunluk düzeylerini gösteren veriler Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo2. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinden Alınan Puana Göre Katılımcıların Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Bağımlı Değişken	N	Minimum	Maximum	$\bar{X}$	Ss
Ahlaki Olgunluk	740	66,00	330,00	301,01	17,08

Katılımcıların AOÖ’den 301,01 (SS=17,08) ortalama puan aldıkları görülmektedir. Ölçekten maksimum 330, minimum 66 puan alınabileceği göz önünde bulundurulduğunda örneklemin ahlaki olgunluğunun yüksek düzeyde olduğu görülmektedir.

### 2.2. Sufi Grup İçerisinde Bulunma Sürelerine Göre Örneklemin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Örneklemin ahlaki olgunluk düzeylerinin sufi grupta bulunma sürelerine ilişkin sonuçları Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3. Grupta Bulunma Süresi ve Ahlaki Olgunluk İlişkisine Yönelik Analiz

	Grupta Bulunma Süresi	N	$\bar{X}$	Ss	Std.H	F	p	Fark (LSD)
Ahlaki Olgunluk	1. 5 yıl	120	298,13	17,54	1,60	3,03	.01*	3** > 1
	2. 6-11 yıl	302	299,89	18,11	1,042			4** > 1
	3. 12-17 yıl	158	302,70	15,04	1,19			5** > 1,2
	4. 18-23 yıl	103	302,90	16,74	1,65			
	5. 24 yıl-	57	305,75	15,02	1,99			

\* p<0.05

\*\* “Grupların karşılaştırılmasında koyu rakamlarla yazılan gruplar lehine anlamlı farklılık bulunmaktadır.”

Sufi grup içerisinde bulunma sürelerine paralel olarak katılımcıların ahlaki olgunluk puan ortalamalarının da yükseldiği ve katılımcıların grupta bulunma süreleri ile ahlaki olgunluk puanları arasında anlamlı bir farklılaşma (F=3,03; p=.01) olduğu bulgulanmıştır. Farklılaşma olan grupları belirlemek için gerçekleştirilen LSD testi sonucunda, 5 yıl ile 12-17 yıl arası; 18-23 yıl ile 24 yıl üzeri grupları arasında ve 6-11 yıl arası grup ile 24 yıldan daha fazla süredir grup katılımcısı olanlar arasında sufi grup içerisinde bulunma süresi daha fazla olan gruplar lehine anlamlı bir farkın bulunduğu görülmüştür.

<sup>20</sup> Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*, 234.

Elde edilen sonuçlara göre, tasavvuf grubunda bulunma süresi ile katılımcıların ahlaki olgunlukları arasında anlamlı ilişki bulunmaktadır. Buna göre; “*Tasavvufi yaşantı içerisinde bulunma süresi arttıkça ahlaki olgunluk düzeyi artmaktadır.*” hipotezinin istatistiksel olarak doğrulandığı görülmektedir. Ahlak ve din, kişinin çevresine zarar veren kötü davranışları terk etmesi, duygu, düşünce olarak yükselmesi ve en ideal iyiliğin yer aldığı sonsuza yönelme açısından aynı gayeye sahiptir.<sup>21</sup>

Ahlaklı insanın ruhu da kuvvetlidir. Dinlerdeki ibadetlerin gayesi ruhu kuvvetlendirmektir. Dini yaşantı ibadet yapılan anlarla sınırlı değildir. İrademize sinen ibadetler bizi hayatımızın her alanında idare edebilmelidir. Böyle olmayan ibadet belki bir gösteriş, boş yorgunluk veya korku kaynaklı otomat bir davranıştan farklı bir şey değildir.<sup>22</sup> Ruhunu kuvvetlendirecek bir ahlak sistemi olarak tanımlanan tasavvufun amacının insanları güzel ahlakla donatmak olduğu belirtilmektedir. Bu amaç için sufilerin bir eğitim sürecine dahil edildikleri ve nefis terbiyesinin bu sürecin merkezinde olduğu vurgulanmaktadır. Sufi öğretinin ilk hedefinin “nefsin insandaki kibrini kırmak”<sup>23</sup> olduğu belirtilmektedir.

Certel çalışmasında yaptığı mülakatlar neticesinde dindar insanların ahlaki olgunluk kazanma arzularının tasavvufa yönelişlerinde etkili olduğunu bulgulamıştır. Dini yaşantı ve ahlaki olgunluk ilişkisi düşünüldüğünde tasavvufi yaşantıda ahlaki olgunluk arzusunun etkisi daha iyi görülebilir. Çünkü tasavvufta temel gaye müminin hem manevi hem de ahlaki olarak olgunlaşmasıdır.<sup>24</sup> Certel, tasavvufun katılımcıların dini yaşantı ve ahlaki olgunluk üzerine beklentilerini karşıladığını ve tasavvuf grubu içerisinde kalma süresi arttıkça gruptakilerin beklentilerinin gerçekleşme oranının arttığını belirtmektedir.<sup>25</sup> Çakmak ve Bilici de yaptıkları çalışmada ahlaki olgunluk ile dindarlık puanları arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki bulgulamışlardır. Bununla birlikte ahlaki olgunluk puanlarının dindarlık puanlarını anlamlı düzeyde yordadığını tespit etmişlerdir. İçerisinde yaşanan sosyal çevre iyi davranışlar sergileyen, ahlaki davranışlara sahip bireyleri destekleyerek takdir etmektedir. Bu durum da bireyleri motive edebilmektedir.<sup>26</sup> Çünkü insanın davranışını etkileyen birçok faktör vardır. Bireyin psikolojik yapısı, bireyin içinde yaşadığı sosyal çevre, aile, kültür, gruplar ile bu grupların değerler örgüsü davranışlar için motivasyon sağlamaktadır.<sup>27</sup>

### 2.3. Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma Durumuna Göre Örneklemin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri

Örneklemin ahlaki olgunluk puanlarının içinde bulunduğu grubun ritüellerini düzenli olarak yapma durumu açısından anlamlı bir farklılaşma bulunup bulunmadığını tespit etmek amacıyla bağımsız örneklem t-testi gerçekleştirilerek sonuçlar aşağıda sunulmuştur.

Tablo 4. Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma ve Ahlaki Olgunluk İlişkisine Yönelik Analiz

	Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma	N	$\bar{X}$	Ss	Std. H	Sd	t	p
Ahlaki	1.Evet	375	304,31	15,67	0,80	738	5,28	.00*
Olgunluk	2.Hayır	365	297,79	17,84	0,93			

\* p<0.01

AOÖ'den elde edilen puanların ortalamalarına göre, tasavvuf ritüellerini düzenli

<sup>21</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 32.

<sup>22</sup> Topçu, *Ahlak*, 34-35.

<sup>23</sup> Tayfun Atay, *Batı'da Bir Nakşi Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği* (İstanbul: Berfin Yayınları, 2011), 149.

<sup>24</sup> Hüseyin Certel, *Neden Tasavvuf? (Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler)* (Erzurum: Akademik Araştırmalar, 1998), 33-34.

<sup>25</sup> Certel, *Neden Tasavvuf? (Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler)*, 45.

<sup>26</sup> Aişe Hümeysra Çakmak – Mustafa Bilici, “Yetişkinlerde Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 8.

<sup>27</sup> Mustafa Fatih Ay, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler”, *Millî Eğitim* 50/232 (2021), 316.

olarak yapan katılımcıların puanlarının ortalamasının ( $\bar{X}=304,31$ ), ritüellerini düzenli olarak yapmayanların aldıkları puanların ortalamasından ( $\bar{X}=297,79$ ) yüksek çıktığı anlaşılmaktadır. Bu sonuca göre, katılımcıların ahlaki olgunluk düzeylerinin tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapıp yapmama durumuna göre istatistiksel olarak ( $t=5,28$ ;  $p=,00$ ) farklılaştığı görülmüştür. Tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapanlar lehine anlamlı bir farkın olduğu bulunmuştur. Buna göre; “*Tasavvuf ritüellerini düzenli yapan bireylerin ahlaki olgunluk düzeyi yapmayanlardan daha yüksektir.*” hipotezinin istatistiksel bakımdan doğrulandığı görülmektedir.

Kişisel ahlaki olgunluğa mükemmel insanlarla arkadaşlık ederek değil, kişi kendi emeğini harcayarak ulaşabilir.<sup>28</sup> İnsanın iyi ya da kötü karakter sahibi olmasında her gün düzenli bir şekilde yapılan davranışların önemli bir etkisi vardır. Bir davranışta bulunan kişi o davranışın kendinde yerleşip kalıcı hale gelebileceğini unutmamalıdır. Bazen eğlence amaçlı başlayan davranışlarla ayyaş veya kumarbaz olunabileceği gibi düzenli bir çalışma alışkanlığı da kişiyi çalışkan yapabilir. Davranışlarımızın dizginini ele geçiren alışkanlıklarımız varlığımızı yeniden yapılandırabilir.<sup>29</sup> Sufi bir gruba katılan insanların belli tesbih, zikir ve duaları düzenli bir şekilde yerine getirmesi beklenmektedir. Grup üyelerine günlük ritüeller ve zikirler verilerek dini ve ahlaki yaşantısı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu görevler gelişi güzel yapılan davranışlar değil belirli bir amaca yönelik gerçekleştirilen uygulamalardır.

Tasavvuf gruplarında temel gaye bireyin seyr ü sülûkunu tamamlamasıdır. Bunun için kişi günlük görevlerini yerine getirmelidir. Yapılan ritüeller tasavvuf ekollerinin nefsi olgunlaştırmak için kullandıkları terbiye yöntemleridir.<sup>30</sup> Grup içerisindeki bireyin gelişimi yaptığı günlük zikirlerle olmaktadır. Kişi dünya arzularından arınarak Tanrı’dan başka bir şeyi gönlünde bulundurmamaya<sup>31</sup> ancak günlük bireysel zikirlerini yaparak erişebilir. Zikir ritüelleri sufiler için en temel etkinliklerindedir. Tasavvuf grupları içerisindeki insanlar diğer gruplardaki insanlardan en temel farklarının uyguladıkları zikir ritüeli olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Grup üyelerini birleştiren bir özelliğe sahip olan zikir ritüeli, grup ve grubun toplumsal tutumu için büyük önem arz etmektedir.<sup>32</sup>

Batı’da ortaya çıkan yeni dini akımlardan birisinin kurucusu olan Sai Baba, asıl hedeflerinin sevgi ve barış dolu mesajlarını insanlara ulaştırmak olduğunu belirterek ve hareket içerisindeki insanların ahlaklı bireyler olmalarının insanlar için bir mucize olduğunu dile getirerek yardım eden elin dua eden elden üstün olduğunu sürekli tekrarlamaktadır.<sup>33</sup> Fakat sufiler için iyi olmak ve iyi davranışlar göstermek bir sebep değil sufinin ibadet ve sufi ritüellerini yerini getirmesinin bir sonucu olarak görülebilir.

Cengil, grup halinde yapılan ya da bireysel olarak yapılan zikir ritüeli ile sufilerin bireysel gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki bulunduğunu ifade ederek, sufinin manevi olarak olgunlaşmasında asıl önemli olanın bireysel olarak yapılan zikir olduğunu vurgulamaktadır.<sup>34</sup> Kimter de İngiltere’deki Türk Müslüman gençler üzerine yaptığı araştırmada dindarlığın dini bilgi, inanç, ibadet boyutları ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir ilişki bulunduğunu ve dindarlık boyutlarının ahlaki olgunluğun anlamlı bir yordayıcısı olduğunu tespit etmiştir.<sup>35</sup> Kimter, beş vakit namaz

<sup>28</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Beta Kitap Yayınları, 2019), 15.

<sup>29</sup> Topçu, *Ahlak*, 117-118.

<sup>30</sup> Ali Tenik, “Sosyo-Psiko Açından Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002), 99.

<sup>31</sup> Fritjof Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 54.

<sup>32</sup> Atay, *Batı’da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği*, 117.

<sup>33</sup> Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 160.

<sup>34</sup> Muammer Cengil, *Tasavvufî Yaşantı Halveti-Uşşaki Topluluğu Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 188.

<sup>35</sup> Nurten Kimter, “İngiltere’li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk”, *The Journal of Social Science* 5/10 (2021), 494-495.

ve nafil namaz ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönlü ve orta düzeyde bir ilişki bulunduğunu belirlemiştir.<sup>36</sup>

#### 2.4. Örneklem Huzur Düzeyi

Tablo 5. Huzur Ölçeğinden Alınan Puanlara Göre Katılımcıların Huzur Düzeyleri

Bağımlı Değişken	N	Minimum	Maximum	$\bar{X}$	Ss
Huzur	740	8	40	32,80	4,51

Katılımcıların "Huzur Ölçeği"nden 32,80 (SS=4,51) ortalama puan aldıkları anlaşılmaktadır. Ölçekten elde edilebilecek maksimum ve minimum puanlar değerlendirildiğinde katılımcıların orta düzeyin üzerinde bir huzura sahip oldukları ifade edilebilir.

#### 2.5. Sufi Grup İçerisinde Bulunma Sürelerine Göre Örneklem Huzur Düzeyleri

Katılımcıların huzur puanları arasında tasavvuf grubu içerisinde bulunma süresine göre anlamlı bir farklılığın bulunup bulunmadığını gösteren bilgiler Tablo 6'da gösterilmektedir. Öncelikle verilerin homojen dağılıp dağılmadığına bakılmış ve verilerin homojen dağıldığı görülmüştür. Homojenlik testinden sonra ANOVA testi yapılarak ulaşılan veriler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 6. Grupta Bulunma Süresine Göre Katılımcıların Huzur Puanlarına İlişkin Analiz

	Gruba Giriş Yılı	N	$\bar{X}$	Ss	Std. H	F	p	Fark (LSD)
Huzur	1. 5 yıl	120	31,35	4,33	0,39	15,43	.00*	2** > 1
	2. 6-11 yıl	302	32,36	4,53	0,26			3** > 1
	3. 12-17 yıl	158	32,56	4,31	0,34			4** > 1,2,3
	4. 18-23 yıl	103	34,28	4,23	0,41			5** > 1,2,3,4
	5. 24 yıl ve üstü	57	36,10	3,60	0,47			

\* p<0.01

\*\* "Grupların karşılaştırılmasında koyu rakamlarla yazılan gruplar lehine anlamlı farklılık bulunmaktadır."

Huzur Ölçeğinden alınan ortalamalar incelendiğinde; sırasıyla, en az 5 yıl grupta bulunan ( $\bar{X}$ =31,35), 6-11 yıl arası ( $\bar{X}$ =32,36), 12-17 yıl arası ( $\bar{X}$ =32,56), 18-23 yıl arası ( $\bar{X}$ =34,28) ve 24 yıl ve daha fazla ( $\bar{X}$ =36,10) süredir grupta bulunan katılımcıların huzur puan ortalamalarının sufi grup içerisinde bulunma sürelerine paralel olarak yükseldiği görülmektedir. Çıkan istatistiksel sonuçlara göre; katılımcıların grupta bulunma sürelerine göre ile ahlaki olgunluk düzeyleri arasında anlamlı farklılaşma (F=15,43; p=.00, p<0.05) tespit edilmiştir. Bu farklılığın hangi gruplarda ortaya çıktığını belirlemek için gerçekleştirilen LSD testi neticesinde, 6-11 yıl ile 5 yıl; 12-17 yıl ile 5 yıl; 18-23 yıl ile 5 yıl, 6-11 yıl ve 12-17 yıl; 24 yıl ve üzeri grup ile 5 yıl, 6-11 yıl, 12-17 yıl ve 18-23 yıldır grupta olanlar arasında bulunma süresi daha fazla olanlar lehine anlamlı bir farkın bulunduğu görülmüştür.

Elde edilen sonuçlara göre, sufi grup içerisinde bulunma süresi ile katılımcıların huzur seviyeleri arasında anlamlı bir ilişki vardır. Bu durumda; "Tasavvufi yaşantı içerisinde bulunma süresi arttıkça huzur düzeyi de artmaktadır." hipotezinin istatistiksel olarak doğrulandığı görülmektedir.

Her dönemde ruhsal bunalım yaşayarak huzursuz olan insanlar bir arayış içine girebilmektedirler. Ruhsal bunalımlardan uzak huzurlu bir yaşamı, geçmişte çoğu zaman sahip olmayı başaranlar değil olma yolunda gayret eden insanlar başarabilmişlerdir. Toplumun bir kesimi de günlük yaşamın uğraşları ile tatmin olamayıp kuru bilgilerden ve pratiği olmayan teorilerden sıkılarak, maddi dünya ile oyalanarak merasimden öteye

<sup>36</sup> Nurten Kimter, "Namaz ve Ahlaki Olgunluk İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 129.

gidemeyen ibadetlerle haz alamaz duruma gelip hayatlarının büyük bir bölümünü huzursuz bir şekilde geçirmişlerdir.<sup>37</sup> Maddeyi amaç edinen, dünyevi düşünen bireyler çaresiz kalmaları durumunda çözüm üretme noktasında zorlanırlarken dini öğretiler insanların yardımına yetişmektedir. “*Hak için Halk ile beraber bulunmak, dünyayı fiilen değil de kalben terk edebilmek*” gibi yaklaşımlar bireyin huzuruna pozitif katkı sunabilmektedir. Mutluluğu tüketmekte arayanların paylaşarak mutlu olmayı hedefleyenlerden alacağı dersler bulunmaktadır.<sup>38</sup> Huzura ihtiyaç duyduğumuz toplumsal yaşamda huzurlu ve mutlu bir hayatı tesis etmenin yolu kendimizin dışında değildir. Birey yaşantısının her alanına gösterdiği özeni ruhsal yaşantısı için de göstermeli, olma yolunda kendini keşfetmek için gayret etmelidir.<sup>39</sup>

Bireyin kendini keşfetmesini isteyen tasavvufi yaşantı, kişinin ibadetlerini düzenli bir şekilde yerine getirerek aşkın olanla sürekli bir irtibat halinde bulunmasını istemektedir. Tasavvufi yaşantı içerisinde aşkınla irtibat kuran birey, kaygı, şüphe ve ümitsizlikler için daha da güçlenmektedir.<sup>40</sup> İbadetler ile disiplin arasında yakın bir ilişki yer almaktadır. Düzenli bir hayat olan disiplinin bulunmadığı yerde düzensizlik olur ve düzensizliğin olduğu yerde huzursuzluk başlar. İbadetler ciddi bir disiplin fonksiyonu göstererek hayatın farklı alanlarına tesir edip hayatı disipline etmektedir.<sup>41</sup> Aşkın olandan uzak yaşantının bireyi buhrana sürükleyeceği düşüncesi ve deruni ibadet yaşantısı ile ruhan Allah’tan gayrı olanlarla ilgisini koparmak tasavvuf ehlinin temel kaygısını oluşturmaktadır. Kişinin nereden gelip nereye gittiğinin farkında olması gerektiğini düşünen sufiler için huzurlu bir yaşam önemlidir.<sup>42</sup> Bireyin farklı mizaç özelliklerine göre onun farklı psikolojik özelliklerini eğitmeye çalışan tasavvuf, bireyi ruhsal ve manevi bir gelişimden geçirmektedir. Bu durum tasavvufta yedi manevi gelişim basamağından oluşmaktadır.<sup>43</sup> Bu basamaklarda birey kendi kendisiyle yüzleşerek, pişmanlıklarını ve çeşitli kaygılarını, pişmanlıklarını, yaşamın sıkıntılarını aşarak huzurlu bir yaşantıya geçmektedir. Buradaki geçiş yaşamın sorunlarını dünyada bırakarak ulvî alana yaklaşma olayıdır.<sup>44</sup> Bu nedenle birey hakikati dışarda değil kendisinde aramalıdır. Sufiler yaptıkları ritüeller ile aslında kendilerini bulmayı hedeflemektedirler. Bugün kendine yabancılaşan insanın en önemli problemlerinden birisi çözümün kendinde olduğunu düşünmemesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın uğraşlarının artması onun zihnini bulandırmakta ve onu kendinden de uzaklaştırmaktadır. Dünyayı değiştirmek isteyen insan kendisini değiştirmeyi hatırlayamamaktadır. Sufi ritüeller bireye kendini tanıtırken onu farklı renklerle de zenginleştirebilmektedir. Sonuç itibarıyla kişi, sufi grup içerisinde kaldıkça ve ritüelleri yerine getirmeye devam ettikçe kendini bulmaktadır.<sup>45</sup>

## 2.6. Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma Durumuna Göre Örneklemin Huzur Düzeyleri

Katılımcıların huzur puanlarının tasavvuf grubuna ait ritüellerini düzenli olarak yapma durumu açısından anlamlı farklılaşma gösterip göstermediğini anlamak amacıyla “bağımsız örneklem t-testi” uygulanmış, ulaşılan bulgular aşağıda verilmiştir.

<sup>37</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2008), 165.

<sup>38</sup> Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 15.

<sup>39</sup> Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, 169.

<sup>40</sup> Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 79.

<sup>41</sup> Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 125-126.

<sup>42</sup> Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, 54.

<sup>43</sup> Mustafa Doğan Karacoşkun - Ayşe Şule Yüksel, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Din Psikolojisi*, ed. M. Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 244.

<sup>44</sup> Karacoşkun - Yüksel, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Din Psikolojisi*, 243.

<sup>45</sup> Eyyüp Kayacı, *Hüsn-i Gülzâr’ın Hayatı, Dîvân’ı ve Tasavvufî Görüşleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 88.



Tablo 7. Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma ve Huzur İlişkisine Yönelik Analiz

	Tasavvuf Ritüellerini Düzenli Yapma	N	$\bar{X}$	Ss	Std. H	Sd	t	p
Huzur	1. Evet	375	33,93	4,09	0,21	738	7,15	.00*
	2. Hayır	365	31,63	4,63	0,24			

\* p&lt;0.01

Tablo 7 incelendiğinde, tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yapan katılımcıların puanlarının ortalamasının ( $\bar{X}=33,93$ ), ritüellerini düzenli olarak yapmayanların aldıkları puanların ortalamasından ( $\bar{X}=31,63$ ) yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum katılımcıların huzur düzeylerinin tasavvufa ait ritüellerini düzenli yapma durumuna göre istatistiksel olarak ( $t=7,15$ ;  $p=,00$ ) anlamlı bir farklılık gösterdiği, bu farkın ritüellerini düzenli olarak yapanlar lehine anlamlı olduğu görülmektedir. Buna göre; tasavvufi ritüellerini düzenli olarak yapma durumunun katılımcıların huzur düzeylerini farklılaştıran bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre, "Tasavvuf ritüellerini düzenli yapan bireylerin huzur düzeyi yapmayanlardan daha yüksektir." şeklinde kurulan hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

Yaşamdaki gerçek amacımızın kötülüklerden uzaklaşmak ve ruhsal olarak gelişmek olduğunu anımsarsak kendimize dair en iyi gerçekleri ele geçirme çabasına gireriz ve bu huzurun kazanılma yoludur.<sup>46</sup>

## 2.7. Ahlaki Olgunluk ile Huzur Arasındaki İlişki

Bu bölümde ahlaki olgunlukla huzur arasındaki korelasyonun düzeyi "Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi" ile araştırılmıştır.

Tablo 8. Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi

Değişken	Huzur	N	p
Ahlaki Olgunluk	,30	740	.00

\* p&lt;0.01

Tablo 8'deki sonuçlar, örneklemin ahlaki olgunluk puanları ile huzur puanları arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Ahlaki olgunluk ve huzur arasındaki ilişki incelendiğinde ( $r=,30$ ;  $p=,00$ ) orta düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir.

Elde edilen bu bulgular, "Katılımcıların ahlaki olgunluk puanları ile huzur puanları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır." biçimindeki hipotezin doğrulandığını göstermektedir.

Yapılan araştırmalarda da bulgularımıza benzer sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin Ahn ve arkadaşları, öznel iyi oluş ve mutluluğun kaynağı için sağlık, gelir, sosyal ilişkiler ile ahlaki değerlerin önemini vurgulamaktadırlar.<sup>47</sup> Noddings de kendisi ve çevresiyle barışık, çevresine duyarlı ahlaklı insanların bilge insanlar olduklarını, bilge insanların da mutlu ve huzurlu olduklarını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Dini ritüellerin insanı kendi psikolojik yapısının ve gündelik şuurunun üstüne çıkardığını belirten Hökelekli, insanın din sayesinde üstün bir yaşam modeline yükseldiğini dile getirmektedir.<sup>49</sup> Clark<sup>50</sup>, Argyle ve Hallahmi<sup>51</sup> ise dinin, bireyin kişiliğine pozitif katkı sağladığını ve dindar bireylerin psikolojik uyumlarının başarılı olduğunu ve böylece bunalımlara karşı daha dirençli olabildiklerini

<sup>46</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, 40.

<sup>47</sup> Ahn et.al., "The Impact of Unemployment on Individual Well-Being in the EU", 1.

<sup>48</sup> Noddings, *Eğitim ve Mutluluk*, 8.

<sup>49</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 234.

<sup>50</sup> Walter Houston Clark, *The Psychology of Religion* (New York: MacMillan, 1961), 127-128.

<sup>51</sup> Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London: Routledge-Kegan Paul Press, 1975), 141.

belirtmektedirler. Duveyriât, üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlık ve ahlaki davranış ilişkisi ile ilgili çalışmasında değişkenler arasında pozitif bir ilişki saptamıştır.<sup>52</sup> Pozitif psikoloji de kişinin mutluluğunu artırmayı hedefleyen amaçlı davranışların büyük bir oranda ahlak ve erdemle ortaya çıktığını öne sürmektedir. Amaçlı davranışlar kişinin geçmişteki, bugünkü ve gelecekle ilgili tutumlarını tekrar şekillendirip pozitif duyguların oluşmasına olanak sağlamaktadır.<sup>53</sup> Yine sosyal ilişkiler de bireyin fiziksel ve psikolojik sağlığına fayda sağlamaktadır. Dünyanın en uzun yaşayan insanların olan, Japonya'daki Okinawalılar, İtalya'da Sardunyalılar ve Kaliforniya'nın Loma Linda bölgesindeki "Seventh-Day Adventists" isimli tarikat üyeleri üzerine yapılan araştırma sonuçları bu toplumların temelde en ortak noktalarının sosyal bağlarına ve özellikle ailelerine verdikleri önem olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>54</sup> Sosyal ve aile bağları kuvvetli olan ahlaki değerlere sahip bireylerin daha huzurlu yaşam sürebilecekleri ifade edilebilir.

Üreterek, severek tüm kapasitesini kullanıp kendini gerçekleştirmek için çalışmayan insan, insanlığa en büyük kötülüğü yapmaktadır. Mutlu bir insan elinden geleni yapar, kendi içinde dürüsttür ve başarı ya da paranın birinci derecede önemli olmadığını farkındadır. Dış zenginliği olan ama ruhsal olarak fakir olan bir insan haz olsa da kalıcı bir mutluluğa sahip olamaz.<sup>55</sup> Bireyin sosyal uyumunu sağlayan ahlaki kurallar hazzın dengelenmesi ve aşırı saldırgan davranışların engellenmesinde önemli işlevler üstlenmektedir. Genellikle dinden beslenen ahlaki kurallar fonksiyonlarını yerine getiremediğinde bireylerde depresyona sebep olabilmektedir.<sup>56</sup> İnsanların bir hedef ve anlam kazanmaları için entelektüel ihtiyaçları da giderilmelidir. Frankl<sup>57</sup>, dinin ortaya koyduğu bütüncül dünya görüşünün bireyin entelektüel ihtiyaçlarını karşılayacağını belirtmektedir. Frankl, insanların değer ve ahlak yargılarına sahip olmamaları durumunda dünyayı anlamsız ve karmaşık algılayabileceklerini ve bunun kişiyi mutsuz edeceğini savunur.<sup>58</sup>

Ülkemizde yapılan çalışmalarda da ahlaki olgunluk ve huzur arasında anlamlı bir ilişki olduğu konusunda bulgular olduğu görülmektedir. Evli, yaptığı çalışma neticesinde, ahlaki olgunluğun sosyal yaşamdaki bütünleşme ve huzuru ortaya çıkarma noktasında önemli bir işleve sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup> Peker, sosyal yaşamlarında ve kendi içlerinde güven, barış ve huzur içinde yaşayan dindar insanların ahlaki olgunluğa sahip olduklarını belirtmektedir.<sup>60</sup> Yıldırım da toplumun tüm kültürel özelliklerini bireyin ailesi aracılığıyla öğrendiğini ve toplumda huzurlu bir yaşam sürdürebilmesi için değerlere ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.<sup>61</sup> Bayraktaroğlu ise insanların huzurlu bir yaşam sürmeleri için sağlıklı sosyal ilişkiler kurmaları gerektiğini ve dostluğu devam ettirecek önlemler alınması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>62</sup> Bireylerin toplumda uyulması gereken kurallara uydukları

<sup>52</sup> Ali Ayten, *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayınları, 2010),127.

<sup>53</sup> Martin E. P. Seligman, *Authentic Happiness* (New York: Free Press, 2002), akt. Demirci, *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler*, 25.

<sup>54</sup> Sonja Lyubomirsky, *Nasıl Mutlu Olunur?* (İstanbul: Kapital Medya Hizmetleri, 2009), akt. Demirci, *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler*, 133.

<sup>55</sup> İnam, "Mutsuzluk Ahlaksızlıktır Yazısı Üstüne Bir Röportaj".

<sup>56</sup> Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", 73.

<sup>57</sup> Viktor E. Frankl, "The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy", *American Journal of Psychoanalysis* 32 (1972), 85-89.

<sup>58</sup> Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 130.

<sup>59</sup> Evli, *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlaki Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri*, 76.

<sup>60</sup> Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları* (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 16.

<sup>61</sup> Yusuf Yıldırım, *Ortaokul 5. ve 6. Sınıf Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Sosyal Tutumlarının İncelenmesi* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 55.

<sup>62</sup> Eda Bayraktaroğlu, *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Mizah Tarzları ve Şiddet Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 34.

zaman huzurlu ve mutlu olabileceklerini belirten Özalp bu durumu erdemli yaşam olarak nitelendirmektedir.<sup>63</sup>

Olgun ruhların ahlakında din ve ahlak ayrılığı bulunmaz ve kalıcı mutluluk böyle bir olgunlaşmayla ortaya çıkmaktadır. Bu olgunlaşmada irademizi Allah'ın mutlak iradesine bağlayan şey dinin asıl dava idealidir. Tasavvufta da aynı ideal ahlak yaşatılmaktadır.<sup>64</sup> Demirci, tasavvufi yaşantının kişi üzerinde iki önemli etkisinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunun ilki ahlak güzelliği, ikincisi ise manevi gelişmeye bağlı olarak meydana gelen huzurdur.<sup>65</sup> Tasavvufta yaşanan aşkın haller, dini davranışlar veya toplu ritüeller bireyin beyin sistemine etki ederek beyin kimyasını etkilemektedir. Bireyin mutlu olması serotonerjik bir durumdur. Dini inançlar kişiye huzur sağladığında kişi kendisini melatoninin etkisine bırakır ve huzur seviyesi de artar. Fakat nörobilim çalışmaları yanında aşkınlık maddi yönüyle birlikte manevi yönüyle de incelenerek beraber değerlendirilmelidir.<sup>66</sup> Dindarlık tiplerini kategorize ettiği çalışmasında Taplamacıoğlu<sup>67</sup>, "Sofu" kategorideki bireyler için günlerinin önemli bir kısmını ibadetle geçirirler, başkalarına zarar vermezler ve dini gerekliliklere dünyevi sorumluluklarını kaplayacak kadar saygı gösterirler demektedir.<sup>68</sup> Yani çevresine zarar vermeden inançlarını gerektiği gibi yaşayan ahlaki olgunlaşma sahip kişilerden oluşan grupların huzurlu olabileceği ifade edilebilir.

### 2.8. Ahlaki Olgunluğun Huzur Üzerindeki Etkileri

Sufilerin ahlaki olgunluk puanlarının huzurlarının anlamlı ve önemli bir yordayıcısı durumunda bulunup bulunmadığını belirlemek için "*Basit Doğrusal Regresyon*" analizi yapılmış ve ulaşılan bulgular Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9. Ahlaki Olgunluğun Huzur Üzerindeki Etkisine Yönelik Basit Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Std.H.	$\beta$	t	p
Ahlaki Olgunluk	0,08	0,01	0,30	8,48	0,00

R=,30 R<sup>2</sup>=,09 F=71,85 p=,00 p<.05

Tablo 9 incelendiğinde; örneklemin ahlaki olgunluk özelliklerinin huzur puanlarındaki varyansın %9'unu açıkladığı anlaşılmaktadır (R=,30, R<sup>2</sup>=,09, F=71,85, p=,00). Ulaşılan bulgular, sufilerin ahlaki olgunluk özelliklerinin huzurları üzerine pozitif yönlü ve anlamlı bir etkisinin olduğu ve ahlaki olgunluğun artmasının sufilerin huzur düzeylerine de pozitif yönlü bir katkı sunacağı şeklinde yorumlanabilir. Diğer bir ifadeyle; ahlaki olgunluğun huzuru pozitif yönlü olarak yordadığı söylenebilir. Zira huzur üzerindeki değişkenliğin %9'unun ahlaki olgunluktan kaynaklanması katılımcıların huzurlarının önemli belirleyicilerinden birisinin ahlaki olgunluk olduğuna işaret etmektedir.

Elde edilen bulgulara göre, "*Ahlaki olgunluk huzurun anlamlı bir yordayıcısıdır. Buna göre; ahlaki olgunluk puanları arttıkça, huzur düzeyinin de artacağı öngörülmektedir.*" biçiminde kurulan hipotez doğrulanmıştır.

Literatürde araştırma bulgularımızı destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Ahlaki olgunluğun huzuru yordadığını belirten Hökelekli, inançlı bir bireyin düşünce ve davranışlarında imanla ahlaki bütünleştirebildiği durumda tutumlarında önemli değişiklikler ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Kaya ve Aydın da ahlakın doğruyu bulmada bireye yol gösterdiğini ve dinin ilkelerine uyan bireylerin üstün ahlaki nitelikler kazanarak toplum

<sup>63</sup> Hasan Özalp, *İslam Felsefesinin 100'ü* (İstanbul: Otto Yayıncılık, 2017), 96.

<sup>64</sup> Topçu, *Ahlak*, 168.

<sup>65</sup> Mehmet Demirci, *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2005), 12.

<sup>66</sup> Ahmet Özalp, *Bireylerden Gruplara Sosyal Psikoloji* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 244.

<sup>67</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 145.

<sup>68</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 35.

<sup>69</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 138-140.; Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, 103.

huzuruna katkı sağladıklarını ifade etmektedir.<sup>70</sup> Topçu ise ahlakın insanı hayvansal yaşamdan insani yaşama yükselttiğini belirterek, ahlak ve dinin kişinin iç dünyasına kattığı derinlikle ona huzur verdiğini vurgulamaktadır.<sup>71</sup> İnam da iç dünyasını zenginleştirip, kendini gerçekleştiremeyen, görüşlerini açıkça ortaya koyamayan kişinin mutlu olmayacağını düşünmektedir. Ona göre mutlu olma hali bir haz değil karakterdir. Mutluluk karakterine sahip bir birey mutsuzluklarını mutluluğa çevirmek için elinden geleni yapar.<sup>72</sup> Bacanlı, yaşamlarında huzur arayan bireylerin hâlihazırdaki durumlarını gözden geçirmelerini, uygun idealleri hedeflemelerini, ahlak kurallarına uyarak erdemli bir yaşam için çalışmalarını önermektedir. Bunları başarmak için çabaladıklarında bireylerin yaşamlarının canlanacağını, anlam kazanacağını, erdemli hale geleceklerini ve başarımlarını durumunda huzurlu olabileceklerini ifade etmektedir.<sup>73</sup> Sadece bireysel bir huzurun değil, sosyal ilişkilerin de huzurlu bir şekilde devam etmesi için ahlaki bir yapının varlığına ihtiyaç duyulduğunu belirten Güngör, ahlaki bir yapının olmadığı bir durumda sosyal hayatın olmayacağını dile getirmektedir.<sup>74</sup>

Tasavvuf literatüründe huzurda olmak demenin huzur demek olduğunu belirten Sargut, tasavvufi yaşantıdaki tüm ibadetlerin ve güzel ahlaklı yaşantının amacının huzur dolu bir yaşam olduğunu ifade etmektedir. Sufiler için edep huzura götüren en güzel araçtır. Edep olmazsa irfanî boyut eksik kalacaktır.<sup>75</sup> Sargut, güzel ahlakın tasavvufun gayesi olan huzura ulaşmadaki bir metodu olduğunu belirterek kişinin Allah'ın huzurunda olduğunu hissetmesiyle huzura kavuşacağını söylemektedir.<sup>76</sup> Merter ise fedakârlık ve hayır hasenat gibi davranışlarla verme konumuna geçilemediği için nefis katmanlarında bir yükselme yaşanmadığını ifade etmektedir. Maddi hedonizmin bu nedenle psikolojik veya manevi haller hedonizmine dönüştüğüne ve tüketim toplumunda bireyin de tükendiğine vurgu yapmaktadır.<sup>77</sup> Tüketim toplumunda insanın huzurlu olabilmesi için olgun bir ahlaka sahip olması gerekmektedir. Bir toplumda olgun ahlaka sahip ne kadar birey olursa, toplum da o derecede huzurlu bir yapıda olur.<sup>78</sup> Birey ya da toplum için huzur, daha yüksek bir yaşamın en emin işaretidir.<sup>79</sup>

Ahlaki değerlerin huzur üzerinde etkisi vardır. Örneğin hoşgörünün, ölçülü ve ılımlı olma özelliğinin karakterimiz üzerinde olumlu yönde etkileri bulunmaktadır. Merhamet ve başışlama, gelecekte bize karşı gelecek zararları her zaman engelleyemese bile tekrar işin üstesinden gelebilmemiz için gerekli kavramlardır. Merhamet ve hoşgörü nefreti altüst ettiği için dünyadaki gözle görülür kötülükleri ortadan kaldırmaktadır ve bu da iyi bir sonuçtur.<sup>80</sup> Cloninger'in mizaç ve karakter kuramı, iş birliği yapma alt boyutunda yardımsever olmayı ve kendi çıkarları yerine erdemli olmayı ifade etmektedir. Bu alt boyutta yüksek puan alanlar diğerlerine yardım etmekten hoşlanırlar, bilgi ve becerilerini paylaşarak takım çalışmasından zevk alırlar. Düşük puan alanlar ise, ben merkezli bencil ve egoist şeklinde tanımlanırlar. Bu kişiler genellikle sadece kendini düşünerek hareket eder ve

<sup>70</sup> Kaya - Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 19.

<sup>71</sup> Topçu, *İslam ve İnsan*, 86.

<sup>72</sup> Ahmet İnam, "Mutlu Olmak", *ahmetinam* (Erişim 11 Kasım 2018).

<sup>73</sup> Bacanlı, "Nasıl huzurlu olunur? Benlik Açısından Huzur Modeli".

<sup>74</sup> Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 18.

<sup>75</sup> Cemâlur Sargut, *Sohbetler*, Ed. Arzu Eylül Yalçınkaya (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 163.

<sup>76</sup> Sargut, *Sohbetler*, 172.

<sup>77</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 381.

<sup>78</sup> Günay Gül, *Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 4.

<sup>79</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, 21.

<sup>80</sup> Christopher Peterson - Martin E. P. Seligman, *Character Strengths And Virtues A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004), 432.

kendileri için çalışırlar.<sup>81</sup> Kişinin sosyal yaşantısında hoşgörülü, yardımsever ve sorumluluk bilincine sahip olması, karakter özelliklerini olumlu yönde geliştirir. Olgun ahlaki karaktere sahip bir insanın da daha mutlu ve huzurlu bir yaşantıya sahip olabileceği söylenebilir.

### SONUÇ ve ÖNERİLER

Araştırmada, bir sufi grup içerisinde bulunan bireylerin ahlaki olgunluklarının huzur düzeyleri üzerindeki etkisiyle bağımsız değişkenler için bu etkinin farklılaşma durumu araştırılmıştır. Çalışmanın temel hipotezi "Sufilerin ahlaki olgunluk düzeyleri huzur düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahiptir." biçiminde kurulmuş ve araştırma problemlerinin çözümü için belirlenen bağımsız değişkenlerin ahlaki olgunluk ve huzur üzerindeki etkisi de incelenmiştir. Çalışmaya Kırıkkale, Çorum, Ankara ve İstanbul'dan 5 yıl ve üzeri süredir tasavvufi yaşantı içerisinde olan 740 erkek katılmıştır. Araştırmada ulaşılan sonuçları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

- Örneklemin %16,2'si 5 yıl, %40,8'i 6-11 yıl arası, %21,4'ü 12-17 yıl arası, %13,9'u 18-23 yıl arası ve %7,7'si ise 24 yıl ve daha fazla bir süredir tasavvufi yaşantı içerisinde olanlardan oluşmaktadır. Örneklem grubundaki bireylerin %50,7'si tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yerine getirirken, %49,3'ü ritüellerini düzenli yapmamaktadır. Tasavvuf grubu içerisindeki bireylerden ritüellerini düzenli olarak yapanlar ile yapmayanların oranlarının birbirine yakın olduğu görülmektedir. Grup üyesi bireylerin yaklaşık yarısının tasavvufa ait derslerini yapmaması dikkat çekicidir.

- Örneklem grubu yüksek bir ahlaki olgunluk düzeyine sahiptir.

- Örneklemin sufi grup içerisinde bulunma sürelerine göre ahlaki olgunluk seviyeleri arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu bulgulanmıştır. Grupta bulunma süresine göre, 5 yıl ile 12-17 yıl arası; 18-23 yıl arası; 24 yıl ve üzeri grupları arasında ve 6-11 yıl arası grubuyla 24 yıl ve üstü grup arasında sufi grup içerisinde bulunma süresi daha fazla olan gruplar lehine anlamlı bir farkın bulunduğu görülmüştür. Ahlaki olgunluk puan ortalamaları incelendiğinde de "en az 5 yıldır tarikat katılımcısı" düzeyinden "24 yıl ve üzeri" düzeyine kadar düzenli bir artışın olduğu görülmektedir. Bu da katılımcıların kendilerini grup üyesi görme düzeyi arttıkça, ahlaki olgunluk düzeylerinin de arttığına işaret etmektedir.

- Örneklemin tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapıp yapmamalarına göre ahlaki olgunlukları arasında anlamlı bir farklılaşma bulgulanmıştır. Tasavvuf ritüellerini düzenli olarak yapan grubun ahlaki olgunluk düzeyinin ritüellerini yapmayan grubun ahlaki olgunluk düzeyinden yüksek olduğu görülmüştür.

- Örneklemin ortanın üzerinde bir huzur düzeyine sahip olduğu bulgulanmıştır.

- Örneklemin gruba giriş yılı ile huzur düzeyleri arasında anlamlı ilişki bulgulanmıştır. 6-11 yıl ile 5 yıl; 12-17 yıl arasıyla 5 yıl; 18-23 yıllla 5 yıl, 6-11 yıl arası ve 12-17 yıl; 24 yıl ve üzeri grup ile 5 yıl, 6-11 arası yıl, 12-17 arası yıl ile 18-23 arası yıl grupları arasında grupta bulunma süresi daha fazla olan gruplar lehine ileri düzeyde anlamlı bir farkın bulunduğu görülmüştür. Huzur puan ortalamaları incelendiğinde de "en az 5 yıldır grup katılımcısı" düzeyinden "24 yıl ve üzeri" düzeyine kadar düzenli bir artışın olduğu görülmektedir. Katılımcıların grupta bulunma süresi arttıkça, huzur düzeylerinin de arttığı görülmüştür.

- Örneklemin tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yapıp yapmama durumlarına göre huzur düzeyleri arasındaki farkın anlamlı olduğu görülmüştür. Tasavvufa ait ritüellerini düzenli olarak yapan grubun huzur düzeyinin ritüellerini yapmayan grubun huzur düzeyinden yüksek olduğu tespit edilmiştir.

- Genel ahlaki olgunluk ve genel huzur arasında orta düzeyde pozitif yönlü ( $r=,30$ ;  $p=,00$ ) bir ilişki bulgulanmıştır. Sufi katılımcılarda ahlaki olgunluğa ilişkin düzey arttıkça katılımcıların huzur seviyesi de artmaktadır.

- Sufi katılımcılarda toplam ahlaki olgunluğun huzuru anlamlı düzeyde yordayıp

<sup>81</sup> Samet Köse, "A Psychobiological Model of Temperament and Character: TCI", *Yeni Symposium* 41/2 (2003), 92-93.

yordamadığını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilen regresyon analizi sonucuna göre; ahlaki olgunluk huzurdaki varyansın %9'unu açıklamaktadır. Bu oran, katılımcıların huzurlarının belirleyicilerinden birisinin ahlaki olgunluk özellikleri olduğunu göstermektedir. Ahlaki olgunluk huzurun anlamlı ve önemli bir yordayıcısıdır ve ahlaki olgunluğun artması huzuru doğrudan etkilemektedir.

Bu sonuçlar doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

- Sağlıklı bir ahlaki gelişim birey ve toplumun huzuru için önemlidir. Kişinin karakter gelişimi ile ahlaki olgunluğu arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Bireyin gelişiminde karşılaştığı birtakım sorunlar onun yaşamında olumsuz sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Bunun için kişinin bireysel ihtiyaçları ile ahlaki gelişiminin karşılanmasına titiz davranılmalıdır. Bu konuda özellikle kişinin sosyal çevresinin özelliklerine dikkat edilmelidir. Bu nedenle bireylerin kendi ahlaki yeteneklerinin farkına vararak farklı ahlaki düşünceleri tartışıp kendilerini geliştirebilecekleri demokratik eğitim ortamları oluşturulmalıdır.

- Küreselleşmenin ortaya çıkardığı sorunlar düşünüldüğünde toplumun yerel değerlerinin farkında olunmasının ve bu değerler üzerine çalışmalar yapılmasının önemi daha çok ortaya çıkmaktadır.

- Araştırma cehri (sesli) zikir uygulayan bir sufi grupla yapılmıştır. Hafi (sessiz) zikir uygulayan gruplar üzerinde ahlaki olgunluk ve huzur ilişkisi yeniden incelenerek araştırmamızla karşılaştırmalar yapılabilir.

- Din psikologları tarafından din, ahlak, mutluluk, öznel iyi oluş, huzur ve iç huzur arasındaki ilişkileri farklı konu başlıkları ve farklı örneklerle ele alan araştırmalar yapılabilir.

- Araştırma sonuçlarına göre sufilerin uyguladıkları ritüellerin onların ahlaki olgunluk ve huzur düzeylerini etkilediği bulgulanmıştır. Farklı gruplarda ahlaki olgunluk ve huzuru etkileyen faktörler üzerine çalışmalar yapılabilir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: EK (%70), MC (%30), Veri toplanması / Data collection: EK (%70), MC (%30), Veri Analizi / Data Analysis: EK (%70), MC (%30), Makalenin Yazımı / Writing up: EK (%70), MC (%30), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: EK (%70), MC (%30).<sup>82</sup>

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

---

## KAYNAKÇA

- Ahn, Namkee et.al. "The Impact of Unemployment on Individual Well-Being in the EU". *European Network of Economic Policy Research Institutes* 29/29 (2004), 1-19.
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 59-77.

<sup>82</sup> (Kısaltmalar (AA, BB) yazar isim soy isimlerinin ilk harfleri, oranlar da çalışma içerisindeki paylaşımlarını yansıtmaktadır).

- Argyle, Michael – Beit-Hallahmi, Benjamin. *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge-Kegan Paul Press, 1975.
- Atay, Tayfun. *Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şeyh Nâzım Kıbrısı Örneği*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2011.
- Ay, Mustafa Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler". *Millî Eğitim* 50/232 (2021), 313-334.
- Ayten, Ali. *Din Psikolojisi: Dine ve Maneviyata Psikolojik Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- Bacanlı, Hasan. "Nasıl huzurlu olunur? Benlik Açısından Huzur Modeli". *hasanbacanlı*. Erişim 18 Aralık 2018. <https://hasanbacanlı.wordpress.com/2016/07/25/nasil-huzurlu-olunur-benlik-acisindan-huzur-modeli/>.
- Bayraktaroğlu, Eda. *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyleri ile Mizah Tarzları ve Şiddet Eğilimleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: A Pegem Akademi Yayınevi, 2012.
- Cengil, Muammer. *Tasavvufi Yaşantı Halveti-Uşşaki Topluluğu Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Certel, Hüseyin. *Neden Tasavvuf? (Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler)*. Erzurum: Akademik Araştırmalar, 1998.
- Clark, Walter Houston. *The Psychology of Religion*. New York: MacMillan, 1961.
- Çakmak, Aişe Hümeysra – Mustafa Bilici. "Yetişkinlerde Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/19 (2022), 1-12.
- Çepni, Salih. *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2010.
- Demirci, İbrahim. *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Demirci, Mehmet. *Tasavvuf ve Ahlak Yazıları*. İstanbul: Mavi Yayınları, 2005.
- Epiktetos. *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*. çev. Cengiz Erengil. İstanbul: Beta Kitap Yayınları, 2019.
- Evli, Fatih. *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlaki Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Frankl, Viktor E. "The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy". *American Journal of Psychoanalysis* 32 (1972), 85-89.
- Gül, Günay. *Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Tutumları ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- İnam, Ahmet. "Mutlu Olmak", *ahmetinam*. Erişim 11 Kasım 2018. <http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/mutlu.htm>.
- İnam, Ahmet. "Mutsuzluk Ahlaksızlıktır Yazısı Üstüne Bir Röportaj", *ahmetinam*. Erişim 12 Kasım 2018. <http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/mutsuzluk.htm>.
- Kalaycı, Şeref. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Rehber Yayınları, 1995.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan - Yüksel, Ayşe Şule. "Tasavvuf Psikolojisi". *Din Psikolojisi*. ed. M. Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.

- Kaya, Mevlüt – Aydın, Cüneyt. “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 15-42.
- Kayacı, Eyyüp. *Hüsni Gülzârî'nin Hayatı, Dîvân'ı ve Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kimter, Nurten. “İngiltere’li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk”. *The Journal of Social Science* 5/10 (2021), 474-499.
- Kimter, Nurten. “Namaz ve Ahlakî Olgunluk İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 19/50 (2016), 103-133.
- Köklü, Nilgün vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Köse, Ali. *Neden İslam'ı Seçiyorlar Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Köse, Samet. “A Psychobiological Model of Temperament and Character: TCI”. *Yeni Symposium* 41/2 (2003), 86-97.
- Lyubomirsky, Sonja. *Nasıl Mutlu Olunur?*. İstanbul: Kapital Medya Hizmetleri, 2009.
- Maslow, Abraham H. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Noddings, Nel. *Eğitim ve Mutluluk*. çev. Zuhâl Bilgin. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Özalp, Ahmet. *Bireylerden Graplara Sosyal Psikoloji*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Özalp, Hasan. *İslam Felsefesinin 100'ü*. İstanbul: Otto Yayıncılık, 2017.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2008.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlak Eğitiminin Psikolojik ve Metodik Esasları*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.
- Peterson, Christopher - Seligman, Martin E. P. *Character Strengths And Virtues A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Sargut, Cemâlür. *Sohbetler*. Ed. Arzu Eylül Yalçinkaya. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Schowalter, Marion - Murken, Sebastian. “Religion Und Psychische Gesundheit-Empirische Zusammenhänge Komplexer Konstrukte”. *Einführung In Die Religionspsychologie*. Christian Henning, Sebastian Murken, Erich Nestler (Hg.). Schöningh UTB, Paderborn 2003.
- Schuon, Fritjof. *İslâm'ın Metafizik Boyutları*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Seligman, Martin E. P. *Authentic Happiness*. New York: Free Press, 2002.
- Şengün, Mustafa - Kaya, Mevlüt. “Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007), 51-64.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 141-151.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Tenik, Ali. “Sosyo-Psiko Açından Zikir ve Şanlıurfa Dergâh Camii Örneği”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002), 97-116.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yıldırım, Yusuf. *Ortaokul 5. ve 6. Sınıf Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeyi ile Sosyal Tutumlarının İncelenmesi*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.



**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 32-46

**Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlû't-tedâvül Kavramı**

*The Concept of Majal al-Tadawul (Pragmatic Field) in the Thought of Taha Abd al-Rahman*

**Muhammet ATEŞ**

Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Ra, University of Dumlupınar Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy  
Kütahya, Türkiye

✉ ates.muhammet@dpu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-0360-7636

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Ateş, Muhammet. "Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde Mecâlû't-tedâvül Kavramı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 32-46.  
<https://doi.org/10.52637/kiid.1090327>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Muhammet ATEŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0  
(CC BY-NC) International License

### Taha Abdurrahman'ın Düşüncesinde *Mecâlû't-tedâvül* Kavramı

#### Öz

Batı'dan başlayıp bütün dünyayı etkileyen modernite, birçok alanda geleneksel düşünce biçimlerini sarsacak yeni epistemolojik sistemler ve paradigmlar üretti. Köklü bir geleneğe sahip olan İslam medeniyeti de diğer kadim medeniyetler gibi gerek dayatmalar gerekse doğal etkilenme yoluyla bu yenilenmiş epistemolojik sistem ve paradigmalardan üretilen düşüncelerin taarruzuna uğradı. Fakat diğer medeniyetlere nazaran genç ve dinamik bir dine sahip olmaları ve kendi hususiyetlerinin bilincinde olmaları nedeniyle Müslüman toplumlar bu taarruzun ortaya çıkardığı sarsıntıyı baskın bir şekilde yaşadı, yaşamaya da devam etmektedir. Bu kriz, Müslüman düşünürleri modernite ile gelenek arasında ortaya çıkan gergin diyalektik ilişkiyi düşünsel inşalara konu kılmaya itti. Zira ancak bu suretle Müslüman toplumlara hem modernitenin özgün ve insanlığın ortak faydasına hitap eden taraflarından yararlanabilecekleri hem de kendi kimliklerini koruyabilecekleri bir alan açılabilirdi. Nitekim son iki asır içinde İslam aleminde geleneği yorumlama ve revize etmeye yönelik yapısalıcı ve tarihselci okumalar yapıldı. Bu tarz okumalar geleneği okuma yöntemi ile İslam aleminin kalkınması meselesini birbirine bağlayan çevreler nezdinde büyük rağbet gördü. Uzmanlık alanı mantık ve dil felsefesi olan, özgün düşünsel üretim hususunda geri kalmış olarak gördüğü İslam aleminin yeniden özgün ve estetik bir düşünsel sürece girmesi için geleneği yorumlama, revize etme yönteminin yenilenmesi gerektiği kanaatinde olan Faslı düşünür Taha Abdurrahman ise bu tarz okumalara karşı edimbilimsel bir okuma yapmayı teklif etti ve bu doğrultuda edimbilimsel bir metodoloji inşa etti. Bu metodolojinin özünü de *mecâlû't-tedavül* şeklinde kavramlaştırdı. O, mezkur metodoloji ile kendisinden önce yapılan tarihselci ve yapısalıcı okumaların geleneği ideolojik bir ayıklamaya tabi tutmalarının yanlışlığını ortaya çıkarmayı ve geleneğe yönelik bütüncül okuma yapmanın bir modelini inşa etmeyi hedefledi. Zira yapısalıcı ve tarihselci okumalar spesifik bir lügâvî ve mantıki doğaya sahip metinler olarak günümüze ulaşan geleneğin bu yönünü göz ardı edip onu münhasıran tarihsel, siyasi ve iktisadi ilişkiler bağlamında okumayı seçmişti. Bundan dolayı Taha Abdurrahman'ın geleneği okumaya yönelik edimbilimsel bir metodoloji inşa etmesi esasen bu konuda yeni bir paradigma teklif etmesi anlamına gelir. Paradigmanın bu şekilde yenilenmesi hem geleneği okuma hususunda edimbilimin sağlayacağı imkanları açığa çıkartacak hem de bu hususta yeni ve farklı metodolojiler inşa etmeye yönelik ufku genişletecek bir mahiyet arzeder. Taha Abdurrahman'ın inşa ettiği edimbilimsel metodolojiyi her yönüyle ele almak bir makalenin çerçevesini aşacağı için bu çalışmada münhasıran ilgili yöntemin özünü teşkil eden *mecâlû't-tedavül* kavramı üzerinde duruldu. Çünkü bu kavramı açıklığa kavuşturmak hem geleneği yorumlama meselesine dair yeni bir bakış olan edimbilimsel yöntemin anlaşılmasını kolaylaştıracak hem de son zamanlarda ülkemizde akademinin gündemine girmiş olan Taha Abdurrahman fikriyatının bir yönüne ışık tutacaktır. Çalışmada Taha Abdurrahman'ın farklı eserlerinde ilgili kavrama yönelik bilgilerin derlenip mukayese edilmesinden hareketle oluşturulmuş ve mantıksal bir örgü içinde beyan edilmiş bütüncül bir tasvir yapılmıştır. Taha Abdurrahman'ın düşüncesini oluştururken gerek doğrudan yararlanmak ve gerekse eleştirmek suretiyle olsun etkileşime girdiği bazı modern ve geleneksel kaynaklara, düşüncesine etki eden unsurları açığa çıkarmak hedefiyle işaret edilmiş ve onlardan alıntılar yapılmıştır. Bunun yanı sıra mezkur kavramın özgünlüğü, açıklığı ve kendisiyle hedeflenen gayeyi gerçekleştirme hususundaki başarısı kritik edilmiştir. Bu doğrultuda *mecâlût-tedâvül* kavramının lügâvî ve ıstılâhi anlamları tahlil edilmiş, üzerine kurulu olduğu ilkeler incelenmiştir. Ayrıca yaklaşım tarzı ve isimlendirmede tercih edilen lafızlar bakımından yeni olan, bu yüzden Türkçede hazır bir karşılığı bulunmayan bu kavramın tercümesine yönelik bir tercih yapılmış ve bu tercih gerekçelendirilmiştir. Bu araştırmada *mecâlût-tedâvül* kavramının mantıksal ve dilsel bakımdan sağlam bir şekilde inşa edildiği, daha önce yapılan yapısalıcı ve tarihselci okumaların geleneği içinde olduğu zamansal ve mekânsal çerçevelerden ve gelenek

yapıcılarının itikat, dil ve bilgi anlayışlarından soyutlamak suretiyle içine düştüğü hataları telafi edici nitelikte olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bununla birlikte bu kavramın günümüzde özgün bir fikrî ve felsefi inşa yapmak için geleneğin model teşkil etme yönlerini açığa çıkartma konusunda müphem bazı yönler barındırdığı tespit edilmiştir. Kavramın tercümesi için de “edimsel alan” şeklinde bir Türkçe karşılık önerilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Metodoloji, Mantık, Edimbilim, Gelenek, Taha Abdurrahman.

### **The Concept of Majal al-Tadawul (Pragmatic Field) in the Thought of Taha Abd al-Rahman**

#### **Abstract**

Modernity, which started in the West and influenced the world, has produced new epistemological systems and paradigms that would shake traditional ways of thinking in many fields. The Islamic civilization, which has a long deep-rooted tradition, was attacked by the ideas generated from these renewed epistemological systems and paradigms through both impositions and natural influences, like the other ancient civilizations. This crisis has led Muslim thinkers to intellectually construct this highly tense dialectic relationship between modernity and tradition. Because only in this way, a space could be opened for Muslim communities where they could both benefit from the unique and humanistic aspects of modernity and maintain their own identities and characteristics. As a matter of fact, structuralist and historicist readings have been made in the Islamic world in the last two centuries to interpret and revise the tradition. Such readings were especially popular among thinkers and circles that linked the method of reading tradition with the development of the Islamic world. Taha Abd al-Rahman, who believes that the method of interpreting and revising the tradition should be renewed in order for the Islamic world, which he considers backwards in terms of original intellectual production, to enter an original and aesthetic intellectual process again, proposed to make an ethicistic reading against such readings and built a pragmatic methodology accordingly. He also conceptualized the essence of this methodology in the form of 'majal al-tadawul'. With the aforementioned methodology, he aimed to expose the inaccuracy of the historicalist and structuralist readings made before him to subject the tradition to an ideological selection, and to construct a model of holistic reading for the tradition. Because structuralist and historical readings ignored this aspect of the tradition that has survived as texts with a lexical and logical nature and chose to read it exclusively in the context of historical, political and economic relations. For this reason, Taha Abd al-Rahman's construction of a pragmatic methodology for reading the tradition essentially means a paradigm shift in this regard. The renewal of the paradigm with a pragmatic point of view is also of a nature that will both reveal the opportunities provided by the education in reading the tradition and expands the horizon for building new and different methodologies in this regard. Since it would be far beyond the framework of an article to consider every aspect of the pragmatic methodology built by Taha Abd al-Rahman, this study focused exclusively on the concept of 'majal al-tadawul', which constitutes the essence of the relevant method. Because bringing this concept to life will facilitate the understanding of the pragmatic method, which is a new perspective on the issue of interpreting tradition and will shed light on an aspect of Taha Abd al-Rahman's thought which has recently entered the agenda of the academy in our country. In the study, a holistic depiction was made based on the compilation and comparison of the information contained in Taha Abd al-Rahman's different works for the relevant concept and declared in a logical structure. Some of the modern and traditional sources that Taha Abd al-Rahman interacted with, either by directly benefiting or criticizing, were pointed out and quotations were made with the aim of revealing the factors affecting his thought. In addition, the originality, clarity and success of the aforementioned concept in realizing the purpose aimed with it have been criticized.. Accordingly, the lexical and syntactic meanings of the subject of

the research have been analyzed and the principles on which it was established have been examined. Furthermore, a preference has been made for the translation of this concept, which is new in terms of both the approach style and the words preferred in the nomenclature and therefore has no ready equivalent in Turkish, and this preference was justified. As for the findings, it was concluded that the concept of 'discursive field' (majal al-tadawul), in this research logically and linguistically was quite soundly constructed, and that it compensated for the mistakes made by isolating the traditional makers from the temporal and spatial frameworks formed within the tradition of previous structuralist and historicist readings, and by isolating the traditional makers from their understanding of belief, language and knowledge. However, it has been determined that this concept has some ambiguous aspects of revealing the model aspects of tradition in order to construct a unique, intellectual and philosophical construction today.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Methodology, Logic, Pragmatics, Tradition, Taha Abd al-Rahman.

## GİRİŞ

Taha Abdurrahman, gelenek<sup>1</sup> kavramını "İslam'ın kültürel varlığını belirleyen söylemsel ve davranışsal bütün araçlar ve içerikler toplamı" şeklinde tanımlar. Ona göre bu araç ve içerikler hem nassları hem bu nasslardan istinbat etkinliğiyle üretilmiş içtihatları kapsar.<sup>2</sup> Ayrıca bunlar, yazılı metinlerden ve sözlü aktarımlardan müteşekkil olabilir. Davranışsal unsurlar da gizli veya açık, birey ve toplum tarafından uygulanıyor veya terk edilmiş olabilir.<sup>3</sup>

Taha Abdurrahman yetmişli yılların başlarından beri mantık<sup>4</sup>, dil felsefesi ve dilbilimlerinin imkanlarından yararlanılarak geleneği okumaya yönelik yeni bir metodoloji geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>5</sup> O, bir kimsenin kendi geleneğine dayanmaksızın kimlik inşa etmesinin mümkün olmadığı kanaatinde. Bu yüzden ona göre günümüzde Müslüman toplumun kimlik, mümin bireyin de kişilik inşa edebilmesi, keza Müslümanların geri kalmışlık halinden çıkıp insanlığın ortak birikimine katkıda bulunacak nitelikte düşünce üretebilmesi için ilim ve fikir erbabının İslam ilim ve düşünce geleneğini yorumlama, eleştirme ve revize etmeye yönelik özgün metodolojiler inşa etmeleri gerekir. Zira hem kimlik inşası hem de özgün üretim melekесinin kazanılması, dayanaklarını geçmişte, ufuklarını ise gelecekte bulur.<sup>6</sup> Batılı modern metodolojileri olduğu gibi alıp geleneğe uygulamaktan ne Müslümanlara ne de insani müşteriye faydalı özgün bir üretim çıkar. Çünkü bu metodolojilerin çoğunu, geleneği inşa eden akıldan oldukça farklı olan araçsal rasyonallite ortaya çıkarmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Taha Abdurrahman gelenek kavramını Arapça "türâs" kelimesi ile ifade etmektedir. Bu kelime sözlük anlamı itibarıyla "miras" demektir. Gelenek anlamını ifade etmek için Arapçada "türâs" kelimesinin kullanılması, geçen asrın başlarında Ahmed Emîn'in yazılarında ortaya çıkmıştır. Aynı dönemde yaşayan Zahid el-Kevserî, türâs yerine "el-mevris" kelimesini kullanmıştır. Bk. Salih Bel'îd, "Keyfe nekra' ve bi eyyi menhec?", *el-Luga el'Arabiyye*, 9/37 (2017), 206.

<sup>2</sup> Taha Abdurrahman gelenek terimini biri geniş diğeri dar olan iki anlamda kullanır. Geniş anlamıyla gelenek ona göre İslam'ın kurucu metinleri olan Kur'an ve Sünnet'i de kapsar. Dar anlamıyla ise sadece "Müslümanların içtihatlarını ve farklı alanlarda ürettikleri düşünce ve bilgileri" kapsar. Bu taksim konusunda yaptığı gerekçelendirme için bk. Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr* (Beyrut: eş-Şebeketu'l-'arabiyye li'l-ebhâsi ve'n-neşr, 2013), 132.

<sup>3</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-menhec fi ufuki't-te'sîs li ünmûzecin fikriyyin cedîd*, ed. Rıdvan Merhum (Lübnan: el-Müessesetu'l-'arabiyye li'l-fikr ve'l-ibdâ", 2015), 59.

<sup>4</sup> Burada kastedilen sadece Arsitoteles'in burhan mantığı değil, bilakis tarihsel seyir içinde mantığın kaydettiği bütün gelişmeleri de kapsayan mantıktır. Yani hem klasik mantığın metodolojik formasyonu hem de modern mantıkların getirdiği yeniliklerdir.

<sup>5</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman* (Ebû Zabî: Müessesetu Tâbe, ts.), 3.

<sup>6</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, 130-131.

<sup>7</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fi takvîmi't-türâs* (Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 1993), 28.

Nitekim onun kanaatine göre İslam alemindeki akademik muhitte araçsal aklın ürünü olan metodolojilerle, onları istikşafi sorgulamalara ve konunun doğasına uygun hale getirecek tashihlere tabi tutmaksızın gelenek okuması yapan araştırmacılar keyfi bir biçimde ayıklayıcı<sup>8</sup> ve parçacı okumalar yaptılar.<sup>9</sup> Bunun neticesinde de geleneğe yönelik iki tutum ortaya çıktı. Bunlardan ilki, moderniteye katılmanın yegane yolunun gelenekle kapsamlı epistemolojik bir kopuş yaşamak olduğu düşüncesiyle gelenekle bağı tümünden koparmaya davet etti. İkincisi de Müslümanlar için moderniteye açılan yolun yalnızca geleneklerinin içinde yer alan Meşşâî felsefi birikimden geçtiği görüşünden hareketle gelenekteki felsefi müktesebatla alakanın korunup diğer bütün alanlarla ilişkinin kesilmesi gerektiğini savundu.<sup>10</sup>

Taha Abdurrahman mezkur sebeplerden ötürü, düşünsel faaliyetleri içinde geleneği okuma meselesine merkezi bir yer ayırır. Özellikle de bu okumanın hangi metodolojiyle yapılması gerektiği üzerine imal-i fikirde bulunur. Bunun neticesinde de yapısalcılığın ve tarihselciliğin geleneği okumaya uygun metodolojiler olmadığını sonucuna varır.<sup>11</sup> Bu hususta temel gerekçe olarak mezkur metodolojilerin geleneğin teşekkülünde başat rol oynayan “düşünce ile amelin birlikteliği”<sup>12</sup>, “epistemolojik alanların kopma kabul etmez şekilde iç içeliği” ve “ilimlerin kendi aralarında sahip olduğu tekâmül ilişkisi” şeklindeki ilkeleri ilga ettiğini ileri sürer.<sup>13</sup>

Taha Abdurrahman bu mülâhazalar doğrultusunda geleneği okumaya yönelik edimbilimsel (*el-menhecü't-tedâvülî*) diye nitelenebilecek<sup>14</sup> bir metodoloji inşa eder. Bu metodolojiyi *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs* isimli eserinde ayrıntılarıyla izah eder ve metodik bir şekilde gerekçelendirir. Onun, geleneği okumada dilin salt bildirimsel değil, aynı zamanda edimsel olduğunu savunan göstergebilimin bir alt disiplini olan edimbilimi<sup>15</sup> esas

<sup>8</sup> Taha Abdurrahman geleneği insan için tarihî bir hakikat olarak konumlandırır. İnsanın gelenekten külliye kopması da, onun yalnızca bir bölümüyle ilişkisini sürdürüp kendisini diğer bölümlerinden soyutlaması da mümkün değildir. Zira gelenekle bağımız keyfi değil, zorunludur. Gelenek de birbirinden bağımsız alanlardan oluşmaz. Bilakis onda tüm alanlar iç içe geçmiştir ve birbirinden kopma kabul etmez bir şekilde bütünlüklü bir yapı ortaya çıkarmıştır. Taha Abdurrahman, *fî Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*, Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 2000, 19.

<sup>9</sup> Taha Abdurrahman, *Südü'l-menhec fî ufuki't-te'sis li ünmüzezin fikriyyin cedîd*, 61;

<sup>10</sup> Taha Abdurrahman, *fî Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*, 19; Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, 133, 132.

<sup>11</sup> Taha Abdurrahman'a göre geleneğe yönelik yapılan yapısal ve tarihselci okumanın en yetkin temsilcisi Muhammed Abid el-Câbirî'dir. Bk. Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 29. Câbirî *Nahnu ve't-türâs* isimli eserinde geleneği okuma metodolojisi olarak yapısal ve tarihselci metodolojileri tercih ettiğini tasrih eder ve bu tercihini ayrıntılı olarak gerekçelendirir. Bk. Muhammed 'Abid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs: kiraatun mu'âsaratin fî türâsina'l-felsefi* (el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 1993), 19-25. Taha Abdurrahman'ın eleştirdiği bir diğer yapısal ve tarihselci okuma da Muhammed Arkoun'na aittir. Konunun ayrıntısı için bk. Taha Abdurrahman, *Südü'l-lüga ve'l-mantık: hivârün me'a Taha Abdurrahman*, 24-27.

<sup>12</sup> Taha Abdurrahman bu hususu bir mukayese yaparak açığa çıkarır. Batılı rasyonalitenin teorik soyutlama üzerine kurulu olduğunu, buna karşın İslami aklılığın istikamet tayin edici ve akla ufuk açıcı olarak gördüğü amel üzerine bina edilmiş olduğunu ifade eder. Bu yüzden ona göre Batılı rasyonalite İslamî geleneği okumaya uygun bir araç değildir. Bk. Taha Abdurrahman, *Hivârât min ecli'l-müstakbel* (Beirut, 2011), 20.

<sup>13</sup> Taha Abdurrahman, *Hivârât min ecli'l-müstakbel*, 30.

<sup>14</sup> “Edimbilimsel olarak nitelenebilecek” şeklinde ihtimal ifade eden bir tespit bulunmamızın nedeni, Taha Abdurrahman'ın inşa ettiği metodolojide sadece edimbilimden değil, aynı zamanda modern mantıklardan ve dil felsefesinden de istifade etmiş olmasıdır. Fakat o daha çok edimbilimden yararlanmıştır.

<sup>15</sup> Edimbilim mantıktan dilbilime geçmiş dil araştırmalarına yönelik üçlü bir taksimin kısımlarından birini oluşturan çözümleme aracıdır. Şöyle ki, anlamı oluşturmak ve tespit etmek üzere dilsel bir göstergesi çözümlenmek üç aşamada gerçekleşir: (I) Göstergelerin kendi aralarındaki ilişkileri çözümlenmesi, (II) göstergelerin delaletleri ile olan ilişkilerini çözme aşaması, (III) göstergeler ile onları yorumlayanlar -ki bu mütekellim veya muhatap olabilir- arasındaki ilişkileri çözme aşaması. İlk aşama sentaks, ikincisi semantik, üçüncüsü de edimbilim (pragmatics) diye adlandırılır. Bu aşamalar arasında bir kapsama ilişkisi vardır. Çünkü semantik sentaksı, edimbilim de semantiği içerir. Sentaksta sadece göstergelerin birbiriyle ilişkisi söz konusuysen, semantikte bu ilişkinin yanı sıra delalet edilen şey (medlûl) de var. Keza semantikte sadece bu iki husus varken edimbilimde onların yanı sıra bir de sözü söyleyenin durumu, sözü açımlayanın sahip olduğu kültürel kodlar yer alır. Edimbilim bir yönüyle kullanıma yönelik bir kuramdır, zira dili kullanım içinde inceler.

almasının temel nedeni geleneği taşıyan en temel taşıyıcının metin, yani sentaks, semantik ve edimbilimsel yapısıyla “dil” olmasıdır. Zira geleneği oluşturan içerikler belli bir lügâvî ve mantıkî yapıyla inşa edilmiş metinler halinde bize ulaşmıştır.<sup>16</sup>

Taha Abdurrahman bir tasvir aracı olarak edimbilimsel yöntem ile bir uygulama alanı olarak gelenek arasında iki yönden uygunluk görür. Bunlardan biri, edimbilimin lügâvî ve mantıkî bir doğaya sahip olmasıdır ki, geleneği oluşturan metinlerin dokusu da lügâvî ve mantıkîdir. Diğeri, edimbilimin dilsel kodların çözümünde bildirim değil, edimi temel almasıdır ki, bu da geleneğin bilgiyi, itikadı ve dili pratikle ilişkilendirmesine uygun düşer. Böylece o, edimbilimsel bir metodoloji inşa etmek suretiyle uyguladığı metot ile uygulama konusu arasında uygunluğu ortaya koyar. Zaten bir metodun bir konuya uygulanmasının meşruiyetini sağlayan temel husus, ilgili metodun uygulandığı konunun doğasına uygun olmasıdır.<sup>17</sup>

Öte taraftan edimbilimsel yaklaşım, geleneği okuma bağlamında araştırmacıya bir imkan daha sunar. O da geleneğin oluşumuna araç olan asli metodolojileri dikkate alma olanağıdır.<sup>18</sup> Zira edimbilim, anlamı belirleme faaliyetinde sadece metnin yapısını değil; aynı zamanda metni inşa eden münşi ile metni anlamlandırıp yorumlayan muhatabın kültürel, dinsel ve epistemolojik kabullerini dikkate alır. Bu durum da geleneği yorumlayan araştırmacı için geleneği oluşturan asli metodolojileri alıp onları mantık ve metodoloji hususunda modern dönemde ortaya çıkan gelişmeler ışığında revize ve tahkim etme, böylelikle de geleneğin doğasına uygun bir metodoloji inşa etme yolunu açar.

Edimbilimsel yaklaşımın Taha Abdurrahman’a göre diğer bir faydası da günümüzde başka bir medeniyet içinde doğan fikrî ve felsefi birikimi alırken nasıl bir uyarlama yapacağımıza yönelik bir işlem haritası sunmasıdır. Zira edimbilimsel bir okumayla geleneğin temelinde yer alan itikadî, dilsel ve epistemolojik ilkeler belirlenmiş olur. Böylece gelenek teşekkül ederken dışarıdan gelenin hangi ilkelerle ve nasıl bir uyarlamaya tabi tutulduğu da açığa çıkar. Bu da günümüzde bu yönde gereksinim duyulan uyarlama faaliyetinin keyfiyetine dair örnek bir model sunar.<sup>19</sup>

Taha Abdurrahman, bu doğrultuda inşa ettiği metodolojinin ilk ilkesini, “geleneği okumak üzere uygulanacak metodun geleneğin üzerine kurulu olduğu asıllardan hareket etmesi gerekir” şeklinde tayin etmiştir. O, bu ilkeyi işletip geleneğin temelini teşkil eden asılları tespit etmeye yöneldiğinde İslam ilim ve düşünce geleneğini diğer geleneklerden ayırt eden ilk aslın edimbilimsel bir yapı taşıdığını tespit etmiştir. Bu edimbilimsel asla göre, geleneğin üç kültürel şubesi olan dil, itikat ve bilgi hem kişinin kendisine hem de başkasına fayda verecek şekilde amelî bir fayda sağlamadıkça muteber değildir.<sup>20</sup> İşte Taha Abdurrahman geleneği okuma yönteminde bu aslı, *mecâlû't-tedâvül* şeklinde kavramsallaştırmış ve onu doğru bir gelenek okuması yapmanın temel ilkesi olarak

Diğer yönüyle iletişimsel bir kuramdır, zira söz inşa edenin (konuşan ve yazanın) dilin kullanımıyla hedeflediği bildirim ve iletişim şartlarını bahse konu eder. Taha Abdurrahman’ın kullandığı argümantatif edimbilimsel yöntem ise metin ile “betimlediği veya düzenlediği ya da ihdas ettiği gerçeklik” arasındaki ilişkileri mümkün mertebe belirleyip formelleştirmeye çalışır. Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman*, 3-24.

<sup>16</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman*, 3.

<sup>17</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman*, 2-4.

<sup>18</sup> Taha Abdurrahman İslam düşünce geleneğinin, teşekkül ettiği dönemde hakim olan mantıksal ve argümantatif (hicâcf) bilgileri yapısında oldukça yoğun olarak taşıdığını beyan eder. Bu yüzden de onu kavramanın gerek şartının mantık ve münazara ilimlerini iyi derecede bilmek olduğunu savunur. Bu hususa istinaden şöyle bir çıkarımda daha bulunur: Madem İslam ilim ve düşünce geleneği yapısının oluşumunda mantık ve münazara araçlarının büyük etkisini taşır öyleyse onu tasvir ve tefsir etmede modern mantıkların araçlarından yararlanılabilir. Zira zaten bu geleneğin dokusu mantıksal ve cedelî bir örgüye sahiptir. Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman*, 19.

<sup>19</sup> Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, 138.

<sup>20</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-menhec fi ufuki't-te'sis li ünmüzezin fikriyyin cedid*, 59-60.

belirlemiştir. Bu makalede mezkur kavramın tanımı, tercümesi, işlemsel<sup>21</sup> yönleri ve gayesi üzerinde durulacaktır.

## 1. MECÂLÛ'T-TEDÂVÛL KAVRAMI

Uzmanlık alanı dil felsefesi ve mantık olan Taha Abdurrahman, geleneği, içerdiği konulardan ziyade üzerine kurulu olduğu metodolojileri dikkate alarak tahlil ettiğinde onun ilk karakteristiği olarak gerek bireysel gerek iletişimsel ve gerekse etkileşimsel olsun her düzeyde amelî olanın<sup>22</sup> etrafında şekillendiğini tespit eder. Bu hususu da “tedâvül” ifadesiyle kavramlaştırır.<sup>23</sup> Bu kavramı üretirken Arapçanın beyan imkanlarını geniş bir şekilde kullanır. Bu yüzden önce kelimenin semantik ağını açığa çıkaran lügavî tahliller yapar. Bunu yaparken de kelimenin ifade ettiği lügavî anlamı muayyen bir bağlam içinde tespit eder.

### 1.1. Lügavî Anlam

Tedâvül kelimesinin lügavî anlamı doğal dilsel kullanım içinde belirlenmeye çalışıldığında *تداول الناس كذا بينهم* cümlesinde olduğu gibi “تداول” fiilinin, “تناقل” anlamına geldiği görülür.<sup>24</sup> O halde bu cümlenin anlamı “insanlar filan şeyi aralarında dolaştırdı ve bir şey elden ele dolaştı” şeklindedir.<sup>25</sup> Bu da demektir ki, “tedâvül” kelimesinde hem “intikal halinde olma” hem de “dolaşımda olma” manası vardır. Bu kelimenin anlamı sözlü iletişim bağlamında ele alındığında da *دار على الألسنة* cümlesinde olduğu üzere iletişim ve etkileşime delâlet ettiği görülür.<sup>26</sup> Çünkü bir şeyin dillerde dolaşması, dilin edimsel yanından dolayı insanlar arasında bir hareketin vuku bulduğuna delalet eder. Taha Abdurrahman bu kelimenin delaleti çerçevesinde söze delalet eden iletişim ile eyleme delalet eden etkileşim arasında bağlantı kurduktan sonra şu hükmü verir: “*O halde tedavülün muktezası, sözün eyleme birliktelik arzemesidir.*”<sup>27</sup>

İkinci kelime olan “mecâl”e gelince o, “جال يجول” fiilinden türemiştir. Kelimenin anlamı “deveran etmek, bir alan içinde mekik dokumak” demektir.<sup>28</sup> Bu kök, ism-i zaman ve ism-i mekan kalıbı olan mef'alun veznine aktarıldığında “deveran mekanı ve zamanı” anlamına gelen *مجال* kelimesi türetilmiş olur. Dolayısıyla bu kelime de kendi delâlet halesi içinde “nakil ve hareket” anlamlarını barındırır. Bu takdirde “mecâl kelimesinin tedavül kelimesine izafe edilmesi ile elde edilen anlam nedir?” sorusu gündeme gelmektedir.

Taha Abdurrahman, mecâl kelimesini tedâvül kelimesine izafe etmekle elde etmek istediği anlamın gerek söz gerekse his düzeyinde olsun söz konusu nakil ve hareketin mekân

<sup>21</sup> İşlemselleştirme (operationalization) kavramı bu makale bağlamında geleneğin dokusunu meydana getiren, ama örtük olan metodolojik yapısının, yani mantıksal, lügavî, özellikle de edimsel unsurlarının açığa çıkartılıp ayıklanması ve formelleştirilmesi anlamında kullanılmıştır. Nitekim Taha Abdurrahman da bir söyleşisinde “her araştırmacı incelediği alana uygulamak üzere kendi işlemsel araçlarını inşa eder. Bu araçlar olumlu -faydalı da denilebilir- sonuçlara götürdüğünde işlemsellik bakımından sıhhatini ispatlamış olur.” der. Konunun ayrıntısı için bk. Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, 137.

<sup>22</sup> Bu amel faydası bakımından sadece bireyin kendisine dönük olacak şekilde zata dönük değil, bilakis aynı zamansal ve mekânsal çerçeveler içinde iletişim ve etkileşimde bulunan diğer insanlara da dokunacak biçimde gayre de dönüktür. Toplumda ortak davranış haline gelen bu amel pratiklerinden bir çoğu aynı zamanda toplum içindeki dilsel iletişimin imkanını sağlama hususunda da büyük bir rol oynar. Zira muhatabın zihninde anlamın oluşum sürecinin bir tarafında gramatik unsurlar varken diğer tarafında da edimbilimsel unsurlar vardır.

<sup>23</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-menhec fi ufuki't-te'sis li ünümüzezin fikriyyin cedîd*, 62.

<sup>24</sup> Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, Abdüsselam Muhammed Harun, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüga* (Darü'l-fikr, 1979), 314.

<sup>25</sup> Ahmed. b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münir fi garibi eş-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/203.

<sup>26</sup> Ahmed Muhtar Abdulhamid, *Mu'cemü'l-lagati'l-aribiyati'l-mu'âsara* ('Alemü'l-kütüb, 2008), 781.

<sup>27</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvîmi't-türâs*, 244.

<sup>28</sup> Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 317.

ve zamanını belirlemek olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Onun, kavramı inşa ederken lügâvî düzeyde nazar-ı dikkate aldığı semantik ağ ve anlam çerçevesi bu şekildedir.

### 1.2. İstılâhî Anlam

Taha Abdurrahman, *mecâlü't-tedâvül*<sup>30</sup> kavramını oluştururken yukarıda yer verilen asli lügâvî anlamı dikkate alır. Zira ona göre, kavram inşa ederken lügâvî anlamdaki imkanların gözetilmesi ilgili kavramın operasyonel niteliğini güçlendirir ve istılâhî mana düzeyinde asli manadaki üretkenlik yönlerinden istifade etme yollarını açar.<sup>31</sup> Bu yüzden ona göre geleneği okumaya yönelik bir metodoloji inşa etme bağlamında “tedâvül” kavramı, “gelenek yapıcılarının arasındaki iletişim ve etkileşimin her tezahürünü” niteler. Bu iletişim ve etkileşim amel merkezlidir.<sup>32</sup> Söz konusu amelin faydası da sadece kişinin kendisine değil, aynı zamanda başkalarına da yöneliktir. Bu yüzden de ahlaki bir öze sahiptir.<sup>33</sup> Keza sadece dünyaya değil, aynı zamanda ahirete de dönüktür. Mecâl kavramı da iletişim ve etkileşimin meydana geldiği tüm zamansal ve mekânsal çerçeveleri bildirir. Bu mülahazalara binaen onun *mecâlü't-tedâvül* ile kastettiği istılâhî anlam icmalen “*gelenek yapıcılarının arasındaki iletişim ve etkileşim yeri*”<sup>34</sup> şeklindedir. Bu kavrama yönelik yaptığı başka bir tanım, bu mücmel tanımı biraz daha açan mahiyettedir: “*mütakellim ile muhatap arasında ortak olan ve mütakellimin herhangi bir sözü herhangi bir şekilde kullanmasını mümkün kılan tüm itikadî, epistemolojik ve dilsel gereklerdir*”<sup>35</sup> Böylece o, bir toplumu diğerlerinden ayırt eden, onun söylem ve eylemlerini yönlendirmede ve dünya görüşünü şekillendirmede etkili olan bütün kültürel vakıa ve değerleri ifade eden bir kavram vazetmiş olur.

Her tanım gibi tabiatı icabı anlam yoğunluğu çok olan bu tanımları açıklamak, bahse konu kavramı vuzuha kavuşturacaktır. Fakat önce bu kavramın Türkçeye nasıl tercüme edilebileceğini tartışıp bir tercih yapmak ve ileriki satırlarda kavramın tercih edilen tercümesini kullanmak bundan sonra kuracağımız Türkçe söz diziminde kolaylık sağlayacaktır.

### 1.3. Kavramın Türkçe Karşılığı

Taha Abdurrahman, dil felsefesi ve dilbiliminin ortak bir disiplinini<sup>36</sup> ifade eden *pragmatics* kelimesini, 1970’li yıllarda Arapçaya “*et-tedâvüliyyât*” şeklinde tercüme eder ve bu tercüme Arap alemindeki akademisyen ve düşünürler tarafından kabul görür. O tarihten itibaren de akademik camiada yaygın olarak kullanılmaya başlanır.<sup>37</sup> Öte taraftan o, geleneği okumak için geliştirdiği metodolojide mezkur disiplinden oldukça istifade ettiğini tasrih eder.<sup>38</sup> *Pragmatics* Türkçeye ise edimbilim olarak tercüme edilmiştir. Edimbilim dilsel bir ifadeyi çözümlerken kelimelerin gramatik ve semantik yapılarının yanı sıra anlamın oluşumuna etki eden sözsel makâmları, kültürel ve inançsal unsurları da dikkate almak

<sup>29</sup> Ahmed b. Abdusselâm er-Reysûnî, *et-Tecdîdu'l-usûlî: nahve sıyağatin tecdiyyetin li 'ilmi usli'l-fikh* (Ürdün: el-Ma'hedu'l-'alemi li'l-fikri'l-İslâmî, 2014), 244.

<sup>30</sup> Taha Abdurrahman bu kavramı bazen *mecâlü't-tedâvül* şeklinde ifade eder, bazen de *el-mecâlü't-tedâvül* şeklinde sıfat terkibi olarak kullanır. Bunun sebebi muhtemelen modern Arapçadaki “sıfat terkibini” kullanmaya olan baskın temayüldür. Günümüzde akademik faaliyetlerde ve medyada kullanılan fusha Arapçaya bakıldığında bu temayül açıkça fark edilir. Modern fushada bir tamlama kullanmak gerektiğinde ifade terkipleri mümkün mertebe sıfat terkiplerine dönüştürülerek kullanılır. Örneğin “Arap edebiyatı” denilmek istendiğinde أدب العربي yerine الأدب العربي ifadesi tercih edilir. Bu çalışmada hem asli manayı izhar ettiği hem de daha kısa olduğu için kavramın ifade terkibindeki halinin (مجال التداول) kullanılması tercih edilmiştir.

<sup>31</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-'amel: bahsun 'an usûli'l-'ameliyye fi'l-fikr ve'l-'ilm* (Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 2012), 42.

<sup>32</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-'amel: bahsun 'ani'l-usûli'l-'ameliyye fi'l-fikr ve'l-'ilm*, 14.

<sup>33</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-'menhec fi ufuki't-te'sis li ümmüzezin fikriyyin cedîd*, 62.

<sup>34</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-'menhec fi takvîmi't-türâs*, 244.

<sup>35</sup> Taha Abdurrahman, *fi Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*, 28.

<sup>36</sup> Taha Abdurrahman, *fi Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*, 28.

<sup>37</sup> İdris Makbûl, *el-Ufuku't-tedâvülî: nazariyyetü'l-m'anâ ve's-siyâk fi'l-mümâreseti't-türasiyyeti'l-'arabiyye* (Ürdün: 'Alemü'kütübi'l-hadîs, 2011), 8.

<sup>38</sup> Taha Abdurrahman, *fi Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*, 28.



gerektiğini savunan bir disiplindir. Zira edimbilimsel teoriye göre, dilin kendisi çıkarımsal bir yapıya sahiptir. Bu yüzden de gramatik ve semantik unsurlar anlamın oluşum sürecinde sadece bir tarafı teşkil eder. Diğer taraf bütünüyle kültürel pratiğin gölgesinde yapılan dilsel kod çözümleri ve çıkarımsal işlemlerle gerçekleşir.<sup>39</sup> Bu mülâhazalara istinaden *mecâlû't-tedâvül* kavramının Türkçeye “edimsel alan” olarak tercüme edilmesini savunuyoruz. Çünkü *pragmatics* kelimesinin türediği *pragma* Türkçeye edim, *pragmatics*'in kendisi de edimi konu alan bilim anlamında edimbilim olarak tercüme edilmiştir. O zaman Taha Abdurrahman da “edimsel alan” demek suretiyle geleneksel edimi ortaya çıkartan iletişim ve etkileşimin zamansal ve mekânsal çerçevelerini ifade eden bir kavram üretmiştir.

Edimsel alan kavramının lügâvî ve ıstîlâhî anlamları tebellür ettikten sonra onun işlemselliğini sağlayan ilkeleri bahse konu etmek ona yönelik tasavvuru bütünleyecektir.

## 2. GELENEĞİN ÜÇ KURUCU UNSURU: DİL, İTİKAT VE BİLGİ

Taha Abdurrahman gelenek yapıcılarını iletişim ve etkileşime sevk eden ve dolayısıyla geleneğin teşekkül sürecini başlatan ve tekâmüle erdiren sebepleri üç temel kısma ayırır. Bunlar dilsel, itikadî ve epistemolojik sebeplerdir.<sup>40</sup> Burada calib-i dikkat olan husus Taha Abdurrahman'ın geleneği okuma bağlamında, nazarî ve amelî unsurlar şeklinde oldukça yaygın olan bir ayırma gitmemesidir.<sup>41</sup> Bunun nedeni olarak o, geleneğin tasnifinde nazar ve amel karşıtlığı üzerinden yapılan bir ayırımın edimsel alanın mümeyyiz özelliklerini açığa çıkarma hususunda faydasız kalacağını ileri sürer. Ona göre nazar kavramı, tam ve saf soyutlama üzerine kurulu bir kategori olduğundan edimsel alanın unsurlarını belirleyip betimlemeye elverişli değildir. Zira bu unsurlar, mutlak bir soyutlamaya elverişli değildir. Amel kategorisi ise edimsel her unsurun zaten bir niteliği olması hasebiyle tasnif faaliyetinde fayda sağlayacak bir durum arz etmez.<sup>42</sup>

Taha Abdurrahman bu üç kültürel şubeyi İslam geleneğinin sahip olduğu edimsel alanın asılları sayar. Ona göre bu asıllar gelenekte her ne kadar kuramsal bir şekilde inşa edilip derli toplu bir şekilde ifade edilmemişse de geleneği meydana getiren metinlerin farklı yerlerine dağılmış olarak bulunmaktadır. Araştırmacıya düşen, kapsamlı bir tümevarım uygulayarak onları tespit etmek, derlemek ve kuramsallaştırmaktır. Nitekim kendisi de bunu yapmıştır. Bahse konu kavramımıza yönelik açık bir tasavvur oluşturmaya katkı sağlayacağından bu asılları incelemekte fayda vardır.

### 2.1. Dilsel Unsur

Hem düşünsel inşa ve hem de bilgi aktarımı faaliyetinde dil en önemli araçtır. Bu inşa ve aktarım sürecinde münşi ile muhatabı arasındaki iletişim ve etkileşimin başat unsurlarından biri dildir. Bu yüzden her dilsel etkileşimde olduğu gibi geleneği inşa edenler tarafından da kullanılan dil, muhatabınca aşına olunan bir yapı arz ettiği ve onun dilsel edim müktesebatına yakın olduğu kadar onda etki meydana getirir ve böylece maksadın hasıl olmasına hizmet eder. Taha Abdurrahman Müslüman alimlerin, daha baştan itibaren dilin hem bildirim hem de etki bakımından sahip olduğu bu büyük önemin bariz bir şekilde farkında olduğunu savunur.<sup>43</sup> Bu iddiasını temellendirmek için de geleneğin dönüm noktalarında etkin olan iki alimin bu husustaki görüşlerine başvurur. Bunlardan ilki, geleneğin inşası sürecinde felsefenin Arapçanın beyan yapısına göre şekillenmesini sağlayan Fârâbî (öl. 339/950); diğeri de mantık ilminin İslamî ilimlere uygun bir metodolojik veçhe kazanmasını temin eden Gazzâlî'dir.

<sup>39</sup> Gürkan Doğan, “Bir Edimbilim Kuramı Olarak Bağıntı”, *Dil Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/63 (1990), 63-67.

<sup>40</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 250.

<sup>41</sup> Taha Abdurrahman'a göre nazar ile amel ayırımı İslam kültürüne Yunan felsefesinden aktarılmıştır. Yunanlar zihinsel bir uğraşı olanı nazarı (düşünmeyi) bedensel bir uğraşı olan amelden (çalışmaktan) birkaç derece üstün sayıyorlardı. Bk. Taha Abdurrahman, *Sûlû'l-'amel: bahsun 'an usûli'l-'amelîyye fî'l-fîkr ve'l-'ilm*, 15.

<sup>42</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 248.

<sup>43</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 245.

Geleneğin inşasında muayyen ve ortak bir dilsel telakkinin başat bir unsur olduğu gerçeğini ve Taha Abdurrahman'ın mecâlû't-tedâvül kavramını inşa ederken dikkate aldığı geleneksel izlekleri ortaya koyması bakımından bu alıntılarını açmak gerekir. Alıntılardan ilki, Fârâbî'nin *el-Kıyâsu's-sağîr 'alâ tarikati'l-mütekellimîn* isimli eserinin başında felsefeye dair metin inşa ederken Arapçada kullanımı yaygın olan ifadeleri ve yaşadığı zamanda bilinen örnekleri tercih ettiğini ve bunun gerekçelerini açıkladığı şu satırlardır:

“Bunları (kıyas ve istidlale dair kanunları) açıklarken ibarelerimizin Arap lisanı ehlinin nezdinde aşına olunan lafızlarla olmasına özellikle ihtimam gösteriyoruz. Bu kanunları izah etmek için de kendi zamanımızın halkı arasında meşhur olan şeyleri örnek veriyoruz. Zira Arsitoteles de kitaplarında bu hususlara yer verdiğinde onları kendi lisanının ehli nezdinde alışlageldik olan ibarelerle ifade etmiş ve kendi çağında yaşayanların yanında meşhur ve mütâdavel (tedavülde) olan örnekler vermiştir. Bu lisanın (Arapça) ehlinin meramını beyan etme tarzı, o kentlerin (Yunan sitelerinin) ifade tarzından, bu zamanın ehlinin örnekleri o kimselerin nezdinde meşhur olan örneklerden farklı olduğundan Aristoteles'in açıklamak istediği şeylerin izahı sadedinde verdiği örnekler zamanımızda yaşayanlar için açık ve anlaşılır değildir. Öyle ki, sırf bu yüzden bu zamanın ehli birçok kimse, onun mantık kitaplarının faydasız olduğu zehabına kapılmıştır. Bu kitaplar nerdeyse tamamen terk edilecekti. Biz bu kanunları izah etmeyi istediğimizde onları açıklamak için kendi zamanımızın nazar erbabı arasında mütâdavel olan örnekleri kullandık.”<sup>44</sup>

Görülen o ki, Taha Abdurrahman *mecâlû't-tedâvül* kavramının hem dile taalluk eden yanını belirlemede hem de bizzat kavramı isimlendirmede Fârâbî'den esinlenmiştir. İkinci alıntı, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Mihakkü'n-nazar*'ından yapılmıştır. Gazzâlî, mantıkçılar, fakihler ve kelâmcılara ait ıstılahların -lafızları farklı olsa da- kavramsal içerik bakımından birbirlerine uygunluğunun yüksek olduğuna dikkat çekme gayesiyle şöyle der:

“Ben bazı terimleri kendim vazettim. Çünkü bu sanata taalluk eden üç tür ıstılah alanı vardır. Bunlar kelâmcıların, fakihlerin ve mantıkçıların ıstılahlarıdır. Bu alanlardan birine uymayı tercih etmedim. Zira o zaman senin idrakin sadece onunla sınırlı kalır ve diğer iki fırkanın ıstılahlarını anlamazsın. Bilakis hepsinin arasında tedavül ediyor denilebilecek lafızları kullandım. Bir de aralarında ortaklaşa kullanmadıkları bazı yeni lafızlar (ıstılahlar) vazettim. Böylece bu lafızların delâlet ettiği manaları anladığında diğer kitaplarda karşılaşacağın şeyleri onlara irca edebilir ve maksatlarını anlayabilirsin.”<sup>45</sup>

Bu iki alıntı hem Taha Abdurrahman'ın geleneği okumak için inşa ettiği tedâvül kelimesini lafzen içermekte hem de geleneği oluşturanların ortak bir dilsel yönelimin olduğunu göstermektedir. Bu yönelim, düşünce ve metin inşa ederken lisan ehlinin ve içinde yaşanan çağın dilsel zevk ve müktesebatının özellikle dikkate alınmasıdır.

Gelenekte aslolan, muhataba yöneltilen ifadenin yerleşik üsluplar ve ortak bilgilerle, yani onun dilinin beyan kaideleriyle yapılmasıdır. Geleneğin oluşmasının temelinde yer alan bu dilsel unsur Taha Abdurrahman'a göre şu üç hususu teslim etmeyi gerektirir: (I) Kur'ân-ı Kerîm'in ifade düzeyinde sahip olduğu i'câzın etkileri doğrudan gelenekte de tecelli etmiştir. Bu sebeple geleneğin oluşumuna aracılık yapan Arapça, beyan ve bildiri imkanları bakımından diğer dillerden üstündür. (II) Düşünce üretme etkinliğinde Arapçanın üslupları tercih edilmelidir. (III) Kullanılan ibareler bağlamsal ve makâmsal itibarları gözetmek suretiyle özlü olmalıdır.<sup>46</sup>

## 2.2. İtikadi Unsur

İletişim ve etkileşimin gereklerini ikame eden bir diğer husus da itikadî sebeptir. Hatta Taha Abdurrahman'a göre geleneğin teşekkül etmesinin temelindeki ilk esaslar dikkate alındığında geleneği ortaya çıkaran iletişim ve etkileşimi gerektiren sebebin dilsel olmaktan

<sup>44</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Kıyâsu's-sağîr 'alâ tarikati'l-mütekellimîn (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî ikinci cüz içinde)*, thk. Rafik el-'Acem (Beyrut-Lübnan: Darü'l-maşrık, 1986), 78-79.

<sup>45</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar fi'l-mantık*, thk. Ahmet Ferîd (Beyrut-Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 225.

<sup>46</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlû'l-menhec fi ufuki't-te'sis li ümmüzezin fikriyyin cedid*, 63.

ziyade itikadi olduğu bile söylenebilir. Zira bu esasların itikadi yapısı olmasaydı muhtemelen bugün karşımızda bu denli engin ve zengin bir gelenek bulunmayacaktı. Bu yüzden eğer çağımızda özgün bir düşünsel faaliyet inşa etmenin yollarını aydınlatmak üzere geleneğe müracaat ediliyorsa itikadi esas görmezlikten gelinmemelidir. Zira belli bir itikat etrafında teşekkül etmiş olan gelenekten itikat yönünden tarafsız olan bir düşünsel uzantı ihdas etme çabası<sup>47</sup> bir muhali çıkarsamaya çalışmak demektir.<sup>48</sup>

Taha Abdurrahman itikat unsurunun tedavülü belirleyen ve dolayısıyla geleneğin teşekkül zemininde yer alan önemli bir boyut olduğuna, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (öl. 414/1023) Ebû Süleyman es-Sicistânî'den (öl. 391/1001) felsefe ve din ilişkisinin zorluklarına dair aktardığı şu görüşü delil getirir:<sup>49</sup>

“Şeriat; açık olan zahire tutunan, maruf bir tevili delil getiren, yaygın olan dili dayanak edinen, açık bir cedeli kendisine muhafız tutan, salih bir amelle savunmada bulunan, helal ve haram bilgisinde derinleşen, İslam milleti içinde eser ve haberlere dayanan ve ümmetin ittifakını merci edinenler arasında tedâvül eder.”<sup>50</sup>

Taha Abdurrahman bu alıntı ile geleneği oluşturan her birimin mutlak surette itikadî bir cihete sahip olduğu hususunun gizli olamadığını, geleneği oluşturan alimler tarafından açıkça dile getirildiğini göstermek ister. Zira bu alıntıya bakıldığında görülmektedir ki, İslam ilim ve düşünce mirası içinde teşekkül etmiş olan ister irfan ister beyan isterse burhan bilgi sistemine ait olsun tüm bilgi paradigmaları Sicistânî tarafından merkezinde “şeriatın” yer aldığı yönelimler olarak nitelendirilmiştir.

Geleneğin üç kültürel şubesinden biri olan itikadî unsur, Taha Abdurrahman'a göre şu üç hususu teslim etmeyi gerektirir: (I) İslam şeriatı ilahî hüküm gereği en üstündür (II) İslam itikadi en mükemmel tevhid formunu barındırır (III) Yüce Allah mutlak bir irade ve meşiete sahiptir.<sup>51</sup>

### 2.3. Epistemolojik Unsur

Belli bir zamansal ve mekânsal çerçeve içinde insanların dil vasıtası ile paylaştıkları ve inançları gereği birbirlerine karşı muamelede buldukları şeyler, semantik muhtevalardan ve istidlâl türlerinden müteşekkildir. İnsanlar onlar aracılığı ile aklî idrak faaliyetinde bulunur ve dünya görüşleri geliştirirler. Bu yüzden geleneği meydana getiren her iletişim ve etkileşim, dili araç edinen ve akide üzerine kurulu olan bilgi ile vuku bulmuştur.<sup>52</sup>

Gelenekte aslolan bilginin amel etmek için talep edilmesidir. Bu yüzden amel nazardan önce gelir. Taha Abdurrahman amel ile olan bu muhkem bağlantısından dolayı İslamî edimsel alan içinde üretilen bilginin diğer edimsel alanlar içinde üretilen salt nazari bilgilerden daha üstün olduğunu ileri sürer.<sup>53</sup> Bu yüzden ona göre geleneğin temelindeki bu epistemolojik sebep şu üç hususu teslim etmeyi gerektirir: Yüce Allah'ın indirdiği son vahyi

<sup>47</sup> Taha Abdurrahman, Câbirî'nin geleneği tasnif ederken hedeflediği hususun ondan laik bir düşünce ve bilim anlayışı çıkarmak olduğunu ileri sürer. Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs*, 37. Bu bağlamda da özellikle Câbirî'nin şu satırlarına dikkat çeker: “Endülüs'te felsefe -İbn Bâce, İbn Tüfeyl ve İbn Rüşd felsefesibilim, matematik ve mantık üzerine kuruluydu. Bu da onu bilimsel ve laik bir felsefe yapacaktı.” Muhammed 'Abid el-Câbirî, *Nahnu ve't-türâs: kıraatun mu'âsaratun fî türâsina'l-felsefi*, el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 1986, 174.

<sup>48</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs*, 245-246.

<sup>49</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs* isimli eserinde bu alıntı için es-Sicistânî'nin *Sivânü'l-hikme* isimli eserinin Tahran 1974 tarihli baskısının 41. sayfasını kaynak göstermiştir. (Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs*, 246.) Fakat kitabın mezkur baskı ve sayfasına müracaat edildiğinde bu alıntının *Sivânü'l-hikme*'de değil, bilakis kitabın muhakkiki Abdurrahman Bedevî'nin kitaba dair yazdığı incelemede geçtiği görülmektedir. Bedevî incelemesinde bu alıntıyı, münazara ve ilim meclislerinde söylenenleri kaydetmek suretiyle ortaya eser çıkarmakla meşhur olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-müânese* isimli eserinden yapmıştır. Bu yüzden burada alıntının asıl kaynağına atıf yapılacaktır.

<sup>50</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, thk. Ahmed Emin-Ahmet Zeyn (Beyrut-Lübnan: Daru mektebeti'l-hayat, ts.), 2/7.

<sup>51</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-menhec fî ufukî't-te'sîs li ümmüzezin fikriyyin cedîd*, 63.

<sup>52</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs*, 246.

<sup>53</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmî't-türâs*, 256.

idrak ve izan etmiş olmasından dolayı İslam ümmeti<sup>54</sup> sahih itikat, dildeki belagat ve selim akıl bakımından üstünlük vasfını haizdir.<sup>55</sup>

Yukarıdaki tasvirten açıkça anlaşıldığı üzere Taha Abdurrahman'ın geleneği okumak için teklif ettiği edimsel alan kavramı, geleneğin zeminindeki itikat, dil ve bilgi şeklindeki üç kültürel şubenin de üstünlüğünü teslim etmeyi şart koşar. Buna göre İslam geleneğinin teşekkülüne sebep olan din en üstün din, dil en üstün dil ve bilgi de en üstün bilgidir.<sup>56</sup>

### 3. KAVRAMIN ÖZGÜNLÜĞÜ

Kavramın özgünlüğüne iki perspektiften bakmak gerekir. Bunlardan ilki Taha Abdurrahman'ın perspektifidir ki, o daha çok “edimsel alan” kavramının benzer kavramlarla olan ilişkilerini ele alarak özgünlük savunusu yapmaktadır. Diğeri de kendi perspektifimiz ki biz daha çok kavramın genel anlamda sağladığı özgünlüğü ve uygulanacağı konuyu isabetli bir şekilde yorumlamaya uygunluğunu inceleyeceğiz.

Taha Abdurrahman ürettiği bu kavramı, “sosyo-kültürel alan” ve “ideolojik alan” kavramlarıyla mukayese eder. Aralarındaki farkı açığa çıkarmak suretiyle de kavramın özgünlüğünü savunur. Buna göre edimsel alan kavramı sosyo-kültürel alan kavramından daha özeldir. Zira edimsel alan, işlerliği sabit olan ve toplumda yaygınlık kazanıp nerdeyse her bireye mal olan görüş ve teorileri, değer ve inançları baz alır. Halbuki sosyo-kültürel alan ister etkin bir işlerlik kazanmış olsun isterse kıyıda köşede kalmış olsun her tasavvur ve inancı temel alır. Keza edimsel alan değerlere taalluk etse de sadece belli gerçeklikler ve yaşanan vakıa üzerine kurulu olan değerleri itibara alır. Bu yönüyle de esasen inançsal değerler manzumesinden oluşan ideolojilerden ayrılır. Zira ideolojiler pratikteki gerçeklikleri itibara almazlar. Alsalar da inandıkları değerlere uyup uymadıklarını tespit etmek üzere alırlar. İdeolojiler vakıada yer aldığı halde inandıkları değerlere aykırı olan her şeyi batıl sayıp bertaraf etmeyi önemserler.<sup>57</sup>

Kavramın genel anlamda özgünlüğü hususuna gelince, ifade etmeli ki insan, bilincinde olsun ya da olmasın itikadî, dilsel ve bilgisel değerlerin çerçevesini belirlediği bir alan içinde düşünür. Bu alan onun kendisine özgü düşünceyi üretmesi için bir çerçeve ve zemin görevi görür. Bu yüzden kimliğinden soyutlanıp mutlak bir belirlenimsizlik ve tarafsızlıkla düşünce üretmek pek mümkün değil. Her düşünür ve düşüncede olduğu gibi İslam geleneğini üretenler de düşüncelerini içinde yetiştikleri toplumun kültürü içinde geliştirdiler. Bilincinde olsunlar veya olmasınlar bu kültürden onların düşüncelerine edimsel (amelî) etkiler sirayet etmiştir. Taha Abdurrahman bu edimsel etkinin mahiyetini ve temellerini kuramlaştırmak ve bu edimsel temelleri kapsayan çerçeveyi belirlemek için “mecâlî't-tedâvül” kavramını vaz etmiştir.

<sup>54</sup> Taha Abdurrahman *Tecdidü'l-menhec fi takvimi't-türâs* isimli eserinde bu edimsel ilkeyi şöyle ifade eder: “Hiçbir ümmete Arap ümmetine verilmiş olan akidenin sıhhati, lisanın belagati ve aklın selimliği verilmemiştir. Bu da Yüce Allah'ın bahsettiği bir üstünlüktür.” Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvimi't-türâs*, 252. Taha Abdurrahman burada “Arap ümmeti” ifadesini kullanmışsa da onun Arap kelimesi ile mahsus bir kavmiyeti ifade etmediği açıktır. Zira İslamî edimsel alanın teşekkülünde rol oynayan bazı alimler olarak örnek verdiği kimseler Fârâbî, Gazzâlî ve Sicistânî'dir. Bu alimlerin hiçbiri Arap kavmiyetinden değildir. Buradan hareketle onun bu bağlamda Arap ifadesiyle “Arapça beyanı özümseyen, onunla düşünce üreten ve böylelikle İslam geleneğinin teşekkülüne katkıda bulunan Müslümanlar” anlamını kastettiği ileri sürülebilir. Zira modern felsefeden etkilenen düşünürlerin kavram vazetmede ve kavramların anlamlarıyla oynamada oldukça serbest hareket ettiğini görmekteyiz. Nitekim buna benzer bir durumu Türk şair ve düşünür İsmet Özel'in anti kapitalist ve anti emperyalist bir duruş sergileyen her Müslümanı “Türk” olarak isimlendirmesinde de görmekteyiz. Bk. İsmet Özel, *Cuma Mektupları 7* (İstanbul: Şule Yayınları, 2002) 92. Kanaatimiz o ki, modern dönemde bir düşünürü ele alırken öncelikle onun kavram haritasını çıkarmak ve külliyyatı içinde o kavrama yönelik inşa ettiği tasavvuru tespit etmek, sistemli ve tutarlı bir okuma yapmanın önemli şartlarından biri haline gelmiştir.

<sup>55</sup> Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-menhec fi ufuki't-te'sis li ünmûzeczin fikriyyin cedîd*, 63.

<sup>56</sup> Bu tarz bir üstünlük inancından bir tür menfi milliyetçiliğin çıkıp çıkmayacağı ve Taha Abdurrahman'ın bu hususu nasıl yorumladığı meselesi bu araştırmanın özüne taalluk etmediği için burada bahse konu edilmeyecektir. Bu meseleyi ayrı bir çalışma olarak hazırlamaktayız.

<sup>57</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdidü'l-menhec fi takvimi't-türâs*, 247.

Böylece kendisinden önce geleneği okumaya yönelik geliştirilen tarihselci ve yapısalci metodolojilere alternatif olabilecek nitelikte özgün bir yol açmıştır. Bununla geleneği, ideolojik temayüllerin payandası kılınmak üzere tabi tutulduğu keyfi anlamlandırma ve ayıklamalardan da koruyacak bir metodolojik bilinç sağlamıştır. Keza esasen gerek yazılı gerek sözlü olsun kurulan cümlelerin ve yazılan metnin anlamını oldukça geniş bir çerçevede belirlemeyi konu edinen edimibilim disiplininin yararlanmak suretiyle "metinler"den oluşan geleneğin metin olmağı bakımından gerektirdiği lügâvî ve mantıki şartlara da riayet etmiştir.

Fakat edimibilimsel temayülle yapılacak bir gelenek okuması, geleneği parçacı ve keyfi bir seçmeciliğe maruz bırakan okumaların eksikliklerini telafi ediyorsa da günümüzde Müslümanların kendi zamanlarının gereklerine uygun bir düşünsel ve felsefi inşa yaparken<sup>58</sup> gelenekten nasıl istifade etmeleri gerektiği hususunu müphem ve problemlili bir halde bırakmaktadır. Zira Taha Abdurrahman'ın gelenekte üstünlüğünü teslim etmeyi şart koştuğu itikat, dil ve bilgi şubelerinden sadece itikadı üstün kabul etmenin mantığı açıktır. Çünkü bir şeye inanmayı seçmek, zımnın onun en üstün olduğunu kabul etmeyi de gerektirir. Fakat geleneğin aracılığıyla teşekkül etmiş olduğu dili ve geleneğin ürettiği bilgiyi mutlak bir şekilde üstün kabul etmeyi günümüzde Müslümanlar için düşünsel ve felsefi bir inşanın gerek şartı olarak belirlemek meşruiyet ve makuliyet bakımlarından problemlidir. Bu yüzden Müslümanların çağımızda özgün ve estetik bir düşünce üretmek için geleneğin orijinal dili olan Arapça ve geleneğin muhtevasını oluşturan bilgi müktesebatıyla nasıl bir bağ kurmaları gerektiği meselesi edimibilimsel metodolojinin kör noktasını temsil etmektedir.

#### SONUÇ

Taha Abdurrahman, hem kimlik inşa etmek hem de Müslümanca varoluşun hususiyetini taşıyarak Müslümanlara ve tüm insanlığa faydalı özgün fikri ve felsefi düşünceler ortaya koyabilmek için geleneği yorumlamanın şart olduğunu savunur. Zira ona göre geleneği yorumlama faaliyetinde kullanılan araçların Batı menşeli metodolojilerden olduğu gibi alınması, sadece istenilen sonucu vermemekle kalmayıp aynı zamanda geleneği keyfi bir seçmeciliğe tabi tutmaya götürmüş ve onun büyük bir bölümünün değersizleştirmiştir.

Ona göre geleneğin birbirinden bağımsız alanlara ayrılmasının, bu alanlar arasında üstünlük ve düşüklük hiyerarşisi kurulmasının ve bu suretle parçacı bir okumaya tabi tutulmasının mantıksal ve metodolojik açıdan yanlışlığını beyan etmek ve bu suretle geleneği okuma hususunda bakışı yenilemek için bizzat geleneğin teşekkülünde yer alan metodolojilerden de yararlanmaya elverişli yeni bir metodoloji inşa etmek gerekir.

Taha Abdurrahman geleneğin spesifik bir mantıki ve lügâvî dokuya sahip metinlerden müteşekkül olmasından hareketle geleneği okumak için modern mantıkların ve dilbiliminin - özellikle edimibilimin- ışığında inşa edilecek bir metodolojinin uygun olacağını düşünmüş ve bu doğrultuda bütünlüklü bir okuma yapmayı sağlayacağını savunduğu edimibilimsel bir metodoloji inşa etmiştir. Bu metodolojinin özünü de "*mecâlû't-tedâvül*" şeklinde kavramsallaştırmıştır.

Mecâlû't-tedâvül kavramı, geleneğin oluşumunda etkili olan itikat, dil ve kültür unsurlarının açığa çıkartılarak geleneği okuma faaliyetinde nazar-ı itibara alınmasını sağlamaya yönelik bir kavramsallaştırma ve işlemselleştirme aracıdır. Taha Abdurrahman bu kavramı inşa ederken her ne kadar mantık, dilbilimleri ve dil felsefesinin modern dönemde kaydettiği gelişmelerden yararlanmışsa da daha ziyade edimibilim disiplininin açtığı

<sup>58</sup> Nitekim Taha Abdurrahman'ın geleneği okumaya yönelik yöntem geliştirmesinin asıl hedefi "lizatîhi" bir gelenek okuması yapmak değildir, aksine günümüzde Müslümanca varoluşun hem Müslümanlara hem de insani müşterek sunacağı yeni ufukları ortaya koyacak özgün ve estetik düşünceler inşa etmek için gelenekten istifade etme yollarını tespit etmektir. Bk. Taha Abdurrahman, *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*, 88. Dolaysıyla geliştirdiği metodolojinin geleneği doğru okumanın şartlarına yönelik önerdiği bakış ne kadar açıksa, bu bakıştan hareketle modern dönemde yapılacak inşanın keyfiyetine taalluk eden hususların da o kadar açık olması gerekir.

ufuklardan istifade etmiştir. Nitekim bu yüzden ilgili kavramı isimlendirirken bizzat edimbilim anlamına gelen *tedavüliyyât* ifadesinde geçen *tedâvül* kelimesini tercih etmiştir. Bu gerekçelere binaen *mecâlû't-tedâvül* kavramı Türkçeye *edimsel alan* şeklinde tercüme edilebilir.

Taha Abdurrahman bu kavram vesilesiyle geleneğin içinde olduğu iletişim ve etkileşim çerçevelerini belirleyen ilkelerin geleneği meydana getiren metinleri yorumlamada işletme imkanını sağlamayı hedeflemiştir. Öte taraftan mezkur kavram, geleneğin bir kısmını oluşturan ve köken itibarıyla dışarıdan menkul olan ilimlerin gelenek yapıcılar tarafından İslam medeniyetinin dokusuna uyarlanması faaliyetinin keyfiyetini açığa çıkaracak mahiyettedir. Bu durum da bize bugün karşısında bulunduğumuz ve başka bir medeniyete ait olan felsefi ve fikrî birikimi hangi ilkelerden hareketle uyarlayacağımıza dair bir model sunmaktadır. Edimsel alan kavramının müphem tarafı da tam olarak bu noktada başlamaktadır. Zira bu kavramın bize uyarlama ilkeleri olarak sunduğu itikat, dil ve bilgi ilkelerinden sadece itikat ilkesine göre uyarlama hususu açıktır. Dilsel unsurun mahiyeti açık değildir; zira İslam aleminde modern akademinin yaygınlık kazanmasından sonra Arapça dışındaki dillerle de nitelikli düşünsel üretim yapılmaktadır. Bilgi hususuna gelince de günümüzde özgün bir düşünce inşa ederken, ki bu öncelikli olarak modern bir Kur'ân okuması yapmak anlamına gelir, daha önce bu hususta ortaya konulmuş içtihat ve tefsir birikiminden hangi usulle ve ne düzeyde yararlanacağımız konusu kapalı kalmıştır. Binaenaleyh, Taha Abdurrahman'ın geleneği okumaya yönelik geliştirdiği bu düşünsel projenin bahsi geçen yönlerden geliştirici katkılara muhtaç olduğu kanaatindeyiz.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

- Abdulhamid, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lagati'l-'aribiyyati'l-mu'âsara*. b.y.: 'Alemü'l-kütüb, 2008.
- Abdurrahman, Taha. *el-Hivâr ufukan li'l-fikr*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-'arabiyye li'l-ebhâsi ve'n-neşr, 2013.
- Abdurrahman, Taha. *fî Usûli'l-hivar ve tecdîdi 'ilmi'l-keâm*. Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 2. Basım, 2000.
- Abdurrahman, Taha. *Hivârât min ecli'l-müstakbel*. Beyrut, y.y. 2011.
- Abdurrahman, Taha. *Süâlü'l-'amel: bahsun 'an usûli'l-'ameliyye fi'l-fikr ve'l-'ilm*. Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 2012.
- Abdurrahman, Taha. *Süâlü'l-lüga ve'l-mantık: hivârun me'a Taha Abdurrahman*. b.y.: Ebû Zabî: Müessesetu Tâbe, ts.
- Abdurrahman, Taha. *Süâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs li ünümûzecin fikriyyin cedîd*. ed. Rıdvan Merhum. Lübnan: el-Müessesetü'l- "arabiyye li'l-fikr ve'l-ibdâ", 2. Basım, 2015.
- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*. Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 2. Basım, 1993.
- Bel'îd, Salih. "Keyfe nekra' ve bi eyyi menhec?". b.y.: *el-Luga el'Arabiyye* 9/37 (2017).

- Câbirî, Muhammed 'Abid. *Nahnu ve't-türâs: kıraatun mu'âsaratun fî türâsina'l-felsefî*. b.y.: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 6. Basım, 1993.
- Doğan, Gürkan. "Bir Edimbilim Kuramı Olarak Bağıntı". *Dil Bilim Araştırmaları Dergisi* 1/63 (1990).
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbas. *el-İmta' ve'l-müânese*. thk. Ahmed Emin - Ahmet Zeyn. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru mektebeti'l-hayat, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Kiyâsu's-sağîr 'alâ tarikati'l-mütakellimîn (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî ikinci cüz içinde)*. thk. Raffik el-'Acem. Beyrut-Lübnan: Darü'l-maşrık, 1986.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbas Ahmed. b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi eş-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mihakkü'n-nazar fî'l-mantık*. thk. Ahmet Ferîd. Beyrut-Lübnan: Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Meciduddîn el-Mübarek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, 1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyisü'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Lübnan: Darü'l-fikr, 1979.
- Makbûl, İdris. *el-Ufuku't-tedâvülî: nazariyyetü'l-m'anâ ve's-siyâk fî'l-mümâreseti't-türasiyyeti'l-'arabiyye*. Ürdün: 'Alemü'kütübi'l-hadîs, 2011.
- Özel, İsmet. *Cuma Mektupları 7*. İstanbul: Şule Yayınları, 2002.
- Reysûnî, Ahmed b. Abdusselâm. *et-Teçdîdu'l-usûlî: nahve siyağatin tecdidîyyetin li 'ilmi usli'l-fikh*. Ürdün: el-Ma'hedu'l-'alemi li'l-fikri'l-İslâmî, 2014.

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 47-66

**Bireylerin Kendilerine ve “Öteki”lere Karşı Merhamet  
Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi**

*An Analysis on Individuals' Compassion Level Towards  
Themselves and “Others” in Terms of Their Religious  
Orientation*

**Zeynep ÖZCAN**

Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı  
Assoc Prof. University of Karabuk Faculty of Islamic Sciences  
Department of Religious Sciences (Psychology of Religion)  
Karabuk, Türkiye

✉ zeynepozcan@karabuk.edu.tr  orcid.org/0000-0002-6140-6771

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Özcan, Zeynep. “Bireylerin Kendilerine ve “Öteki”lere Karşı Merhamet Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 47-66. <https://doi.org/10.52637/kiid.1092126>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Zeynep ÖZCAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License



### Bireylerin Kendilerine ve “Öteki”lere Karşı Merhamet Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi\*

#### Öz

Merhamet, insana insanlık vasfını kazandıran en temel duygulardan biridir. Bu duygunun ortaya çıkıp gelişmesi ve ilişkilerin merkezine konumlanmasında işlevsel değeriyle ön plana çıkan en önemli olgulardan biri de dindir. Nitekim dinî öğreti, insanlığın iyiliği için fitrata en uygun yaşamın sınırlarını çizmeye ve “merhamet ahlakı”nı yüreklere yerleştirmeye çalışmakta ve müntesiplerini daha merhametli olmaları konusunda teşvik etmektedir. Bu nedenle araştırmada samimi bir dinî bağlanma içerisinde olan bireylerin hem kendilerine karşı hem de “öteki”lere karşı daha mı merhametli oldukları sorusunun cevabı aranacaktır. Özellikle dine içsel olarak motive olan bireylerin daha merhametli olacakları varsayımına dayanan bu araştırmada, bireylerin hem kendilerine hem de ötekilere karşı merhamet düzeylerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Nicel bir yaklaşımla ele alınan araştırmada ilişkisel tarama yöntemine uygun olarak anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için kişisel bilgi formunun yanı sıra ‘Dinî Yönelim’, ‘Merhamet’ ve ‘Öz-Anlayış’ ölçekleri kullanılmıştır. Araştırmanın verileri, 2021 yılına ait olup, Ağustos- Aralık ayları arasında internet tabanlı anket yoluyla (Google Forms) elde edilmiştir. Araştırmada, yaş ortalaması 30 olan çalışma grubunun gönüllülük esasına uygun olarak doldurduğu 579 anket formu değerlendirilmiştir. Araştırma bulgularına göre çalışma grubunun hem dinî yönelim hem öz anlayış (=3,29) hem de merhamet (=4,08) ölçeklerinden aldıkları puan, ortanın üstünde bulgulanmıştır. Bu bulgulara göre katılımcıların dünyevi işlerinde dinin rehberliği doğrultusunda hareket ettikleri ve Allah’ın varlığını güçlü bir şekilde hissederek O’na ibadet etme noktasında hassas davrandıkları söylenebilir. Ayrıca araştırma bulgularına göre hem kendilerine hem de ötekilere karşı anlayışlı nazik ve ilgili olan katılımcılar, acı veren durumlarda dengeli bir bakış açısına sahip olup, başarısızlıkları insan olmanın doğal bir sonucu olarak değerlendirmeye meyyaldirler. Kendilerine ve ötekilere karşı yıkıcı eleştiriden uzak olma eğiliminde olan katılımcıların öz eleştiri noktasında da kontrollü oldukları söylenebilir. Yine araştırma bulgularına göre zor durumda olan insanlara karşı ilgisiz kalmak yerine yardım etme eğilimi gösteren katılımcıların, insanların sıkıntılarını gidermeye yönelik bir tutum içinde olduklarını söylemek mümkündür. Araştırmanın en önemli bulgularından biri, dinî yönelim ile öz-anlayış ( $r=.224$ ) ve merhamet ( $r=.324$ ) arasında yüksek olmasa da pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunun tespit edilmiş olmasıdır ( $p<.000$ ). Araştırmanın temel hipotezini de destekleyen bu sonuca göre katılımcıların içsel dinî motivasyon düzeyi arttıkça öz anlayış ya da merhamet düzeyinde de bir artış olmaktadır. O halde tüm unsurlarıyla birlikte merhamet ile dinî yönelim arasında döngüsel bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu durumda dinî duygu ve düşüncenin geliştirilmesinin, merhamet gibi olumlu duygu potansiyellerinin açığa çıkıp gelişmesinde etkili bir faktör olacağı söylenebilir. Demografik değişkenlere göre dinî yönelim, öz-anlayış ve merhamet düzeylerine bakıldığında evli olanların bekarlara, yaşı en üst kategoride olanların daha alt kategoride olanlara, akademisyenlerin diğer meslek gruplarında olan katılımcılara göre daha yüksek puan aldıkları ve aradaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir. Bu sonuca göre merhamet duygusunun hem eğitim düzeyine hem de yaşamsal tecrübelerle bağlı olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Ayrıca küçüklükten itibaren sevgi temelli bir aile ortamında hayata dokunarak öğrenilebilecek olan bu duygunun gelişmesinde dinin de önemli bir işleve sahip olduğu bilinmektedir. Bu nedenle dinî içeriğe sahip merhamet eğitimi programlarının geliştirilip müfredata entegre edilmesinin ve bu yönde uygulamalı projeler geliştirilmesinin merhametli bir neslin yetişmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çünkü bir değer bünyeye mal edilmesi o değer sürekli olarak uygulanmasıyla mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Merhamet, Öz-Anlayış, Dini Yönelim, Öteki, Farkındalık.

\* Araştırma için etik kurul onayı alınmıştır. (T.C. Karabük Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu, 08.06.2021 tarih ve 2021/06-03 sayılı karar.)

### An Analysis on Individuals' Compassion Level Towards Themselves and "Others" in Terms of Their Religious Orientation\*

#### Abstract

Compassion is one of the basic feelings making us humans. One of the most prominent facts with its functionality on emergence and development of this feeling and its positioning at the center of relationships is religion. Hence, for the sake of humanity, the religious doctrine has been trying to draw the lines of the life most suitable to human nature and to bloom "morality of compassion" in hearts, and has been encouraging its followers to be more merciful. Thus, in this study, we look for the answer to the question of whether the individuals with high piety are more merciful towards both themselves and 'others'. In this study based on the hypothesis that especially individuals having inner motivation for religion would be more merciful, it is aimed to analyze the compassion level of individuals towards both themselves and others. In the research that has a quantitative approach, the questionnaire technique was used by the correlational survey model. In order to obtain the quantitative data, 'Religious Orientation', 'Compassion' and 'Self-Compassion' scales were used besides the personal information form. The research data pertains to the year 2021, and it was obtained through the internet-based survey (Google Forms) from August to December. In the study, 579 questionnaire forms filled by the sample group at the average age of 30 on a volunteer basis were evaluated. According to the research findings, it has been discovered that the score obtained by the sample group from the scales of religious orientation, self-compassion (=3,29), and compassion (=4,08) is above the average. According to these findings, it can be said that the participants handle their earthly affairs under the guidance of the religion, and they act responsibly towards praying to Allah by strongly feeling His existence. Also, according to the findings, the participants being sympathetic, kind, and caring towards both themselves and the others have a balanced perspective in agonizing circumstances, and they tend to see the failures as a natural result of being human. It can also be said that the participants who tend to be away from making hurtful criticism towards both themselves and others are restrained in self-criticism. On the other hand, it can be stated that the participants who tend to help people in need instead of ignoring them have an attitude of taking other people's troubles away. One of the most important findings of this research is that there is a positive meaningful relationship between religious orientation and self-compassion ( $r=.224$ ) and compassion ( $r=.324$ ) ( $p<.000$ ). According to this result supporting the basic hypothesis of the research, the more inner religious motivation level the participants have, the more self-compassion or compassion level they have. Thus, it is possible to mention that there is both a parallel and cyclical relationship between compassion and religious orientation including all the elements. Then, it can be stated that the development of religious attitude would be an effective factor in the emergence and development of positive emotional potentials such as compassion. When looking at the levels of religious orientation, self-compassion, and compassion in accordance with demographic variables, it can be said that married people, older people, and academicians have higher scores respectively than single ones, younger ones and the ones with other occupations; and that difference between them is meaningful. According to this result, it is possible to state that the feeling of compassion develops depending on both educational attainment and experiences in life. Besides, it is known that religion also has an important function in the development of this feeling which can be learned by living a life based on love as of childhood. Therefore, it is thought that developing theological compassion-based training programs and integrating them into the curriculum, and making practical projects on that would contribute to having a merciful generation. Because the appropriation of a value is possible with the continuous application of that value.

**Keywords:** Compassion, Self-Compassion, Religious Orientation, Other, Awareness.

\* Ethics committee approval was obtained for the research. (T.R. Karabuk University Rectorate Social and Human Sciences Ethics Committee, decision dated on June 8th, 2021 and numbered 2021/06-03.)

## GİRİŞ

Merhamet, insana insanlık vasfını kazandıran en temel duygulardan biridir. Ancak Yaratan'ın yaratılana bahşettiği bir “nefes” olarak tanımlanan bu duygu, sadece insan için değil o nefesi içine çeken tüm varlık için sonsuz bir hayat kaynağıdır. Özellikle yıkıcı duyguların etkisiyle hayatın yaşanılmaz hâle geldiği günümüzde bu duyguya duyulan ihtiyaç her geçen gün artmaktadır. Zira sosyal medya platformlarında gün geçmiyor ki tüm varlığa yönelik şiddet, öfke ve zorbalık içeren bir haber yayımlanmamış olsun. Aslında tüm varlığın varlığını sevgi ve merhamete borçlu olduğu düşünülürken, ortaya çıkan bu olumsuz tablonun bir sapma olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tekrar istikamete kavuşmanın yolu ise hiç şüphesiz ki fitrata en uygun davranış kalıplarına geri dönmekten geçer. Tam da bu noktada işlevsel değeriyle ön plana çıkan din, hem fitrata en uygun hayatı inşa ederek hem de bu hayatı yaşamaya değer kılarak müntesiplerine rahmet kapılarını ardına kadar açmıştır. Merhametin bizzat kaynağı olan Yüce Allah'ın, kendi rızasını elde etmenin şartını bile “yaratılana şefkat” prensibine dayandırdığı ve hatta merhameti, affedilmenin imkânı haline getirdiği dikkate alındığında<sup>1</sup>, dinin bu duyguya attığı anlam daha iyi kavranabilir.

Özellikle son dönemde yapılan araştırmalar, merhametin sadece dinî değil aynı zamanda insani bir duygu olarak iyi oluşa etkisi üzerine yoğunlaşmış, hatta bu duyguyu bir terapi odağına oturtacak kadar işlevsel değerine vurgu yapmıştır. Bu nedenle merhametin özellikle psikolojik iyi oluşla ilişkisini konu alan pek çok nicel araştırma bulunmaktadır. Ancak merhametin ve öz anlayışın dindarlıkla ya da dinî yönelimle ilişkisini konu olan çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Örneğin Hacıkeleşoğlu ve Kartopu tarafından 2017 yılında yazılan “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma” isimli makalede ötekine yönelik merhametin dindarlıkla ilişkisi incelenmiştir. Omay tarafından 2019 yılında tez düzeyinde yapılan “Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış Düzeylerinin Hayat Memnuniyeti ve Dindarlık Yönelimleri Açısından İncelenmesi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)” isimli araştırmada ise öz anlayış ile dinî yönelim arasındaki ilişki irdelenmiştir. Ghorbani ve arkadaşları tarafından 2012 yılında kaleme alınan “Self-Compassion in Iranian Muslims: Relationships With Integrative Self-Knowledge, Mental Health and Religious Orientation” isimli araştırma da yine bu bağlamda yabancı literatüre bir örnektir. Gerek yerli gerekse yabancı literatürde hem merhametin hem de öz-anlayışın aynı çalışmada dinî yönelimle ilişkisini konu alan başka bir araştırmaya rastlanmadığı için bu çalışmanın bu konudaki boşluğu doldurmak adına özgün bir değeri olduğu düşünülmektedir.

### 1. MERHAMET VE ÖZ-ANLAYIŞ KAVRAMLARINA PSİKOLOJİK BAKIŞ

Merhamet, Arapça kökenli bir kelime olup, rahmân, rahîm ve rahmet kelimeleriyle aynı kökten gelmektedir (r-h-m, رحم).<sup>2</sup> Sözlükte: “Bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü ve acıma” şeklinde karşılık bulan merhamet kavramı,<sup>3</sup> Elmalılı Hamdi Yazır tarafından “acıyı ortadan kaldırmak” ve “onun yerine sevinci ve hayrı koymaya yönelik bir iyilik duygusu” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Bu tanımla merhametin insanı hayra yönelten motivasyonel yönüne vurgu yapan Yazır, aynı zamanda bu duygunun kuru bir acıma duygusuyla arasındaki farka da işaret etmektedir. Batı literatüründe Latin kökenli “compassion” kelimesiyle karşılık bulan merhamet kelimesinin yine acıyla ilişkilendirilerek tanımlandığı görülmektedir. Nitekim Latince “com” (ile) ve “pati”

<sup>1</sup> Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), ez-Zümer 39/53; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Edep” 27, “Cenaiz” 32; *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Matta 5/7; Luka, 6/36.

<sup>2</sup> Raşit Küçük, “İslam Kültüründe Sevgi İçin Kullanılan Kavramlar (Muhabbet, Meveddet, Rahmet ve Merhamet)”, *Hız Peygamber, Sevgi ve Merhamet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 27-28.

<sup>3</sup> TDK, “Merhamet”, erişim: 3 Mart 2019, <https://sozluk.gov.tr/>.

<sup>4</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Yayinevi, 2007), I: 72-73.

(acı çekmek) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan “compassion”, başkasının acısı “ile acı çekmek” anlamına gelmektedir.<sup>5</sup>

Anlam itibarıyla dinî ve manevi temelli bir kavram olan merhamete dinî referanslar ışığında bakıldığında, başta İslam olmak üzere tüm ilahi dinlerin bu duygunun kaynağını Allah’a dayandırdığı görülmektedir. Nitekim dinî öğretiye göre merhamet aslında soyut olan yüce Yaratıcının kendini evrende somut bir şekilde ifade etme biçimidir. Dolayısıyla eğer Allah’ın rahmeti olmasaydı, hiçbir varlığın var olma ya da varlığını sürdürme imkânı olmayacaktı.<sup>6</sup> İnsan-insan ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde ise insanlar arasındaki duygu birliğinin en önemli amillerinden biri kabul edilen bu duygunun, muhtaç ve çaresiz insanların sıkıntılarını gidermek üzere Allah’ın insanların ruhuna yerleştirdiği bir “iyilik aracı” olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>7</sup> Örneğin psikoloji literatüründe öne çıkan bir tanıma göre merhamet, bireyin kendi acısı ve diğerlerinin acıları karşısında bir duyarlılığa sahip olması ve bu acıyı anlama, hafifletme veya engelleme konusunda bilişsel ve davranışsal olarak çaba göstermesidir.<sup>8</sup> Ancak bu duygu, insanın ilişki halinde bulunduğu tüm varlığa yönelik tutumunu belirleyecek kadar etkili olduğu için meseleyi sadece insan-insan ilişkisi bağlamında değil insan-evren ilişkisi bağlamında ele almak daha uygun olacaktır. Bu nedenle merhameti, daha kapsayıcı bir anlam genişliğiyle tanımlamak gerekirse; “kişisel ya da çevresel olsun, ortaya çıkan acı verici durumlar karşısında hissedilen acının kalbi titretmesi sonucu, bu acıyı ve acıya sebep olan durumları ortadan kaldırmaya yönelik gösterilen çaba” şeklinde tanımlamak mümkündür.<sup>9</sup>

Psikolojik bakış, insanın var olduğu günden bu yana sahip olduğu geniş duygu yelpazesinden bir parça olarak kabul ettiği merhameti, duygusal, bilişsel ve motivasyonel olmak üzere üç farklı boyuta sahip kompleks bir yapı olarak ele almaktadır.<sup>10</sup> Çünkü bu bakışa göre merhamet, karşı tarafa “seni hissediyorum”, “seni anlıyorum” ve “sana yardım etmek istiyorum” gibi çok yönlü mesajlar vermektedir.<sup>11</sup> Kendi içinde üç unsuru bulunan merhametin ilk unsuru bireyin hem kendine hem de başkalarına karşı yargılayıcı ve eleştirel olmak yerine daha anlayışlı ve iyi niyetli olması anlamına gelen *sevecenlik*dir. Sevecenlik, başarısızlık veya acı veren durumlarda eleştirel ya da ilgisiz olmak yerine anlayışlı olmayı gerektirmekte ve böylece aradaki sınırları kaldıran bir yakınlık duygusu yaratmaktadır. Diğer bir unsur ise *ortak insanlık şuurudur*. Buna göre, bir insanın yaşadığı kötü durum aslında ortak insanlık deneyiminin bir parçasıdır. Çünkü acı çekme, tüm insanlığa, belki de duygusu olan her varlığa ait tek duygudur.<sup>12</sup> Merhametin üçüncü bileşeni ise *bilinçli farkındalık*dir. Bilinçli farkındalık, acıyı inkâr etmek veya onunla aşırı özdeşleşerek içinde debelenmek yerine, acı veren duygu ve düşünceleri dengede tutabilmektir. Aşırı özdeşleşme

<sup>5</sup> Christopher K. Germer - Ronald D. Siegel, *Wisdom and Compassion in Psychotherapy: Deepening Mindfulness in Clinical Practice* (New York: NY: Guilford, 2012), 12; “Compassion”, erişim: 5 Mayıs 2019, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/compassion;Synonyms and Antonyms of Compassion>, erişim: 16 Ağustos 2019, <https://www.merriam-webster.com/thesaurus/compassion>.

<sup>6</sup> Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye, Rahmâni Nefes*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 24, 25, 40; Şaban Ali Düzgün, “The Nature of Mercy/Rahma and its Manifestations in the Qur’an”, *Kader* 15/3 (2017): 566; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 32-35.

<sup>7</sup> Hüseyin Karaman, “İslâm Ahlâkında Temel Erdemler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müftü Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 212.

<sup>8</sup> Paul Gilbert, “Introduction and Outline”, *Compassion, Conceptualisations, Research and Use in Psychotherapys*, ed. Paul Gilbert, (Canada: Routledge, 2005), 1-5; Gilbert, “The Origins and Nature of Compassion Focused Therapy”, *British Journal of Clinical Psychology* 53 (2014), 19.

<sup>9</sup> Zeynep Özcan, *Merhamet Psikolojisi, Zihinsel İmgeler Işığında Merhamet*, (Ankara, Sonçağ Yayınları, 2019), 47; Zeynep Özcan, “Merhametli Çocuk Yetiştirme Psikolojik Temelleri”, *Peygamberimiz ve Çocuk, Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyum Bildirileri* (Ankara, 6-8 Kasım 2020), (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 668.

<sup>10</sup> Tanımlar için bkz: Ondördüncü Dalai Lama, *Mükemmel Olmayan bir Dünya İçin Sonsuz Merhamet*, çev. Emre Boyacıoğlu (İstanbul: Ganj Yayıncılık, 2011), 268; Jennifer L. Goetz v.dğr., “Compassion: an Evolutionary Analysis and Empirical Review”, *Psychological Bulletin* 136/3 (2010), 351.

<sup>11</sup> Germer - Siegel, *Wisdom and Compassion in Psychotherapy*, 12.

<sup>12</sup> Elizabeth Ann Pommier, *The Compassion Scale* (PhD. Dissertation, University of Texas, 2010), 19-30; Erich Fromm, *Hayatı Sevmek*, çev. Ali Köse (İstanbul, Arıtan Yayınları, 2004), 216.

acıнын odağını değiştirmekte ve bireyin başkalarına yardım etmek için aktif olması gereken merhamet duygularını engellemektedir.<sup>13</sup>

Literatürden elde edilen bilgiler ışığında merhametin duygusal bir tutum ve sosyal bir beceri olarak iki muhatabı olduğu söylenebilir:

- 1- Başka varlıklara yani “öteki”ne karşı hissedilen merhamet,
- 2- İnsanın kendisi için hissettiği merhamet.

Merhametin muhatabı açısından “öteki”nin özel bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim “insanın kendi bilincinin ötesinde yer alan bir başka varlık” şeklinde tanımlanan öteki,<sup>14</sup> ben’in varlığına anlam katan ve onun ahlaki bir özne olarak fiilî bir gerçeklik hâline gelmesini sağlayan özel bir öneme sahiptir. Çünkü öteki, ontolojik bir gerçeklik olarak benliğin kurucu bir unsurudur. Dolayısıyla zorunlu olarak öteki ile girilecek diyalojik ilişki olmadan benliğin gelişiminin sağlanacağını düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Bu gerçekten hareketle merhametin ancak “ben” ve “öteki” arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir düzlemde hissedileceği söylenebilir. Çünkü ancak böylesi bir ortamda “öteki”nin anlamaya ve iletişim kurmaya layık bir özne konumuna yükseltilmesi söz konusu olabilir.<sup>15</sup>

Merhamet, insanın kendi benliğinden tüm varlığa yansıtılabileceği bir duygudur. Egodan ekoya doğru bir açılımı gerektiren bu duyguyu kendisi için hissetmeyenlerin başka varlıklara merhametle yönelmesini beklemek zordur. Zira kendi acısına duyarsız olup bu acıyı dindirmeyi bilmeyenlerin başkalarının acılarına karşı duyarlı olma ihtimalleri zayıftır.<sup>16</sup> Fromm’un “sadece başkalarını seven insan, aslında hiç sevmiyor demektir” sözü bu gerçeğe işaret etse gerektir.<sup>17</sup> Bu nedenle merhametin ilk nesnesi öncelikle bireyin kendisi olmalıdır. “Öz anlayış” olarak literatürde karşılık bulan bu anlama ilk işaret eden bilim insanı Kristin Neff olmuştur. Neff, öz anlayışta merhamet edenin de edilenin de bireyin bizzat kendisi olduğuna dikkat çekerek, bireyin başkalarıyla olan ilişkilerini belirleyen şeyin aslında kendisiyle olan ilişkileri olduğunun altını çizmiştir. En açık ifadeyle bireyin başkalarına gösterdiği ilgi, sevgi ve nezaketi aynı zamanda kendisi için de gösterebilmesi anlamına gelen öz anlayış, Şeyh Galip’in ifadesiyle bireyin “*kendi zâtına hoşça bakıp, içinde saklı olan âlemi görebilmesidir.*”<sup>18</sup>

Öz anlayış sürecinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için tıpkı “öteki”ne merhamette olduğu gibi üç unsur gerekmektedir. Nitekim bu süreçte bireyin öncelikle kendisine karşı eleştirel ve yargılayıcı olmak yerine daha anlayışlı ve nazik olması, kendi yaşantılarını insanlığın ortak deneyimlerinin bir parçası olarak görmesi ve acı veren duygu ve düşünceleri dengede tutmayı bilmesi gerekmektedir.<sup>19</sup> Üç unsurun birbiriyle etkileşim halinde olduğu bu süreçte anahtar kavram ise öz farkındalıktır. Çünkü insanlar ancak iç benliklerine yönelip, kendi özlerini tanıdıkça ve kendilerine yönelik duyarlılıklarını

<sup>13</sup> Pommier, *The Compassion Scale*, 20; Kristin Neff, “Self-Compassion: an Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself”, *Self and Identity* 2/2 (2003): 89-90; Kristin Neff, “The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion”, *Self and Identity* 2 (2003), 226.

<sup>14</sup> Lütfi Sunar, “Ahlak ve Ötekini Tartışmak”, *Ahlak ve Başkası, Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*, ed. Lütfi Sunar ve dğr. (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 13.

<sup>15</sup> Zeynep Özcan, “Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak ‘Öteki’yi Anlamak”, *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri* (Mardin, 17-19 Nisan 2015), (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 544, Kemal Sayar, “Merhamet: Kalbin En Güzel Mevsimi”, *Merhamet Devrimi, Merhamet Dünyamızı Nasıl Aydınlatabilir?*, ed. İslâm Dalp ve dğr. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 191.

<sup>16</sup> Kemal Sayar, “İnsan Halleri: Merhamet”, erişim: 21 Mayıs 2019, <https://www.diyaret.tv/insan-halleri/video/insan-halleri--2-bolum>; Gu, v.dğr., “an Empirical Examination of the Factor Structure of Compassion”, 3.

<sup>17</sup> Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işitan Gündüz, (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 64.

<sup>18</sup> Kristin D. Neff - Katie A. Dahm, “Self-Compassion: What it is, What it Does, and How it Relates to Mindfulness”, *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*, ed. Brian D. Ostafin v.dğr. (New York: Springer 2015), 121; Şeyh Galip, *Divan*, haz. Naci Okcu, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 229.

<sup>19</sup> Neff, “The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion”, 224.

geliştirdikçe gerçeği olduğu gibi algılayabilme imkanına sahip olurlar. Bunun yanı sıra iç engelleri tespit edip bu engellerle baş etme konusunda yeterli olmanın yolu yine öz farkındalıktan geçmektedir. Bireyin kendi yaşadıklarıyla ilgili farkındalığı, başkalarının ne yaşadığına yönelik bir anlayış geliştireceğinden, niyetin gayrete dönüşme ihtimali daha da mümkün hale gelmektedir.<sup>20</sup>

## 2. DİNİ YÖNELİM VE MERHAMET

Dinî yönelim, dine ve dinî uygulamalara yönelik güdülenmeleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Dinin kişinin hem kendisi hem de dünya görüşü üzerindeki rolünün kaynağına işaret eden bu kavram kısaca kişinin inandığı dine hangi güdülerle yöneldiğini ifade etmek için kullanılır.<sup>21</sup> Dini yönelim, öteden beri Allport'un "içsel" (intrinsic) ve "dışsal" (extrinsic) ayrımı ile ele alınmaktadır. Allport "içsel" (iç güdümlü) dinî yönelim kavramını açıklarken, dinin bu güdülenme türünde dışsal bir zorlama olmaksızın amaç olarak görüldüğünün altını çizmektedir.<sup>22</sup> Bu bağlamda "içsellik" kavramının, biyolojik bir kavram olan "hazım" kavramına benzetildiği görülmektedir. Nitekim tıpkı dışarıdan alınan bir yiyeceğin hazmedilmesi sonucu o yiyeceğin kan yoluyla tüm bünyeye sirayet etmesi gibi bireyin herhangi bir şeye inanmasıyla içselleştirdiği inanç da, psikolojik bünye tarafından hazmedildiği andan itibaren artık o bünyenin çok önemli bir parçası haline gelmektedir. Bu yönelimin tam tersi olan "dışsal" (dış güdümlü) dinî yönelim ise insanların dine araçsal ve faydacı bir zihniyetle yönelmelerini ifade etmektedir. Bu anlamda dış güdümlü bir dinî yönelime sahip olan insanlar, dinî inançları içselleştirmekten ziyade, onları bireysel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araç olarak kullanma eğilimi göstermektedirler. Satıcıların mallarını satmak amacıyla sık sık Allah'ın adını anarak yemin etmeleri bu duruma örnek olarak verilebilir.<sup>23</sup>

İslam dini merhamete muhatap olabilmenin şartını dine samimi bir şekilde yönelme şartına bağlamaktadır. Zira Kur'an ayetleri, iman edip salih amel işleyen, Allah ve Peygamber'in emir ve yasaklarına uyan, haramlardan ve kötülüklerden sakınan, ibadetlerini en güzel şekilde yapan; mümin, muttaki, muhsin, itaatkâr ve sabırlı insanların Allah'ın merhametine mazhar olabileceğini haber vermektedir.<sup>24</sup> Hz. Peygamberin ifadesiyle merhamet, "*Rahmân'dan bir cüz*" olduğu için,<sup>25</sup> bu duyguya sahip olabilmenin şartının Allah inancını içselleştirmekten geçtiği söylenebilir.

Merhametin iç unsurları hatırlandığında bireyin hem kendisine hem de ötekine karşı anlayışlı, nazik ve sevgi dolu olması gereği, dine doğal olarak içsel bir yönelimi gerektirir. Zira sevgide riya bir mümin vasfı olamaz. Hz. Peygamberin, "*Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız.*" sözü merhametin bağ dokusu olan sevgiyi, imanın ön şartı olarak ilan etmiş olması bakımından anlamlıdır. Yine Hz. Peygamber'in bir hadisinde<sup>26</sup> müminleri bir bedeninin organlarına benzetmiş olması da benzeri bir içtenlik gerektirir. Böylesi bir hassasiyeti dine araçsal olarak yaklaşan herhangi birinde görmek zordur. Çünkü başkasının

<sup>20</sup> Funda Barutçu - Yıldırım Ayhan Demir, "Kendini Engellemenin Yordayıcıları Olarak Öz Saygı, Öz Anlayış ve Akademik Özyeterlilik", *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017): 678-681; Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 19; M. Engin Deniz v.dğr., "Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/ 23 (Haziran 2012), 428-432.

<sup>21</sup> Hacer Harlak, ve Mehmet Eskin, "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24.

<sup>22</sup> Gordon W. Allport ve Michael J. Ross, Personal Religious Orientation and Prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432-436.

<sup>23</sup> Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 193- 196.

<sup>24</sup> el-Hadid 57/28; el-Câsiye 45/30, en-Nisâ 4/95-96, 175, Âl-i İmrân 3/132, et-Tevbe 9/21-22,71, ez-Zümer 39/9, en-Nûr 24/56, el-A'râf 7/56,156, el-Bakara 2/155-157, 218, el-Mü'min 40/7-9, el-A'râf 7/204, el-Beled 90/17-18.

<sup>25</sup> Buhârî, "Cenaiz" 32.

<sup>26</sup> Buhârî, "Edep" 27.

derdiyle dertlenmek ve ona karşılıksız bir sevgiyle el uzatmak ancak içselleştirilmiş bir inançla mümkün olabilir. Böylesi bir inanca sahip olan birey affedilebilmek için affetmenin değerini daha iyi anlayacağı için çok iyi bilir ki "*Merhamet etmeyene merhamet edilmez.*"<sup>27</sup>

Dine içsel olarak motive olan bireyler aynı zamanda Yaratıcının rızasını elde etmenin şartının, "*Yaratana itaat, yaratılana şefkat*" prensibine dayandığının farkındadır.<sup>28</sup> Bu farkındalık gereği muhatabının sadece hem cinsi değil aynı zamanda kendisi dışında kalan tüm varlık olduğunu kabul eder. Nitekim dinin nihai gayesi, Yaratıcıya mutlak itaati sağlamanın yanı sıra, kişiyi, kendisine ve çevresine duyarlı hâle getirmek suretiyle, onun manevi tekâmülünü mümkün kılmaktır.<sup>29</sup>

Sadece İslam değil neredeyse tüm dinî öğretiler, merhamet duygusu geliştirmenin, insanî bir sorumluk olduğunun altını çizmektedir. Örneğin Hristiyan ahlakında merhamet "*Tanrı'ya uygun olan kaftana bürünerek ruhu ilahi olanla donatmak*" şeklinde tanımlanıp, iyi bir dindar olabilmenin yolu merhametli olma şartına bağlanmıştır.<sup>30</sup> Tüm insanlığı aynı Kutsal Öz'ün bir parçası olarak gören Budist inanışta ise merhamet, acı çekmekten kurtulmanın bir yolu olarak görülmektedir.<sup>31</sup> Diğer dinî anlayışlarda da benzeri ifadeler rastlanmaktadır. Bu durumda doğal olarak akla şöyle bir soru gelmektedir. Samimi bir dinî bağlanma içerisinde olan bireyler hem kendilerine hem de 'öteki'lere karşı acaba daha mı merhametli olurlar? Özellikle dine içsel olarak motive olan bireylerin daha merhametli olacakları varsayımına dayanılan bu çalışmada bu temel probleme cevap aranacak olup, sonuçlar, tüm değişkenler açısından incelenecektir.

### 3. YÖNTEM

Araştırmada yetişkin bireylerin dinî yönelimleriyle merhamet düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi amaçlanmıştır. Nicel bir yaklaşımla ele alınan çalışmada ilişkisel tarama yöntemine uygun olarak anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için kişisel bilgi formunun yanı sıra 'Dinî Yönelim', 'Merhamet' ve 'Öz-Anlayış' ölçekleri kullanılmıştır.

Araştırmada, Neff ve arkadaşları (2003)<sup>32</sup> tarafından geliştirilen ancak Türk kültürüne standardizasyonu Deniz ve arkadaşları (2008) tarafından yapılan 'Öz-Anlayış Ölçeği' kullanılmıştır. Ölçekte bencillik, kendini yargılama, ortak insanlık, izolasyon, dikkatlilik ve aşırı özdeşleşme olmak üzere altı alt boyut bulunmaktadır. Türkçe versiyonu tek faktörlü olan 24 maddelik ölçekte 1, 3, 5, 7, 10, 12, 15, 17, 19, 22, 23 nolu maddeler ters puanlanmaktadır. Beşli likert tipi formatında hazırlanan ölçeğin Cronbach alfa katsayısı genel ölçek için .92, olarak tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Bu çalışmada ise Cronbach's alpha katsayısı .93 olarak bulunmuştur.

Bireylerin ötekine merhamet düzeylerini ölçmek amacıyla kullanılan 'Merhamet Ölçeği'nin orijinal versiyonu Pommier (2011)<sup>34</sup> tarafından geliştirilmiş olup, Türk kültürüne standardizasyonu Akdeniz ve arkadaşı tarafından (2016) yapılmıştır. 24 maddeden oluşan ölçeğin: Sevecenlik (6., 8., 16. ve 24); umursamazlık (2., 12., 14. ve 18. Tersten Puanlama), paylaşımların bilincinde olma (11., 15., 17. ve 20); bağlantısızlık (3., 5., 10. ve 22. Tersten

<sup>27</sup> ez-Zümer 39/53; Buhârî, "Edep" 27, "Cenaiz" 32; Matta 5/7; Luka 6/36.

<sup>28</sup> Türer, "Rahman İsminin Varlık ve İnsandaki Tecellisi: Şefkat ve Merhamet", 51.

<sup>29</sup> Recep Kılıç, *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 12; Reinhold Bernhardt, "Compassion as a Core-Element of Christian Ethics", 2, erişim: 12 Mayıs 2019, [https://www.academia.edu/2441280/Compassion\\_as\\_a\\_Core-Element\\_of\\_Christian\\_Ethics](https://www.academia.edu/2441280/Compassion_as_a_Core-Element_of_Christian_Ethics). 2-12.

<sup>30</sup> Kutsi Kahveci, "Tanrı'nın fısıltısı: Bir Mistiğin Dilinden Merhamet", *Sosyal Bilimler Dergisi* 58 (2017), 115-129.

<sup>31</sup> Charles Goodman, *Consequences of Compassion, an Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (New York: Oxford University Press, 2009), 16-19. Ken Wilber, *Merhamet ve Metanet, Bir Psikoloğun Eşinin Hastalığına ve Ölümüne Tanıklığı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 107.

<sup>32</sup> Neff, "The Development and Validation of a Scale to Measure Self-Compassion", 223-250.

<sup>33</sup> M. Engin Deniz vd., The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Self-Compassion Scale, *Social Behavior and Personality* 36/9 (2008), 1151-1160.

<sup>34</sup> Pommier, *The Compassion Scale*, 19-30.

Puanlama); bilinçli farkındalık (4., 9., 13. ve 21.) ve ilişki kesme (1., 7., 19. ve 23. Tersten Puanlama) olmak üzere altı alt boyutu bulunmaktadır. Beşli likert tipi formatında hazırlanan ölçeğin Cronbach's alpha katsayısı .84 olarak tespit edilmiştir. Bu araştırmada ise Cronbach's alpha katsayısı ölçeğin tamamı için .88 olarak bulgulanmıştır.<sup>35</sup>

Araştırmada kullanılan diğer bir ölçek, Türk kültürüne standardizasyonu Karaca (2000) tarafından yapılan 'İçsel Dinî Yönelim Ölçeği' dir. Hoge (1972)<sup>36</sup> tarafından geliştirilen İçsel Dinî Yönelim Ölçeği, 7 pozitif, 3 negatif olmak üzere toplam 10 maddeden oluşmakta olup, 5'li likert formatında hazırlanmıştır. Puanlamada olumsuz cümle yapısıyla ifade edilen son 3 maddenin puanları ters çevrilmiştir. Karaca'nın Türkçe uyarlamasını yaptığı araştırmada ölçeğin içsel tutarlılık katsayısı (Cronbach's alpha) .84 olarak tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Bu araştırmada ise Cronbach's alpha katsayısı .89 olarak bulgulanmıştır.

Araştırmanın verileri, 2021 yılına ait olup, Ağustos-Aralık ayları arasında internet tabanlı anket yoluyla (Google Forms) elde edilmiştir. Araştırmada, yaş ortalaması 30 olan çalışma grubunun gönüllülük esasına uygun olarak doldurduğu 579 anket formu değerlendirilmiştir. Veriler analiz edilirken öncelikle ölçeklerin toplam skorları elde edilerek ortalamalar hesaplanmıştır. Katılımcıların öz-anlayış ve merhamet düzeylerinin, demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koymak üzere tek yönlü varyans analizi (One-way ANOVA) ve Scheffe testi uygulanmıştır. Dinî yönelimle ilgili istatistikî işlemlerde normallik testi sonucuna uygun olarak parametrik olmayan testlerden 'Kruskall Wallis H' ve Mann Whitney-U testi testleri uygulanmış olup, farklılığın hangi gruplar arasında anlamlılık düzeyine ulaştığını tespit etmek amacıyla Dunnett C testi tercih edilmiştir. Değişkenler arasındaki ilişkinin belirlenmesi için korelasyon testinin yapıldığı araştırmada, istatistiksel anlamlılık düzeyini belirlemek için en düşük p değeri olarak .05 baz alınmıştır.

Araştırma için etik kurul izni alınmıştır. (T.C. Karabük Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu, 08.06.2021 tarih ve 2021/06-03 sayılı karar.)

### 3.1. Bulgular

Araştırmaya katılan çalışma grubunun demografik özellikleri incelendiğinde katılımcıların %67,4'ünün (N=390) kadın, %32,6'sının (N=189) ise erkek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların medeni durumları bakımından %61,8'inin (N=358) bekar, %35,4'ünün (N=205) evli, %0,3'ünün (N=2) dul ve %2,4'ünün (N=14) ise boşanmış olduğu belirlenmiştir. %0,5'nin (N=3) okur yazar, %1,9'unun (N=11) ilk-ortaokul, %5,5'inin (N=32) lise, %75'inin (N=434) üniversite ve %17,1'inin (N=99) lisansüstü eğitim düzeyine sahip olduğu belirlenen araştırmada katılımcıların ayrıca %4,5'inin (N=26) alt, %7,6'sının (N=44) ortanın altı, %69,3'ünün (N=401) orta, %16,9'unun (N=98) ortanın üstü, %1,7'sinin (N=10) ise üst düzeyde bir ekonomik duruma sahip oldukları görülmüştür. Katılımcıların %8,8'inin (N=51) memur, %2,6'sının (N=15) işçi, %2,6'sının (N=15) esnaf, %1,4'ünün (N=8) sağlık çalışanı, %46,6'sının (N=270) öğrenci, %18'inin (N=104) öğretmen, %7,3'ünün (N=42) akademisyen, %8,3'ünün (N=48) işsiz ve %4,5'inin (N=26) de diğer meslek gruplarına mensup oldukları belirlenmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Ölçeklerden Aldığı Ortalama Puanlar

Ölçekler	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	Sd.
Dinî Yönelim Ö.	579	1,00	5,00	4,08	,79
Merhamet Ö.	579	2,75	5,00	4,16	,49

<sup>35</sup> Seher Akdeniz - M. Engin Deniz, "Merhamet Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.

<sup>36</sup> D. Hoge, "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion* II (1972), 369-376.

<sup>37</sup> Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 196.



Öz-Anlayış (Kendine Merhamet) Ö.	579	1,00	4,83	3,29	,70
----------------------------------	-----	------	------	------	-----

Tablo 1'de görüldüğü üzere araştırmaya katılan çalışma grubunun dinî yönelim ölçeğinden aldığı ortalama skor  $\bar{X}=4,08$  ile ortanın üstündedir.<sup>38</sup> Çalışma grubunun merhamet  $\bar{X}=4,16$  ve öz-anlayış  $\bar{X} = 3,29$  ölçeğinden aldığı ortalama skor da yine ortanın üstü olarak belirlenmiştir.

### 3.1.1. Demografik Değişkenlere Göre Dinî Yönelim Düzeyleri

Tablo 2: Katılımcıların Yaş Aralığına Göre Dinî Yönelim Düzeyleri

Yaş Aralığı	15-21	22-35	36-45	46-55+	Kruskal-Wallis H
	N=194	N=221	N=92	N=72	
	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	p
Dinî yönelim	286,41	255,13	321,72	366,15	.000
	15-21 & 22-35, 46-55+; 22-35 & 15-21, 36-45, 46-55+; 36-45 & 22-35				

Çalışma grubunun dinî yönelim düzeyleri demografik değişkenlerden yaş aralığına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir ( $p<.001$ ). Buna göre yaş aralığı 46-55+ olan katılımcıların sıra puan ortalamaları ( $\bar{X} = 366,15$ ) ile en yüksek düzeyde olup bu skor, yaş aralığı 15-21 ( $\bar{X}=286,41$ ) ve 22-35 ( $\bar{X}=255,13$ ) olan katılımcıların ortalamalarından anlamlı düzeyde farklıdır. En düşük ortalamaya sahip olan 22-35 yaş aralığında olan katılımcı ortalaması da ( $\bar{X}=255,13$ ) hem 15-21 ( $\bar{X}=286,41$ ) hem de 46-55+ ( $\bar{X}=366,15$ ) yaş ortalamasına sahip katılımcıların skorlarından anlamlı düzeyde bir farklılığa sahiptir ( $p<.05$ ).

Tablo 3: Katılımcıların Medeni Durumuna Göre Dinî Yönelim Düzeyleri

Medeni Durum	Bekar (N=358)		Evli (N=205)		u	z	p
	Sır. P. Ort.	Sır. Top.	Sır. P. Ort.	Sır. Top.			
Dinî Yönelim	267,36	95716,50	307,56	63049,50	31455,50	-2,826	,005

Tablo 3'te görüldüğü üzere çalışma grubunun dinî yönelim düzeyleri medeni durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermiştir ( $p<.01$ ). Buna göre evli olan katılımcıların sıra puan ortalamaları ( $\bar{X} = 307,56$ ) bekar olan katılımcıların skorlarına göre ( $\bar{X} = 267,36$ ) anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir. Dul (N=2) ve boşanmış (N=14) katılımcıların sayısı karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

Tablo 4: Katılımcıların Meslek Gruplarına Göre Dinî Yönelim Düzeyleri

Meslek Grupları	M	İ	E	Öğc.	Öğt.	Ak.	Ç.	D.	Kruskal Wallis - H
	N=51	N=15	N=15	N=270	N=104	N=42	N=48	N=26	
	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	Sır. Puan Ort.	p
D. Y.	315,97	149,30	339,53	275,50	283,34	338,13	305,70	282,38	.009

Çalışma grubunun dinî yönelim düzeyleri demografik değişkenlerden meslek gruplarına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir ( $p<.01$ ). Buna göre işçi kategorisinde olan katılımcıların sıra puan ortalamaları ( $\bar{X} = 149,30$ ) ile en düşük, esnaf kategorisinde olan katılımcıların ortalaması ise ( $\bar{X}=339,53$ ) ile en yüksek skora sahiptir. Meslek grubu sağlık çalışanı kategorisinde olan katılımcı sayısı (N=8) karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

<sup>38</sup> Tüm ölçeklerden en az 1, en fazla 5 puan alınabilir.

### 3.1.2. Demografik Değişkenlere Göre 'Öz-anlayış ve Merhamet Düzeyleri

Tablo 5: Katılımcıların Cinsiyetine Göre Öz-Anlayış Düzeyleri

Cinsiyet	Kadın (N=390)		Erkek (N=189)		t (577)	p
	Ort.	sd.	Ort.	sd.		
Öz-anlayış	3.20	,69	3.46	,68	-4,241	.000

Çalışma grubunun öz-anlayış düzeyleri cinsiyet değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p < .001$ ). Buna göre erkek katılımcıların ortalama skorları ( $\bar{X} = 3,46$ ) kadın katılımcıların skorlarından anlamlı düzeyde daha yüksektir ( $\bar{X} = 3,20$ ).

Tablo 6: Katılımcıların Yaş Aralığına Göre Öz-Anlayış ve Merhamet Düzeyleri

Yaş	15-21 (N=194)		22-35 (N=221)		36-45 (N=92)		46-55+ (N=72)		Fark		
	Ort	sd.	Ort	sd.	Ort	sd.	Ort	sd.	F	p	
Öz-a.	3.08	,67	3.22	,70	3.55	,60	3.68	,59	19,868	.000	15-21 & 36-45, 46-55+
Mer.	4.15	,50	4.11	,50	4.20	,48	4.31	,39	3,354	.019	22-35 & 36-45, 46-55+

Çalışma grubunun öz anlayış düzeyleri yaş aralığına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir ( $p < .001$ ). Buna göre yaş aralığı 15-21 ( $\bar{X} = 3,08$ ) ve 22-35 ( $\bar{X} = 3,22$ ) olan katılımcıların puan ortalamaları, 36-45 ( $\bar{X} = 3,55$ ) ve 46-55+ ( $\bar{X} = 3,68$ ) yaş aralığında olan katılımcıların puan ortalamalarından daha düşük olup, aralarındaki fark istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p < .05$ ).

Çalışma grubunun merhamet düzeyleri de yaş aralığına göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermiştir ( $p < .05$ ). Buna göre en düşük ortalama skor, yaş aralığı 22-35 ( $\bar{X} = 4,11$ ) olan katılımcılara ait iken, en yüksek skor ise yaş aralığı 46-55+ ( $\bar{X} = 4,31$ ) olan katılımcılara ait olup, aralarındaki farklılık istatistiksel olarak anlamlıdır ( $p < .05$ ).

Tablo 7: Katılımcıların Medeni Durumuna Göre Öz-Anlayış Düzeyleri

Medeni Durum	Bekar (N=358)		Evli (N=205)		t (561)	p
	Ort.	sd.	Ort.	sd.		
Öz-anlayış	3.14	,68	3.53	,66	-6,580	.000

Çalışma grubunun öz-anlayış düzeyleri medeni durum değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir Buna göre evli katılımcıların ortalama skorları ( $\bar{X} = 3,53$ ) bekar katılımcılardan daha yüksek bir ortalamaya sahip olup ( $\bar{X} = 3,14$ ), aradaki farklılık istatistiki olarak anlamlı bir düzeye ulaşmıştır ( $p < .001$ ). Dul (N=2) ve boşanmış (N=14) katılımcıların sayısı karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

Tablo 8: Katılımcıların Eğitim Durumuna Göre Öz-Anlayış ve Merhamet Düzeyleri

Eğitim Durumu	Lise (N=32)		Üniversite (N=434)		Lisansüstü (N=99)		Fark		
	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.	F	p	
Öz-anlayış	3.39	,62	3.23	,70	3.56	,67	9,764	.000	Üni.- Lisansüstü
Merhamet	4.15	,46	4.15	,50	4.29	,40	3,376	.035	Üni.- Lisansüstü

Katılımcıların öz-anlayış düzeyleri eğitim durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p < .001$ ). Buna göre lisansüstü eğitim alan katılımcıların skorları ( $\bar{X} = 3,56$ ) ile en yüksek ortalamaya sahiptir ve bu skor, ( $\bar{X} = 3,23$ ) ortalama skoruna

sahip olan üniversite düzeyindeki katılımcıların puanlarından anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir. ( $p<.05$ ).

Katılımcıların merhamet düzeyleri de eğitim durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p<.05$ ). Buna göre en yüksek ortalama ( $\bar{X} = 4,29$ ) ile lisansüstü eğitim alan katılımcılara ait olup bu skor, en düşük ortalamaya sahip olan ile lise düzeyindeki katılımcıların ( $\bar{X} = 4,15$ ) skorlarından anlamlı düzeyde farklılık göstermiştir ( $p<.05$ ). Eğitim durumu okur-yazar ( $N=3$ ) ve ilk-ortaokul ( $N=11$ ) düzeyinde olan katılımcıların sayısı karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

Tablo 9: Katılımcıların Sosyo-Ekonomik Durumuna Göre Öz-Anlayış ve Merhamet Düzeyleri

Sosyo-Ekonomik Durum	Alt (N=26)		Ortanın altı (N=44)		Orta (N=401)		Ortanın üstü (N=98)		F	p
	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.	Ort.	sd.		
Öz-Anlayış	3.04	,72	3.17	,62	3.27	,69	3.43	,73	2,839	.037

Katılımcıların öz anlayış düzeyleri sosyo-ekonomik durumlarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p<.05$ ). Buna göre öz-anlayış ölçeğinden en yüksek ortalama skor ( $\bar{X} = 3,43$ ) ile ortanın üstü düzeyde gelire sahip olan katılımcılara aittir. Sosyo-ekonomik düzeyi üst kategoride olan katılımcı sayısı ( $N=10$ ) karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

Tablo 10: Katılımcıların Meslek Gruplarına Göre Öz-Anlayış ve Merhamet Düzeyleri

Meslek Grup.	Öz -Anlayış					Merhamet				
	Ort	sd	F	p	Fark	Ort.	sd.	F	p	Fark
1 M. (N=51)	3.58	,63	8,397	,000	1 & 4	4.18	,48	2,680	,010	2 & 4
2 İ. (N=15)	3.13	,68			6 & 4	3.68	,59			2 & 6
3 E. (N=15)	3.24	,69			5 & 4	4.19	,59			
4 Ö. (N=270)	3.09	,69				4.18	,50			
5 Öğt. (N=104)	3.40	,66				4.15	,45			
6 A..(N=42)	3.71	,59				4.28	,34			
7 Ç. (N=48)	3.43	,61				4.10	,49			
8 D. (N=26)	3.50	,70				4.20	,48			

Çalışma grubunun öz-anlayış düzeyleri demografik değişkenlerden meslek gruplarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p<.001$ ). Buna göre akademisyen kategorisinde olan katılımcıların ortalama skorları ( $\bar{X} = 3,71$ ) ile en yüksek, öğrenci kategorisinde olan katılımcıların ortalaması ise ( $\bar{X}=3,09$ ) ile en düşük skora sahiptir. Öğrenci kategorisinde olan katılımcıların ortalama skorları ile memur ( $\bar{X}=3,58$ ), akademisyen ( $\bar{X}=3,71$ ) ve öğretmen ( $\bar{X} = 3,40$ ) olan katılımcıların skorları arasındaki fark istatistiki olarak anlamlı düzeye ulaşmıştır ( $p<.05$ ).

Çalışma grubunun merhamet düzeyleri de demografik değişkenlerden meslek gruplarına göre istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermiştir ( $p<.05$ ). Buna göre akademisyen kategorisinde olan katılımcıların ortalama skorları ( $\bar{X} = 4,28$ ) ile en yüksek, işçi kategorisinde olan katılımcıların ortalaması ise ( $\bar{X}=3,68$ ) ile en düşük skora sahiptir. Öğrenci kategorisinde olan katılımcıların ortalama skorları ile akademisyen ( $\bar{X}=4,28$ ) ve öğretmen ( $\bar{X}=4,15$ ) olan katılımcıların skorları arasındaki fark istatistiki olarak anlamlı düzeye ulaşmıştır ( $p<.05$ ). Sağlık çalışanı kategorisindeki katılımcı sayısı ( $N=8$ ) karşılaştırmaya uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir.

Tablo 11: Dinî Yönelim ile Öz-Anlayış ve Merhamet Arasındaki İlişkiler

Faktör	1	2	3
1- Dinî Yönelim	1		
2- Öz-Anlayış	,224**	1	
3- Merhamet	,324**	,306**	1
Ortalama	4,08	3,29	4,16
Sd.	,79	,70	,49

Tablo 11’de görüldüğü üzere dinî yönelimin hem öz-anlayış ( $r=.224$ ), hem de merhamet ( $r=.324$ ), ile çok güçlü olmasa da anlamlı derecede bir ilişkisi bulunmaktadır Aynı şekilde öz-anlayış ile merhamet arasında da yine güçlü olmasa da pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. ( $r=.306$ ,  $n=579$ ;  $p=.000$ ).

### TARTIŞMA VE SONUÇ

Araştırma bulgularına göre çalışma grubunun dinî yönelim ölçeğinden aldığı skor  $\bar{X}=4,08$  ile ortanın üstündedir. Araştırmada kullanılan dinî yönelim ölçek maddelerinin sadece dinî etki ve değerlere değil, bilişsel, güdüsel ve davranışsal örüntülere de atıfta bulunduğu düşünüldüğünde, katılımcıların genel olarak Allah ile ilişkilerini gündelik hayata yansıttıkları düşünülebilir. Zira bilindiği üzere içsel dinî motivasyon, bir amaç olarak görülen dine, dıştan herhangi bir zorlama olmaksızın tam bir teslimiyetle motive olmayı ve onu hayatın merkezine konumlandırmayı gerektirir.<sup>39</sup> Bu durumda katılımcıların dünyevi işlerinde dinin rehberliği doğrultusunda hareket ettikleri ve Allah’ın varlığını güçlü bir şekilde hissederek O’na ibadet etme noktasında hassas davrandıkları söylenebilir. Bu sonuç dinî yönelimin farklı değişkenlerle ilişkisini konu alan araştırma bulgularıyla genel olarak uyumludur. Özellikle dinî eğilim ile öz-anlayış ya da merhameti konu alan bazı araştırma bulgularının bu sonucu destekler nitelikte olduğu görülmektedir.<sup>40</sup> Bu sonuç, büyük bir kısmı Müslüman olan bir toplumda dinî hassasiyetlerinin yüksek olmasıyla açıklanabilir.

Araştırma bulgularına göre çalışma grubu hem kendilerine ( $\bar{X}=3,29$ ) hem de ötekilere karşı ( $\bar{X}=4,08$ ) ortalamanın üstünde bir merhamet düzeyine sahiptir. Yani sıkıntılı durumlarda hem kendilerine hem de ötekilere karşı anlayışlı nazik ve ilgili olan katılımcılar, acı veren durumlarda dengeli bir bakış açısına sahip olup, başarısızlıkları insan olmanın doğal bir sonucu olarak değerlendirmeye meyyaldirler. Kendilerine ve ötekilere karşı yıkıcı eleştiriden uzak olma eğiliminde olan katılımcıların öz eleştiri noktasında da kontrollü oldukları söylenebilir. Ayrıca araştırma bulgularına göre zor durumda olan insanlara karşı ilgisiz kalmak yerine yardım etme eğilimi gösteren katılımcıların, insanların sıkıntılarını gidermeye yönelik bir tutum içinde olduklarını söylemek mümkündür. Bu sonuç literatürle genel olarak uyumludur. Örneğin Yağbasanlar tarafından 2018 yılında yüksek lisans düzeyinde yapılan bir araştırmada örneklemin  $\bar{X}=80,615$  puanla ortalamanın üzerinde öz-anlayış puanına sahip olduğu bulgulanmıştır.<sup>41</sup> Kaya tarafından 2018 yılında yapılan “Üniversite Gençliğinin Öz-Duyarlılık, Değer Yönelimleri ve Dindarlık Eğilimleri (Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Karşılaştırması)” isimli araştırmada da örneklemin öz-anlayış puanı  $\bar{X}$

<sup>39</sup> Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, 192.

<sup>40</sup> Osman Yağbasanlar, *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıklar ile Dinî Yönelimleri ve Öz Şefkatleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, 2018), 53. Mehmet İkis, *Öğretmenlerde Öz-Duyarlılık ile Psikolojik İyi Oluşun Dinî Yönelimle Etkileşiminin İncelenmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2020), 75.

<sup>41</sup> Yağbasanlar, *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıklar ile Dinî Yönelimleri ve Öz Şefkatleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*, 52.

=3,29) ile yine ortanın üzerinde bulgulanmıştır.<sup>42</sup> Merhamete ilişkin araştırmalarda da ortalama skorun genel olarak ortanın üstünde bulgulanmış görülmektedir. Örneğin Hacikeleşoğlu ve Kartopu tarafından yapılan ve merhamet ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu alan araştırmada merhamet toplam puan ortalaması  $\bar{X}=96,61$  olarak tespit edilmiş olup, ortanın üzerine tekabül eden skorla bu araştırmayla benzerlik arz etmiştir.<sup>43</sup> Toplumsal değerlerin ağırlıklı olarak benimsendiği toplumlarda özellikle dinî inancın da etkisiyle merhamet duygusunun düşük çıkmaması normal karşılanır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi din, müntesiplerine merhametli olmaları noktasında telkinlerde bulunur. Hatta merhameti affedilmenin imkânı olarak kabul eden dinî anlayışa göre yaratılana şefkatli olmayan merhamete muhatap olamayacağı vurgulamaktadır.<sup>44</sup> Bu nedenle bireyin gerek kendisine gerek ötekine yönelik merhametli tutumunun inandığı değerlerle yakından ilişkisi olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın nicel bulguları bu düşünceyi destekler niteliktedir. Nitelik araştırma sonuçlarına göre dinî yönelim ile öz-anlayış ( $r=.224$ ) ve merhamet ( $r=.324$ ) arasında yüksek olmasa da pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $p<.000$ ). Bu durumda araştırmanın temel hipotezini de destekleyen en önemli sonucu, içsel dinî motivasyon düzeyi arttıkça öz anlayış ya da merhamet düzeyinde de bir artış olmasıdır. Konuya ilişkin yerli ve yabancı literatürde yer alan sınırlı sayıda araştırma sonuçlarının bir kısmı bu araştırmanın bulgularını desteklerken bir kısmı ise desteklememektedir. Örneğin Hacikeleşoğlu ve Kartopu'nun merhamet ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu alan araştırma bulgularına göre dinî hayatlarında bir anlamlandırma mekanizması olarak hissedilen bireylerin merhamet düzeyleri anlamlı bir şekilde daha yüksek bulgulanmıştır. Yine aynı araştırmada toplum içerisinde yaşanan ahlâki sorunların dinî değerler vasıtasıyla çözülebileceğini düşünenlerin merhamet duygusu düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İnsanların mutlu olmalarının temelinde dinî duyguların olduğunu düşünenlerin ve değerlerine bağlı olanların merhamet düzeyleri daha yüksek tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca namaz gibi temel ibadetleri yerine getiren bireylerin de merhamet düzeylerinin anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu bulgulanmıştır.<sup>45</sup> İkisi'nin araştırmasında dinî yönelim ile öz duyarlılık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $r=.124^{**}$ ,  $p<0.01$ ). Watson ve arkadaşlarının araştırma bulgularına göre öz anlayış ile içsel dinî yönelim arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.<sup>46</sup>

Ghorbani ve arkadaşlarının İranlı Müslümanlarda öz anlayışı konu alan araştırmalarında ise öz anlayışın öz saygı ile pozitif, depresyon ve kaygı ile negatif bir korelasyonu bulunmasına rağmen dinî yönelim ile arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.<sup>47</sup> Kaya'nın araştırmasında dindarlık değişkenleri ile genel öz-duyarlılık arasındaki ilişki ve etkileşimi yansıtan analiz sonuçlarına göre “genel dindarlık” ile “genel öz-duyarlılık” arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir.<sup>48</sup> Bu sonuçlar araştırmaların kendi sınırlılıkları içerisinde değerlendirilebilir. Ancak şu bir gerçektir ki din, merhamet gibi doğuştan var olan olumlu duygu potansiyellerini açığa çıkarıp, ilişkilerin merkezine konumlandırarak insani gelişime katkı sağlayan önemli bir işlev üretmektedir. Maûn Suresinde pek çok rutin ibadeti doğrudan “yetimin başını okşamakla” ilişkilendiren bağlam

<sup>42</sup> Ferda Şule Kaya, “Üniversite Gençliğinin Öz-Duyarlılık, Değer Yönelimleri ve Dindarlık Eğilimleri (Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Karşılaştırması)”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ekim 2018), 155.

<sup>43</sup> Hacikeleşoğlu-Kartopu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 211.

<sup>44</sup> ez-Zümer 39/53; Buhârî, “Edep” 27, “Cenaiz” 32; Matta 5/7; Luka 6/36.

<sup>45</sup> Hacikeleşoğlu-Kartopu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 222-224.

<sup>46</sup> P.J. Watson vd., “Part 2: Psychometric Refinements and Relationships with Self-Compassion, Depression, Beliefs about Sin, and Religious Orientation”, erişim: 24 Ocak 2022, <https://www.semanticscholar.org/paper/Grace-and-Christian-Psychology-Part-2%3A-Psychometric/18b01556f3223d72d304921f04566c7a53c11add>

<sup>47</sup> Nima Ghorbani vd., “Self-Compassion in Iranian Muslims: Relationships With Integrative Self-Knowledge, Mental Health, and Religious Orientation”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 22 (2012), 106-118.

<sup>48</sup> Kaya, “Üniversite Gençliğinin Öz-Duyarlılık, Değer Yönelimleri ve Dindarlık Eğilimleri...”, 166.

dikkatle incelendiğinde, merhametin nasıl olup da çok kere dinin tam da kendisi olduğunu anlamak zor olmayacaktır.<sup>49</sup> Dinin geliştirici fonksiyonu bağlamında değerlendirilebilecek bu durum, modern psikolojide de gelişmişliğin en üst noktası olarak ifade edilir. Örneğin Maslow'a göre "Kendini gerçekleştiren insanlar, aynı zamanda bizim en merhametlilerimiz, toplumumuzun geliştiricileri ve devrimcileri, adaletsizliğe, eşitsizliğe, köleliğe, sömürüye ve zulme karşı en etkili biçimde savaşanlarımızdır. Gittikçe görmekteyiz ki, bu insanlar bizim en büyük yardımcılarımız ve en "insan" olanlarımızdır."<sup>50</sup> Özcan'a göre merhametin psikolojik yapısında duygusal (farkındalık), bilişsel (duyarlılık) ve davranışsal (motivasyon) olmak üzere farklı psikolojik süreçler işlemektedir. Bu bağlamda farkındalık ilgi ve dikkati, duyarlılık empati ve sempatiyi, motivasyon ise yardım isteği ve yardım davranışını içermektedir.<sup>51</sup> O halde merhamet ve dindarlık arasındaki ilişki irdelendiğinde empati ve yardım davranışı gibi değişkenlerin de önem kazandığı dikkate alınmalıdır. Nitekim merhametin bilişsel adımı empati, davranışsal adımı ise yardım davranışıdır. Çünkü merhamet, niyeti gayrete dönüştüren aktif bir duygudur. Alan yazında dinî yönelimin ya da dindarlığın bu değişkenlerle ilişkisini konu alan bazı araştırmalar olumlu yönde pozitif korelasyon olduğunu rapor etmektedirler.<sup>52</sup> O halde tüm unsurlarıyla birlikte merhamet ile dinî yönelim arasında döngüsel bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkündür. Bu durumda dinî duygu ve düşüncenin geliştirilmesinin merhamet gibi olumlu duygu potansiyellerinin açığa çıkıp gelişmesinde etkili bir faktör olacağı söylenebilir.

Merhametin empati ve yardım davranışını da içeren kompleks bir yapıya sahip olmasına rağmen dinî yönelim ile anlamlı da olsa beklenenden daha düşük bir korelasyon göstermesi, öz anlayış ve merhameti etkileyen başka faktörlerin olduğunu düşündürmektedir. Zira kendini kabul ve ötekilerle duyarlı ilişkiler kurmanın psikolojik iyi oluşun temel dinamikleri olduğu düşünüldüğünde,<sup>53</sup> öz-anlayış ve merhameti yordayan en önemli değişkenlerden birinin de psikolojik iyi oluş olduğu söylenebilir. Merhametin egodan ekoya doğru yayılan bir duygu olduğu dikkate alındığında, ancak öz-empati yeteneği gelişmiş ve ruhen sağlıklı bireylerin başkalarına karşı duyarlı olması beklenir. Zira kendilerine karşı acımasız ve yıkıcı eleştirilerde bulunan bireylerin kendilerini anlamadan ve acılarını dindirmeden, başkalarının acılarına karşı farkındalık geliştirmelerini beklemek zordur. Öz-anlayış ve psikolojik iyi oluşu konu alan ya da merhamet ile psikolojik iyi oluşu konu alan araştırma bulguları bu düşüncüyü destekler niteliktedir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Özcan, *Merhamet Psikolojisi*, 58.

<sup>50</sup> Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 28.

<sup>51</sup> Özcan, *Merhamet Psikolojisi, Zihinsel İmgeler Işığında Merhamet*, 31.

<sup>52</sup> Ali Ayten, *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 165-169; Havva Rabia Hasankahyaoglu, *Dindarlık Empati İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 68; Sezai Korkmaz- Hızır Hacikeleşoğlu, "Prososyallik, Empatik Eğilim ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 552-562; Zeynep Özcan, "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2006), 2758-2781.

<sup>53</sup> Carol D. Ryff, "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1070; Carol D. Ryff - Burton H. Singer, "Know Thyself and Become What You Are: a Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being", *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 20.

<sup>54</sup> Seher Akdeniz, *Farklı Merhamet Düzeylerine Sahip Üniversite Öğrencilerinde Depresyon, Anksiyete, Stres ve Duygusal Zekânın İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 85-89; M. Engin Deniz v.dğr., "Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma", 433; Ayşe Sena Ayhan, *Üniversite Öğrencilerinde Öz Anlayış ve Bağlanma Sitillerinin Psikolojik İyi Oluş Üzerinde Yordayıcılığının İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, 2020), 168; Pervin Büşra Alibekiroğlu, *Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumu ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Öz Anlayışın Aracı Etkisinin İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 64; Elif Nur Özcan, *Mutluluk Düzeyi ile Merhamet Duygusu İlişkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), 59.

Demografik değişkenlere göre dinî yönelim, öz-anlayış ve merhamet düzeylerine bakıldığında evli olanların bekarlara, yaşı en üst kategoride olanların daha alt kategoride olanlara, akademisyenlerin diğer meslek gruplarında olan katılımcılara göre daha yüksek puan aldıkları ve aradaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmektedir. Alan yazındaki bulgulara bakıldığında bu araştırma sonucunu destekleyen bulgulara rastlanmaktadır.<sup>55</sup> Yaş ilerledikçe yaşamsal tecrübelerle ilgili olarak yaşanan acı ya da sıkıntıları ortak insanlık deneyiminin bir parçası olarak algılama ihtimali yüksektir. Ayrıca, yaş ilerledikçe ötekine yönelik duyarlı ilişkiler ve bunlardan sağlanan kişisel doyumu da ön plana çıktığı bilinmektedir. Bununla birlikte evli olup, başka biriyle hayatı paylaşmak durumunda kalmanın ya da çocuk yetiştirme sorumluluğunu yüklenmenin de başkalarına karşı hoşgörülü ve duyarlı davranmayı beraberinde getirecek önemli bir tecrübe olduğu söylenebilir.<sup>56</sup> O halde merhamet duygusunun biraz da yaşamsal tecrübelerle ilgili olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Eğitim düzeyi yüksek bir meslek grubu olan akademisyenlerde merhamet ortalamasının diğer meslek gruplarına göre anlamlı bir düzeyde yüksek çıkması oldukça anlamlıdır. Kaldı ki lisansüstü eğitim düzeyine sahip olan bireylerin öz anlayış ve merhamet ortalamasının yüksek ve anlamlı çıkması bu sonucu destekler niteliktedir. Bu durumda merhametli bir toplumun inşa edilmesinde bireylerin hem eğitim düzeylerinin yükseltilmesi hem de evliliğe teşvik edilmesi ayrı bir önem kazanmaktadır. Zira mutlu bir evlilik dinî gelişimi beslediği gibi kişilik gelişimine de katkı sağlayan önemli bir yaşam deneyimidir. Araştırmada erkeklerin öz anlayış düzeylerinin anlamlı şekilde kadınlardan daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Kadınların duygusal yapısı ve annelik güdüsü dolayısıyla kendilerinden ziyade ötekine karşı daha duyarlı bir tavır sergilemeleri muhtemeldir. Nitekim, Özcan'ın araştırmasında katılımcıların merhameti en fazla fedakârlık timsali olan anne metaforu üzerinden anlamlandırdıkları görülmüştür.<sup>57</sup> Bazı nicel çalışma bulguları da bu sonucu destekler niteliktedir.<sup>58</sup> Merhamet küçüklükten itibaren sevgi temelli bir aile ortamında hayata dokunarak öğrenilebilecek ve içselleştirilebilecek bir duygu olduğu için dinî içerikli merhamet eğitimi programlarının geliştirilip müfredata entegre edilmesinin ve bu yönde uygulamalı projeler geliştirilmesinin merhametli bir neslin yetişmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu çalışmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

---

#### KAYNAKÇA

Ağırman, Cemal. “İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak ‘Empati’ ve Hadislerde ‘Empati’ Örnekleri”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), 23-53.

---

<sup>55</sup> Hacıkeleşoğlu-Kartopu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 220; Ayhan, *Üniversite Öğrencilerinde Öz Anlayış ve Bağlanma Sitillerinin Psikolojik İyi Oluş Üzerinde Yordayıcılığının İncelenmesi*, 116.

<sup>56</sup> Faruk Karaca, *Dinî Gelişim Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016), 196.

<sup>57</sup> Özcan, *Merhamet Psikolojisi*, 154.

<sup>58</sup> Hacıkeleşoğlu-Kartopu, “Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 220.

- Akdeniz, Seher. *Farklı Merhamet Düzeylerine Sahip Üniversite Öğrencilerinde Depresyon, Anksiyete, Stres ve Duygusal Zekânın İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Akdeniz, Seher - Deniz, Mehmet Engin. "Merhamet Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.
- Alibekiroğlu, Pervin Büşra. *Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumu ile Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkide Öz Anlayışın Aracı Etkisinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Allport, Gordon W. - Ross, Michael J. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432-436.
- Altıntaş, Halil. "Rahmetten Şefkat ve Merhamete". *Diyanet Aylık Dergi* 244 (Nisan 2011), 17-19.
- Ay, Mehmet Emin. "Bir Merhamet Mürebbsi Hz. Muhammed (s.a.s.)". *Diyanet Aylık Dergi* 244 (Nisan 2011), 8-12.
- Ayhan, Ayşe Sena. *Üniversite Öğrencilerinde Öz Anlayış ve Bağlanma Sitillerinin Psikolojik İyi Oluş Üzerinde Yordayıcılığının İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din, Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Barutçu, Funda - Demir, Yıldırım Ayhan. "Kendini Engellemenin Yordayıcıları Olarak Öz Saygı, Öz Anlayış ve Akademik Özyeterlilik". *Ege Eğitim Dergisi* 18/2 (2017), 676-701.
- Bernhardt, Reinhold. "Compassion as a Core-Element of Christian Ethics". Erişim: 12 Mayıs 2019.  
[https://www.academia.edu/2441280/Compassion as a Core Element of Christian Ethics](https://www.academia.edu/2441280/Compassion_as_a_Core_Element_of_Christian_Ethics)
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- "Compassion". Erişim: 21 Mayıs 2021.  
<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/compassion>.
- Çağrı, Mustafa. "Merhamet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29: 184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Deniz, M. Engin vd. "Öz-Anlayış, Yaşam Doyumu, Negatif ve Pozitif Duygu: Türk ve Diğer Ülke Üniversite Öğrencileri Arasında Bir Karşılaştırma". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/ 23 (Haziran 2012), 428-446.
- Deniz, M. Engin vd. The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Self-Compassion Scale, *Social Behavior and Personality* 36/9 (2008): 1151-1160.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi, Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Sema. "Merhamet Medeniyetinin Sembolü Kuş Evleri". *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi*. 131-134. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. 33. Baskı. Ankara: Sistem Yayıncılık, 2005.
- Düzcün, Şaban Ali. "The Nature of Mercy/Rahma and its Manifestations in the Qur'an". *Kader* 15/3 (2017), 564-575.
- Eckhart, Meister. *Tanrı ve İnsan*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınlar, 1990.
- Fromm, Erich. *Hayatı Sevmek*. Çev. Ali Köse. İstanbul, Arıtan Yayınları, 2004.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. Çev. İştan Gündüz. 11. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Gazâli, Ebû Hamîd Muhammed. *Kimyâ-i Saâdet, (Mutluluk Hazinesi)*. Çev. A. Faruk Beyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.
- Gökcan, Mansur. "Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 171-192.



- Germer, Christopher K. - Siegel, Ronald D. *Wisdom and Compassion in Psychotherapy: Deepening Mindfulness in Clinical Practice*. New York: NY: Guilford, 2012.
- Ghorbani, Nima vd. "Self-Compassion in Iranian Muslims: Relationships With Integrative Self-Knowledge Mental Health, and Religious Orientation". *The International Journal for the Psychology of Religion* 22 (2012), 106-118.
- Gilbert, Paul. "Introduction and Outline". *Compassion, Conceptualisations, Research and Use in Psychotherapy*. Ed. Paul Gilbert, 1-6. Canada: Routledge, 2005.
- Gilbert, Paul. "The Origins and Nature of Compassion Focused Therapy". *British Journal of Clinical Psychology* 53 (2014), 6-41.
- Goetz, Jennifer L. vd. "Compassion: An Evolutionary Analysis and Empirical Review". *Psychological Bulletin* 136/3 (2010), 351-374.
- Goodman, Charles. *Consequences of Compassion, an Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Gu, Jenny vd. "An Empirical Examination of the Factor Structure of Compassion". *PLoS ONE* 12/2 (2017).
- Güler, İlhami. "Batıdaki "Öteki" Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin "Terör"e Kaymasının Psikanalizi". *İslamofobi, Kollektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Bildirileri* (Sivas, 18-19 Kasım 2011). Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. 153-156. Ankara: Ankamat Matbaacılık, 2012.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır - Kartopu, Saffet. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 203-227.
- Harlak, Hacer - Eskin Mehmet. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32.
- Hasankahyaoglu, Havva Rabia. *Dindarlık Empati İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hoge, D. "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale". *Journal for the Scientific Study of Religion* II (1972), 369-376.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye, Rahmani Nefes*. Çev. Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İkis, Mehmet. *Öğretmenlerde Öz-Duyarlık ile Psikolojik İyi Oluşun Dinî Yönelimle Etkileşiminin İncelenmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2020.
- Jordan, Judith V. "A Relational-Cultural Perspective in Therapy". *Comprehensive Handbook of Psychotherapy*. Ed. Florence W. Kaslow - Rebert F. Massey - Sharon Davis Massey. New York: Wiley, 2002.
- Kahveci, Kutsi. "Tanrı'nın Fısıltısı: Bir Mistiğin Dilinden Merhamet". *Sosyal Bilimler Dergisi* 58 (2017), 115-129.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-201.
- Karaca, Faruk. *Dinî Gelişim Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2016.
- Karagöz, İsmail. *Allah, İnsan ve Merhamet*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karaman, Hüseyin. "İslâm Ahlâkında Temel Erdemler". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ed. Müfit Selim Saruhan. 197-213. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Merhamet Kaynağı Olarak Aile". *Hız Peygamber ve Merhamet Eğitimi*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Kaya, Ferda Şule. "Değer Yönelimleri ve Dindarlık Eğilimleri (Devlet ve Vakıf Üniversiteleri Karşılaştırması)". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 21/2 (Ekim 2018), 144-179.
- Kılıç, Recep. *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

- Korkmaz, Sezai - Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Prososyallik, Empatik Eğilim ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Araştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 552-562.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Küçük, Raşit. "İslam Kültüründe Sevgi İçin Kullanılan Kavramlar". *Hz. Peygamber, Sevgi ve Merhamet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Küçük, Raşit. *Sevgi Medeniyeti*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. Çev. H. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Neff, Kristin. "Self-Compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself". *Self and Identity* 2/2 (2003), 85-101.
- Neff, Kristin. "The Development And Validation of a Scale to Measure Self-Compassion". *Self and Identity* 2 (2003), 223-250.
- Neff, Kristin - Dahm, Katie A. "Self-Compassion: What it is, What it Does, and How it Relates to Mindfulness". *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*. Ed. Brian D. Ostafin - Michael D. Robinson - Brian P. Meier. New York: Springer 2015), 121-137.
- Neysabûrî, Hâkim. *el-Müstedrek Ales Sahiheyn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Darül Kütübül İlmiyye, 1411/1990.
- Ondördüncü Dalai Lama. *Mükemmel Olmayan bir Dünya İçin Sonsuz Merhamet*. Çev. Emre Boyacıoğlu. İstanbul: Ganj Yayıncılık, 2011.
- Ögçem, Ergin. "İnsan-Doğa İlişkisinde Ahlaki Bir Neden Olarak Tanrı Faktörü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2950-2962.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık Arasındaki İlişki". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2758-2781.
- Özcan, Zeynep. "Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak 'Öteki'yi Anlamak". *Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Kutlu Doğum Sempozyum Bildirileri* (Mardin, 17-19 Nisan 2015). 531-544. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Özcan, Zeynep. *Merhamet Psikolojisi, Zihinsel İmgeler Işığında Merhamet*. Ankara: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Özcan, Zeynep. "Merhametli Çocuk Yetiştirmenin Psikolojik Temelleri". *Peygamberimiz ve Çocuk, Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyum Bildirileri* (Ankara, 6-8 Kasım 2020). 667-688. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Özcan, Elif Nur. *Mutluluk Düzeyi ile Merhamet Duygusu İlişkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Pommier, Elizabeth Ann. *The Compassion Scale*. PhD. Dissertation, University of Texas, 2010.
- Ryff, Carol D. - Singer, Burton H. "Know Thyself and Become What You Are: A Eudaimonic Approach to Psychological Well-Being". *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008), 13-39.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/III (2003), 23-51.
- Sayar, Kemal. "İnsan Halleri: Merhamet". Erişim: 21 Mayıs 2019. <https://www.diyaret.tv/insan-halleri/video/insan-halleri--2-bolum>.
- Sayar, Kemal. "Merhamet: Kalbin En Güzel Mevsimi", *Merhamet Devrimi, Merhamet Dünyamızı Nasıl Aydınlatılabilir?*, Ed. İslâm Dalp-Ümran Tüzün. 191-496. 3. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Sunar, Lütfi. "Ahlak ve Ötekini Tartışmak". *Ahlak ve Başkası, Modern Felsefe ve İslam Düşüncesinde Öteki*. Ed. Lütfi Sunar-Selami Varlık. 11-20. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- "Synonyms and Antonyms of Compassion". Erişim: 16 Ağustos 2019. <https://www.merriam-webster.com/thesaurus/compassion>.

- Şeyh Galip. *Divan*. Haz. Naci Okcu. 2. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Türer, Osman. “Rahmân İsmi'nin Varlık ve İnsandaki Tecellisi: Şefkat ve Merhamet”. *Hz. Peygamber ve Merhamet Eğitimi*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Merhamet”, erişim: 3 Mart 2019, <https://sozluk.gov.tr/>.
- P.J. Watson vd. “Part 2: Psychometric Refinements and Relationships with Self-Compassion, Depression, Beliefs about Sin, and Religious Orientation”. <https://www.semanticscholar.org/paper/Grace-and-Christian-Psychology-Part-2%3A-Psychometric/18b01556f3223d72d304921f04566c7a53c11add>
- Wilber, Ken. *Merhamet ve Metanet, Bir Psikoloğun Eşinin Hastalığına ve Ölümüne Tanıklığı*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yağbasanlar, Osman. *Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik Dayanıklılıklar ile Dinî Yönelimleri ve Öz Şefkatleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Yaman, Ahmet. “Ben ve Öteki”, Kur’an’ın “Öteki” ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”. *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 99-106.
- Yaman, Ertuğrul. “Kavmiyet ve Milliyet Kavramları Üzerine”. *Diyanet Aylık Dergi* 270 (Haziran 2013), 19-21.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dîni Kur’an Dili*. İstanbul: Azim Yayınevi, 2007.
- Yılmaz, Ömer. “Öteki” ile Diyalojik İlişkinin Gereği”. *İslami Araştırmalar* 1/1 (2008): 138-139.

# Kocatepe İslami İlimler Dergisi

## Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 67-92

### Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği

*A Sociological Research on Family Perception of Young People Identifying Themselves as Religious: The Sample of Afyonkarahisar Province*

#### Zeynep DİLEKLİ

Siyasi Coğrafya 100/2000 YÖK Doktora Bursiyeri, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Political Geography 100/2000 YÖK PhD Scholarships, Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences Department of Sociology

Afyonkarahisar, Türkiye

✉ zeynepdilekli3@gmail.com  orcid.org/0000-0002-9056-7283

#### Ahmet Ayhan KOYUNCU

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Doç. Dr. Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences Department of Sociology.

Afyonkarahisar, Türkiye

✉ ahmetakoyuncu@hotmail.com  orcid.org/0000-0002-5401-7647

#### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06.04.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Dilekli, Zeynep - Koyuncu, Ahmet Ayhan. "Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 67-92. <https://doi.org/10.52637/kiid.1052115>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Zeynep DİLEKLİ - Ahmet Ayhan KOYUNCU | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

## Kendini Dindar Olarak Tanımlayan Gençlerin Aile Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Afyonkarahisar İli Örneği<sup>1</sup>

### Öz

Bu araştırmanın temel amacı, çeşitli açılardan değişen ve dönüşen yaşam koşullarının, herhangi bir dini grupla bağı olan ve kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin aile algısında meydana getirmiş olduğu değişimi ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Bundan dolayı katılımcıların dindarlıkları test edilmemiştir, sadece evlilik ve aile konusundaki fikirlerinin ortaya koyulması amaçlanmıştır. Amaç dikkate alınarak araştırmaya herhangi bir dini grupta yetişen veya ilişkisi olan (veya dini grupla bağlantısı olan) ve dindar bir kimliğinin olduğunu kabul eden katılımcılar dâhil edilmiştir. Bu bağlamda dindarlıkları göz önünde bulundurularak nasıl bir evlilik ve eş istedikleri, nasıl bir aile kurmak istedikleri saptanmaya çalışılmış ve elde edilen sonuçlar, İslam dininin bazı kabulleri dikkate alınarak sosyolojik olarak çeşitli açılardan tartışılmıştır. Araştırmanın örneklemini Afyonkarahisar İli'nde herhangi bir dini grupla irtibatı olan ve kendisini dindar olarak tanımlayan, 17-29 yaş aralığındaki 125 kadın, 125 erkek olmak üzere toplam 250 genç oluşturmaktadır. Araştırmacı tarafından hazırlanan anketler katılımcılara ulaştırılmış ve sonuçlar bilimsel bir şekilde analiz edilerek kullanılmıştır. Analizler sonucunda; kendisini dindar olarak tanımlayan katılımcıların büyük bir çoğunluğunun din-gelenek ve modernlik üçgeninde sıkışıp kaldığı tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan katılımcıların büyük çoğunluğu, üniversite gençlerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla gençlerin üniversitelerde katılmış oldukları her yeni ortam, onların duygu, düşünce ve davranışlarında da bir değişimi de beraberinde getirmektedir. Üniversite ortamı, gençlere daha geniş kapsamlı ve çok yönlü bir ortamda sosyalleşebilme imkânı sağlamaktadır. Her üniversite gencinin belli bir habitusu bulunmaktadır ve katıldığı her alanda sahip olduğu, sosyal, kültürel, ekonomik ve sembolik sermayesini kullanmaktadır. Fakat gençler, girdikleri alanın (oyunun) kurallarına göre sahip olduğu sermaye ile bir çatışmaya girebilmekte ve sorgulayabilmektedir. Daha da ötesi sahip olduğu sermayesinden taviz vermeyi bile göze alarak herkes gibi bir yaşam sürmeye çalışabilmektedir. Çalışmamıza katılan katılımcıların büyük bir kısmının, Janmohammed (2018) tarafından kaleme alınan "M Nesli Yeni Müslüman Gençlik" kitabında belirtilen gençlik tipi ile benzerlikleri bulunduğu söylenebilir. Kitapta belirtilen M Nesli, hem pop müzik dinleyen, hem dans eden, hem yırtık pantolon giyen, hem namaz kılp oruç tutan bir gençliktir. Hem batı kültürünü (özellikle giyim kuşamda) hem de kendi İslami değerlerini bir arada yaşayan bir gençliktir. Yani her iki kültürden de izler taşımaktadır. Araştırmada elde edilen bulgular neticesinde araştırmaya katılan katılımcıların çoğunluğunun da M Nesli'ne doğru evrildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin, çalışmadan elde edilen veriler neticesinde katılımcıların % 6,0 oranında eş cinsel evlilikleri normal karşıladıkları tespit edilmiştir. Elde edilen en çarpıcı sonuç ise "eşcinsel evlilikler hakkında ne düşünüyorsunuz?" şeklinde sorduğumuz soruya yönelik almış olduğumuz cevaplar olmuştur. Bu soruya kadın katılımcıların, %85,6'sı (107) "doğru bulmuyorum", % 9,6'sı (12) "saygı duyulmalı", %4,0'ı (5) "fikrim yok", % 0,8'i (1) "diğer" şeklinde cevaplar vermişlerdir. Erkek katılımcıların ise %92,0'ı (115) "doğru bulmuyorum", %2,4'ü (3) "saygı duyulmalı", %2,4'ü (3) "fikrim yok", %3,2'si (4) "diğer" şeklinde cevaplar vermişlerdir. İslam'ın eşcinsellik meselesine bakışı tartışmaya mahal bırakmayacak biçimde olumsuzdur. Ancak kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin % 6'sının eşcinsel evliliğe saygı duyması, üzerinde düşünülmesi ve araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmadaki amaç, M Nesli'ni veya görüşülen kesimin eleştirilmesinden ziyade ortada olan bir değişimi ve neticesinde oluşan karma ve yeni kimlik tiplerinin olduğunu ortaya koymak olmuştur. Başka

<sup>1</sup> "Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız "Kendini dindar olarak tanımlayan gençlerin aile algısı üzerine sosyolojik bir araştırma: Afyonkarahisar ili örneği" başlıklı yüksek lisans tezi verileri esas alınarak hazırlanmıştır. Araştırma öncesinde "Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu'ndan" 14.03.2019 tarih ve 2019/37 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.

bir ifadeyle olgunun, durum tespitinin yapılması amaçlanmıştır. Araştırmadan genel olarak elde edilen veriler, aile kurumunun önemini koruduğunu göstermektedir. Araştırmadan elde edilen sonuçlar, aile hayatı kurma isteğinin ve ebeveyn olma heyecanının tam anlamıyla yitirilmediğini göstermektedir. Evliliğe uzak duran katılımcıların %48,0'ı çalışmadığını, %38,0'ı ise çoğunlukla öğrenci olduklarını ve bu tür nedenlerden dolayı evlenmeye ve aile kurmaya sıcak bakmadıklarını dile getirmektedirler. Özellikle ekonomik anlamda bir bağımsızlıkları olmadığı için evliliğe uzak duran gençlerin bu ve buna benzer sorunları çözüldüğünde fikirlerinin değişebileceğini söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra aile kurumuna yönelik algı ve önemin önemli bir dönüşüm içerisinde olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Dindarlık, Gençlik, Aile, Dini grup.

### **A Sociological Research on Family Perception of Young People Identifying Themselves as Religious: The Sample of Afyonkarahisar Province<sup>2</sup>**

#### **Abstract**

The main purpose of this research is to reveal the change in the family perception of young people who are in contact with any religious group and define themselves as religious due to the changing and transforming living conditions in various aspects. Therefore, the participant's religiosity was not tested in this study, it was only aimed at revealing their ideas about marriage and family. Considering the purpose of the study, participants who grew up in a religious group or had a relationship with it (or were affiliated with a religious group) and accepted to have a religious identity were included in the study. In this context, it has been tried to determine what kind of marriage and spouse they want and what kind of family they want to establish, taking into account their religiosity. The results are discussed from various sociological perspectives, taking into account some acceptances of the religion of Islam. The study sample consists of a total of 250 young people, 125 females and 125 males, between the ages of 17-29, who are in contact with any religious group and define themselves as religious in Afyonkarahisar Province. The questionnaires for the study prepared by the researcher and were delivered to the participants and the results were analyzed and used scientifically. The analysis results show that, the majority of the participants who define themselves as religious are stuck in the religion-tradition and modernity triangle. The majority of the young people participating in the research are university youth. Therefore, every new environment in which young people participate in universities changes their feelings, thoughts and behaviors. The university environment provides young people with the opportunity to socialize in a more comprehensive and versatile environment. Every university student has a certain habitus and uses the social, cultural, economic and symbolic capital he has in every field he participates in. However, according to the rules of the field (game) in which they enter, young people may enter into a conflict with the capital they have and may question them. Moreover, it can try to live a life like everyone else, even by risking to compromise its capital. It can be said that most of the participants participating in our study have similarities with the youth type specified in the book "M Generation New Muslim Youth" written by Janmohammed (2018). The M Generation mentioned in the book is a youth who listens to pop music, dances, wears ripped trousers, prays and fasts. It is a youth that has both western culture (especially in clothing) and Islamic values. In other words, it carries traces of both cultures. As a result of the findings obtained in the research, it would not be wrong to say that the majority of the participants who participated in the research evolved towards the M Generation. For

---

<sup>2</sup> This article is extracted from -the writer's unpublished- master thesis entitled "A sociological research on the family perception of young people who define themselves as religious: The case of Afyonkarahisar", (Master Thesis, Afyon Kocatepe University, Afyon/Turkey, 2019). Ethical Approval with date 14.03.2019 and decision number 2019/37 was obtained from the "Afyon Kocatepe University Institute of Social Sciences Ethics Committee" for the purpose of the research.

example, being a spouse obtained from the study was found to consider sexual marriages normal at 6.0%. The most striking result is "What do you think about same-sex marriages? Here are the answers we received to the question we asked. To this question, 85.6% (107) of the female participants said "I don't find it right, 9.6% (12) "must be respected", 4.0% (5) "I have no idea", 0.8% (1) gave answers as "other". On the other hand, 92.0% (115) of male participants "I do not find it right", 2.4% (3) "must be respected", 2.4% (3) "I have no opinion", 3.2% 4 of them replied as "other". The view of Islam on homosexuality is undeniably negative. However, the fact that 6% of young people who define themselves as religious and respect same-sex marriage is an issue that needs to be considered and investigated. This study aimed to reveal the phenomenon of the change and mixed and new identity types as a result, rather than to criticize the M Generation or the interviewees. In other words, it is aimed at determining the situation of the case. The data obtained from the research in general show that the family institution maintains its importance. The results of the research show that the desire to establish a family life and the excitement of being a parent have not been completely lost. 48.0% of the participants who stay away from marriage state that they do not work, 38.0% state that they are mostly students and do not look forward to getting married and starting a family for such reasons. It is possible to say that the opinions of young people who stay away from marriage, especially because they do not have economic independence, may change when these and similar problems are resolved. In addition, the fact that the perception and importance of the family institution are undergoing a significant transformation should not be ignored.

**Keywords:** Religion, Religiosity, Youth, Family, Religious group.

## GİRİŞ

Toplumun en küçük yapı taşı olarak tanımlanan aile ve aileyi meşrulaştıran evlilik olgusu, özellikle değişen yaşam şekilleriyle birlikte daha çok gündeme gelerek, çeşitli açılardan tartışılan konulardan birisi olmuştur. Sosyal bir varlık olarak insan, başka insanlarla birlikte yaşama ihtiyacını gidermek adına, tarihsel süreçler içerisinde sürekli olarak çeşitli birliktelikler kurma girişimlerinde bulunmuştur. Bu birlikteliklerin ilki ve belki de temeli "aile" kurumuydu oluşturulmuştur. İnsanlığın en eski yazılı kaynaklarını oluşturan Kutsal kitaplardan Tevrat'ın "Tekvin" babında ve Kur'an-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde zikredilen ilk insanların, yani Âdem ve Havva'nın bir aile olduğu ve aile kurumunun bu bağlamda insanlığın başlangıcından itibaren var olduğu bilinmektedir.<sup>3</sup>

Evrensel bir kurum olarak kabul edilen aile, en genel tanımıyla kan, evlilik ve evlat edinme ile oluşan, belirli bir ilişki içerisinde olan ve ortak bir mekânda bir araya gelen ve o mekânı paylaşan sosyal bir birlikteliktir<sup>4</sup> denilebilir. Başka bir deyişle "aile, insan soyunu sürdürmek üzere iki farklı cins arasında kurulan, evlilik bağıyla başlayan, birincil ilişkilere dayanan, cinsel ilişkilere meşruiyet kazandıran, soy ve akrabalık düzeyleriyle toplumsal bir boyut taşıyan, soyut bir ilişkiler ağı olması itibarıyla kültürel bir kurum; ama nesnel insanlardan oluşması itibarıyla fiili bir gruptur."<sup>5</sup> Aile, çocukları sosyalleştirme, ekonomik, biyolojik ve psikolojik olarak tatmin etme gibi işlevlere sahiptir.<sup>6</sup> Ayrıca bir toplum veya devletin temel güç göstergelerinden biri de nüfusun çokluğudur. Bunu daha düzenli ve sağlıklı bir şekilde sağlayacak olan temel kurum yine aile kurumudur. Bu yüzden de tarih boyunca tüm toplumların yanı sıra farklı dini inanışlar da aile kurumunun önemi üzerinde ısrarcı olmuşlardır.

<sup>3</sup> Ahmet Güç, "Bazı Dinlerde Aile Algısına Genel Bir Bakış", *Aile ve Modernite*, ed. Salih Aybey vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017), 1.

<sup>4</sup> Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2013), 260.

<sup>5</sup> Özgür, Sarı. "Aile Kurumu ve Ailenin Tanımı", *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 20.

<sup>6</sup> Rahime Soyyiğit, *Sanayileşmenin Türk Ailesi Üzerine Sosyal Etkileri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 31.

Aile kurumu, içinde bulunulan toplumun temel kültürel değerlerini gelecek nesillere aktararak toplumsal sürekliliği sağlama gibi temel ve hayati birçok işlevi üstlenmektedir. Dolayısıyla bireyler, doğdukları toplumun temel değerlerini ilk olarak ailede görmekte ve ailede öğrenmektedirler. Geçmişten günümüze sürekli olarak değişime uğrayan maddi kültür gibi manevi bir kültür olan aile kurumu da yapısı, işlevi, önemi ve tanımı konusunda sürekli bir değişime uğramıştır ve bu değişim, her toplumda farklı şekillerde görülmüştür. Örneğin sanayi öncesi dönemde aile, hayatın gerçekten temelidir ama modernleşmeyle birlikte giderek artan bireysellik, sekülerleşme, çözülen aile değerleri gibi önemli nedenler, toplumsal ilişkilerde ve ailede mevcut olan güçlü bağları zayıflatmıştır.<sup>7</sup> Bunların yanı sıra, sanayileşme, şehirleşme ve eğitim düzeyinin giderek artması gibi çeşitli değişkenler de aile kurumunun yapısını çeşitli şekillerde etkilemiştir. Bunların sonucunda, feodal toplumların görkemli ve kalabalık aile modelinde, sanayileşmeyle birlikte çözümlerin başladığı görülmüştür. Aile yapısında meydana gelen demografik küçülme ile de “çekirdek aile” kavramı literatüre girmiştir.<sup>8</sup>

Geniş ve çekirdek ailenin yanı sıra özellikle günümüz dünyasında çokça görülen ve “en kolay dağılabilen bir aile tipi”<sup>9</sup> olarak bilinen *atomize aile*; ilişkileri kopma seviyesine gelecek kadar çok zayıf olan karı-kocadan oluşan *çözülen aile*, terk edilmiş gayr-i meşru çocuğun olduğu ve genellikle evlilik dışı ilişkileri olan tamamlanmamış aile ve çözümlenme sürecinin artık son bulup parçalanma aşamasına geçen parçalanmış aileyi kapsayan bir aile tipidir.<sup>10</sup> Sayın’ın<sup>11</sup> ifadesiyle, “geniş aile sanayi öncesi toplumun ailesiydi, çekirdek aile sanayi toplumunun ailesiydi, çözülen aile, parçalanmış aile ve tamamlanmamış aile ise sanayi sonrası toplumun ailesidir.” Sanayi sonrası toplumda özellikle kimsesiz çocuklar, ailenin yaşlıları ve hastalar, ailenin dışına doğru itilmiştir. Çünkü daha çok bireysel temeller üzerine kurulmayı amaç edinmiş olan modern aile, aile büyükleriyle bir arada yaşamaya mesafeli durmaktadır. Fakat geçirdiği değişim dönüşümlere rağmen aile, evrensel bir kurum olarak değerlendirilmektedir.

Ailenin meşruluğunu sağlayan evlilik, bedenî bir ihtiyaç olmanın yanı sıra manevi gelişimin de temel zeminini oluşturan toplumsal bir birlikteliktir. Evlilik, çeşitli boyutlarıyla nefsanî olarak bilinen arzuların, toplum içerisinde belirlenmiş kurallar çerçevesinde meşrulaştırılarak nesillerin yetiştirilmesini sağlayan bir kurum olarak kabul edilmektedir. Aile ve evlilik kavramları, birbirlerini çağrıştıran benzer kavramlar olmakla birlikte ikisinin anlamları birbirinden farklıdır. Evlilik, iki kişinin karşılıklı ilişkisine dayanırken aile kavramı bu ilişkiyi ve daha geniş bir ilişkiyi kapsayan bir birlikteliğe dayanmaktadır. Evlenme, belirli sosyal normlara ve davranış şekillerine bağlı olarak gerçekleşir ve amacı bir aile oluşturmaktır. Ailenin önemine binaen çeşitli dinler ve dini inanışlar da aile kurumunun korunması ve sürekliliği konusunda teşvik edici ve ısrarcı olmuşlardır. Diğer dinlerin yanı sıra özellikle İslam’da evlilik ve ailenin önemine binaen birçok ayet ve hadis örneği bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

“İçinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah’ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir.”<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Deniz Güler - Nazmi Ulutak, “Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile”, *Kurgu Dergisi* 11 (1992), 74.

<sup>8</sup> Tülin Güler Yıldız, “Ailenin Tanımı, Tarihsel Gelişimi ve Aile Çeşitleri”, ed. Tülin Güler Yıldız (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 1-15.

<sup>9</sup> Birsen Gökçe, “Aile Yazıları”, *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme*, haz. Beylü Dikeçliçil ve Ahmet Çiğdem (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 222.

<sup>10</sup> Ahmet Gökçen, “Aile Türleri ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları”, *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 112-117.

<sup>11</sup> Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 20.

<sup>12</sup> *Kur’an Yolu Medîli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), en-Nûr 24/32.



“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmekteyiz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayıp alın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”<sup>13</sup>

“Bugün size iyi ve temiz nimetler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helâldir; sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Gayri meşru ilişkide bulunmak veya gizli dost tutmak şeklinde değil de meşru bir nikâhla evlenmek şartıyla mümin kadınlardan iffetli olanlar ile sizden önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar –mehirlerini verdiğiniz takdirde- size helâldir. Kim inanmayı reddederse ameli kesinlikle boşa gider. O, ahirette de hüsrana uğrayanlardandır.”<sup>14</sup>

“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O’nun kanıtlarındandır. Doğrusu bunda iyi düşünen kimseler için dersler vardır.”<sup>15</sup>

“Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar türetti; sizi güzel ürünlerle rızıklandırdı...”<sup>16</sup>

“...Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz...”<sup>17</sup>

Ayrıca hadislerde de bu konuya değinilmiştir. “Aranızdan bekâr olanları evlendirin”, “Nikâh benim sünnetimdir. Bundan yüz çevirenler benden değildir”<sup>18</sup>, “Gençler! Sizden durumu müsait olan hemen evlensin. Zira evlilik gözü (haramdan) çevirir ve iffetin korunmasına daha çok vesile olur”<sup>19</sup> gibi hadislerden de anlaşılacağı üzere İslam’da evlilik ve aile konusu oldukça önemsenmiştir.

İslam dini, toplumu ilgilendiren hemen hemen her konuda bireylere belirli reçeteler sunarak nasıl bir hayat sürmeleri gerektiği konusunda kolaylıklar sağlamıştır. İslam inancına göre insanlar, yaratılmışların en değerlisi olarak zikredilmektedir ve Allah, insanları, birbirleriyle huzur bulmaları, insanlık neslini devam ettirebilmeleri gibi nedenlerle kadın ve erkek olarak iki farklı cinsten yaratmıştır. Bu iki farklı cinsin ise belirli kurallar dâhilinde belirtilen noktalar dikkate alınarak birleşmesini, yani aile oluşturmasını yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere emretmiştir.

Öneminin yanı sıra değişen yaşam şekilleri neticesinde gelecekte “ailenin yok olacağını savunan” ve bunun aksine, “ailenin yok olmadığını, sadece şekillendiğini iddia eden” çeşitli düşünceler de bulunmaktadır. Örneğin Marksistler, aile kurumunu, sonradan ve insan eliyle oluşturulan, alt yapı temelinde ve özel mülkiyetin başlamasıyla birlikte ortaya çıkan bir kurum olarak değerlendirmektedir. Tıpkı din kurumu gibi aile kurumunun da, mevcut üst sınıfın çıkarlarına hizmet ettiğini, bu yüzden de sadece haksızlıkları pekiştiren bir kurum olduğunu vurgulayarak bu boyutlarıyla eleştirmişler. Dolayısıyla proletarya devrimiyle birlikte ortadan kaldırılacağına inandıkları özel mülkiyet, devlet, hukuk, din gibi sistemlerle birlikte aile kurumunun da yok olacağına inanmaktadırlar.<sup>20</sup> Bir başka ifadeyle, sonradan özel mülkiyetle birlikte oluşan aile kurumu, yine devrimle birlikte ortadan kalkacak olan özel mülkiyetle birlikte geleneksel anlamıyla ortadan kalkacaktır. Aile kurumunun yok olmadığını savunan bazı düşünürler ise, aileyi belli bir biçim içerisinde

<sup>13</sup> En-Nisâ 4/25.

<sup>14</sup> El-Mâide 5/5.

<sup>15</sup> El-Rum 30/21.

<sup>16</sup> En-Nâhl 16/72.

<sup>17</sup> El-Bakara 2/187.

<sup>18</sup> Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 4.

<sup>19</sup> Müslim, “Nikâh”, 1-3; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 2; Tirmizî, “Nikâh”, 1.

<sup>20</sup> Karl Marx vd., *Kadın Ve Aile* (Ankara: Sol Yayınları, 1989), 166.

sınıflandırarak tanımlamanın yerine, toplum içerisindeki cinsel yaşamın çeşitlendirilerek aile yapılarının da çeşitlendirilmesi fikrini savunmaktadırlar. Bu düşüncenin savunucuları, ailenin çeşitli işlevlerini göz önünde bulundurarak, aile kurumunu insan doğasının bir gereği olarak ele almaktadırlar. Dolayısıyla bu düşünürlere göre, her ne kadar çeşitli değişimler geçirmiş olsa dahi, aile geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de var olmaya devam edecektir.<sup>21</sup>

Aileye ilişkin ileri sürülen görüşlerin her birinin her ne kadar kendi içlerinde haklılık payı varsa bile bütün görüşlerde çeşitli yönleriyle eksiklikler de bulunmaktadır. Fakat aile kurumunun önemli bir dönüşüm içerisinde olduğu ve birçok farklı risk alanı ile yüzleştiği de bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.<sup>22</sup> Çeşitli nedenlerle artan boşanma oranları ve ilk evlilik yaşının büyümesi gibi gerçekler evlilik ve aile kurumunun varlığını tehdit etmeye başlamıştır.

Bütün bu durumlar bizi bu konuyu araştırmaya iten en önemli sebep olmuştur. Dolayısıyla özellikle de kendini dindar olarak tanımlayan gençlerin aile algısının nasıl olduğu, araştırmamızın temel hareket noktasıdır. En genel tanımıyla dindar, mensup olduğu dinin inanç, pratik, eylem ve sembollerini içselleştirip, bunları tutum ve davranışlarına da yansıtan kişidir.<sup>23</sup> "Dindar, bağlı bulunduğu dinin emir ve yasaklarına hakkıyla uyan, dinine kuvvetle bağlı olup gereklerini yerine getiren kimse demektir."<sup>24</sup> Neredeyse her din, kendi inananlarının, belirli bir sorumluluk bilinciyle hareket etmesini beklemektedir. Bu sorumluluklar ise mensubu olunan dinin emir yasaklarının, hayatın her alanına taşınmasıyla yerine getirilmiş olur.<sup>25</sup>

Dinsel cemaatlerin ev veya yurtlarında kalan ve kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin seçilmesinin nedeni, İslam toplumlarında oluşan dini grupların çoğunun ümmet bilinci veya ümmet neslinin devamının sağlanması için evlilik ve aile konularında genellikle ısrarcı ve kurallı davranışlarıdır. Dolayısıyla dini gruplar, "evliliğe ve aile kurmaya" daha ılımlı ve istekli olunması noktasında gençleri çeşitli şekillerde yönlendirebilmektedir.

Evlilik, aile, gençlik, dindarlık vb. konularda yapılmış farklı çalışmalar olmakla birlikte dini bir grupta kalan ve kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin, aile algısı üzerine çok fazla sosyolojik bir araştırma bulunmamaktadır. Araştırmada, katılımcıların dindarlıkları test edilmemiştir, dolayısıyla herhangi bir dini grup ile irtibatlı olan ve kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerle görüşme sağlanmıştır.

Araştırmada, günümüz şartları dikkate alınarak ileri sürülen hipotezler için cinsiyet değişkeni dikkate alınmıştır. Araştırmaya katılan kadın ve erkek katılımcıların düşüncelerindeki benzerlik ve farklılıkları tespit edebilmek amacıyla cinsiyet değişkeni göz önünde bulundurulmuştur.

<sup>21</sup> İslam Can, "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü ve Yarını", *Sistematik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 65-86.

<sup>22</sup> Faruk Turğut, "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar", *Medeniyet ve Toplum*, 1/1 (2017), 115.

<sup>23</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.

<sup>24</sup> Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2 (2014), 76.

<sup>25</sup> Gülden Doğan, *Dindarlık ve Tasarruf İlişkisi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 25-30.

## 1. YÖNTEM

Araştırmada veri toplama tekniği olarak, nicel araştırma yönteminin tekniklerinden biri olan anket tekniği uygulanmıştır. En geniş anlamıyla anket, katılımcılarının önceden belirlenmiş bir formatta oluşturulan soruları cevaplamasıyla veri elde etme yöntemi olarak tanımlanabilir.<sup>26</sup> "Anket çalışmaları işletme, iktisat ve diğer sosyal bilimlerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Anket, çok sayıda veriye kısa bir zaman diliminde ulaşmayı sağlama ve daha ekonomik olması bakımından sıklıkla kullanılmaktadır."<sup>27</sup>

Araştırmada anketin kullanılmasının temel nedeni, yeterli düzeyde katılımcı ile görüşerek, konuya genel bir çerçeve çizebilmektir.

Katılımcılara, cevaplamaları için oluşturulan anket formu ulaştırılarak, gerekli veriler elde edilmiştir ve değişkenler arasındaki ilişki, bilimsel bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Araştırma öncesi pilot çalışma yapılmış ve toplanan veriler SPSS programına aktararak güvenilirliği ve araştırmanın amaçlarına ulaşıp ulaşılmadığı test edilmiştir. Test sonuçları neticesinde gerekli düzenlemeler yapılarak, toplamda 250 kişi ile görüşme gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evrenini, Afyonkarahisar İl'inde herhangi bir dini gruba bağlı olan veya herhangi bir dini grubun yurdunda veya evlerinde kalan ve kendisini dindar olarak tanımlayan 17-29 yaşları arasındaki gençler oluşturmaktadır. Araştırma için, çeşitli sebeplerle evlenme yaşının giderek arttığı gerçeği göz önünde bulundurularak 17-29 yaş aralığının seçilmesine karar verilmiştir. Çalışma örneklemini ise Afyonkarahisar İli'nde herhangi bir dini gruba irtibatlı olan veya bu grupların yurdunda veya evlerinde kalan ve kendisini dindar olarak tanımlayan 17-29 yaşları arasındaki 125'i kadın, 125'i erkek olmak üzere toplam 250 genç oluşturmaktadır. Kişinin dini gruba bağlı olması önemsenmiştir fakat bununla birlikte herhangi bir grubun mensubu olmadan, sadece yurtlarında veya evlerinde kalan ve dini gruplara önem veren kişiler de araştırmaya dâhil edilmiştir. Gençlerin kimliklerini açığa çıkarmak istememeleri ve çeşitli tepkilerle karşılaşmaktan çekinmeleri gibi farklı sebeplerden ötürü katılımcılara kartopu tekniği kullanılarak ulaşılmıştır.

Tablo 1. Katılımcı Özellikleri

Tanıtıcı Özellikler		
	Kişi Sayısı	Yüzdeler
<b>Cinsiyet</b>		
<b>Kadın</b>	125	50,00
<b>Erkek</b>	125	50,00
<b>Yaş</b>		
<b>17-23</b>	187	74,8
<b>24-29</b>	63	25,2
<b>Medeni Durum</b>		
<b>Evli</b>	33	13,2
<b>Bekâr</b>	210	84,0
<b>Diğer</b>	6	2,4
<b>Eğitim Durumu</b>		
<b>İlkokul</b>	7	2,8
<b>Ortaokul</b>	2	0,8

<sup>26</sup> Remzi Altunışık vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2007), 68.

<sup>27</sup> Recai Coşkun vd., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2017), 73.

Lise	29	11,6
Üniversite	200	80,0
Lisansüstü ve Diğer	12	4,8
<b>Meslek Durumu</b>		
Memur	15	6,0
İşçi	19	7,6
Çalışmıyorum	120	48,8
Diğer	95	38,0
<b>Gelir Düzeyi</b>		
1000-2500	110	45,6
2501-3500	69	28,6
3501-5000	36	14,9
5001 ve üzeri	26	10,8
<b>Yaşadığı Yer</b>		
Büyükşehir	73	29,2
İl Merkezi	77	30,8
İlçe Merkezi	67	26,8
Kasaba/Köy	33	13,2
<b>Kardeş Sayısı</b>		
Tek çocuk veya yok	12	4,8
1-5	205	82,3
6 ve üzeri	32	12,9

## 2. BULGULAR

Araştırmaya katılan katılımcıların %50'sini kadın, % 50'sini ise erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Katılımcıların %74,8'i 17-23, %25,2'si ise 24-29 yaş aralığında olmuştur.

Katılımcıların medeni durumları; % 13,2' si evli, % 84,0'ı bekâr ve % 2,4'ü ise diğer olacak şekilde bir dağılım sergilemiştir.

Araştırmamıza katılan 17-29 yaş aralığındaki katılımcıların eğitim düzeyleri incelendiğinde, en fazla katılım sağlayanların % 80,0 gibi yüksek bir oranla üniversiteli gençler oldukları görülmektedir. Katılımcıların, % 2,8'i ilkököl, % 0,8'i ortaokul, % 11,6'sı lise, % 80, 0'ı üniversite ve % 4,8'i ise lisansüstü düzeyinde bir eğitime sahiptir.

Katılımcı gençlerin çalışma ve iş durumu, % 6,0'ı memur, % 7,6'sı işçi, % 48,0'ı çalışmıyorum ve % 38,0'ı ise diğer şeklinde olmuştur.

Gelir düzeyi incelendiğinde, katılımcıların % 45,6'sının 1000-2500; % 28,6'sının 2501-3500; % 14,9'unun 3501-5000; % 10,8'inin ise 5000 ve üzerinde bir gelir düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlardan da anlaşılacağı üzere araştırmaya katılan gençlerin çoğunluğunun orta sınıf ailelere sahip kişilerden oluştuğu görülmektedir.

Katılımcıların % 29,2'sinin büyükşehirde, % 30,8'inin il merkezinde, % 26,8'inin ilçe merkezinde, % 13,2'sinin ise kasaba/köylerde yaşadığı tespit edilmiştir.

Son olarak katılımcıların % 4,8'i kardeşe sahip değilken, % 82,3'ü 1-5 arasında kardeşe ve % 12,9 ise 6 ve üzeri kardeşe sahip olduğunu belirtmiştir.

Tablo 2. Ailenin Önemine Dair Görüşlerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Aile kurumunun varlığı korunmalı ve de sürdürülmelidir					Toplam	$\chi^2$	P
	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum			
Kadın	8 (%6,4)	7 (%5,6)	0	35 (%28,0)	75 (%60,0)	125 (%100)	7,661	0,090
Erkek	6 (%4,8)	2 (%1,6)	4 (%3,2)	43 (%34,4)	70 (%56,0)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	14 (%5,6)	9 (%3,6)	4 (%1,6)	78 (%31,2)	145 (%58,0)	250 (%100)		

Tablo 2’den elde edilen verilere göre, değişkenler arasındaki ilişki istatistiksel olarak anlamlı bulunmamaktadır ( $\chi^2=7,661$ ;  $p>0,05$ ).

Tablodan da anlaşılacağı üzere gençlerin çoğunluğu aile kurumunun önemli olduğunu ve bu kurumun sürdürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu görüşün aksine % 5,6’lık bir kesim, kesinlikle katılmıyorum, %3,6’lık bir kesim ise katılmıyorum şeklinde belirtmiştir. Konuyla benzerliği bulunan başka bir çalışmada “araştırma kapsamına alınan öğrencilerin %87,3’i evlenmeyi düşündüklerini, %9,1’i evlilik konusunda henüz kararsız olduklarını, %3,5’i ise evlenmeyi düşünmediklerini belirtmiştir.”<sup>28</sup> Yine üniversite öğrencileriyle yapılan başka güncel bir çalışmada ise “üniversite öğrencilerinin sadece % 21’i “evliliğin gerekli olduğuna inanıyorum” önermesine kesinlikle katıldıklarını belirtmişler.<sup>29</sup>

Değişen yaşam şekilleri ve artan bireysellik, işsizlik gibi faktörler her ne kadar gençlerin evlilik ve aile algısını değiştirmiş olsa da, yine de büyük çoğunluğunun evlilik ve aile kurumuna olumlu baktığı görülmektedir. Bener ve Günay’ın yaptığı çalışmalar ile bu çalışmanın sonuçları kıyaslandığında gençlerin büyük çoğunluğu olumlu bakmakla birlikte az da olsa bir kısmı evlilik konusunda ya kararsız olduklarını ya da düşünmediklerini belirtmiştir. Fakat Keldal’ın 2021’de yaptığı çalışmada üniversite öğrencilerinin sadece %21’i evliliğin gerekli bir kurum olduğu kanaatinde olmuştur. Bunun elbette birçok farklı nedeni bulunmaktadır fakat bu nedenler arasında özellikle olumsuz evlilik ve aile ilişkilerindeki şiddetli geçimsizlik, aldatma, zina gibi nedenlerden ötürü artan boşanma oranlarıdır denilebilir. Bunun haricinde artan bireysellik, işsizlik gibi çeşitli nedenlerin de etkili olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Evlilik Öncesi Flörte Bakışın Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Evlilik öncesi flört konusuna nasıl bakıyorsunuz?				Toplam	$\chi^2$	P
	Doğru bulmuyorum	Sakınca görmüyorum	Fikrim yok	Diğer			
Kadın	80 (%64,0)	30 (%24,0)	7 (%5,6)	8 (%6,4)	125 (%100)	3,122	0,373
Erkek	85 (%68,0)	21 (%16,8)	12 (%9,6)	7 (%5,6)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	165 (%66,0)	51 (%20,4)	19 (%7,6)	15 (%6,0)	250 (%100)		

<sup>28</sup> Özgün Bener - Gülay Günay, “Gençlerin Evlilik ve Aile Yaşamına İlişkin Tutumları”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2013), 6.

<sup>29</sup> Gökay Keldal, “Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 378.

Tablo 3'teki bulgulara göre, cinsiyet ve evlilik öncesi flört bakış arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ( $\chi^2 = 3,122$ ;  $p > 0,05$ ).

Flört kelimesi kendini dindar olarak tanımlayan katılımcıların fikirlerini ölçmek adına bilinçli olarak kullanılmıştır. Görüşülen kesimin kimliği göz önünde bulundurulduğunda, % 20,4'ünün herhangi bir sakınca görmediklerini ve % 7,6'sının ise herhangi bir fikrim yok şeklinde belirtmiş olmaları dikkat çekici olmuştur.

Konuyla benzerliği açısından Atalay'ın<sup>30</sup> yaptığı çalışmada "size göre bekâr kız ve erkeğin arkadaşlık yapması uygun olur mu?" sorusuna erkek katılımcıların % 64'ü (45) uygundur, % 36'sı (25) uygun olmaz seçeneklerini işaretlemişlerdir. Kadın katılımcıların ise % 12,5'si (7) arkadaşlık yapması normal, % 25'i (10) arkadaşlık yapmaları iyi, % 55'i (22) arkadaşlık yapması iyi değil ve 2,5'i (1) ise cevapsız seçeneğini işaretlemişlerdir.

Yine konuyla benzerliği açısından Kaçar ve Parlar'ın<sup>31</sup> yaptığı çalışmada ise şu sonuçlar elde edilmiştir. Toplamda 500 kişiyle görüşülen çalışmada, katılımcıların flört deneyimine başlama yaşları en fazla % 43,6'lık oranla 20 yaş ve sonrasına karşılık gelmektedir. 4 yıl ve üzeri flört edenlerin sayısı 122 (%24,4) olup 0-6 ay arası flört edenler ise 132 (%26,4)'dir. 6-12 ay arası flört edenler ise 68 (%20,0) kişiyle en az katılım gösteren kişilerdir. Flört nedenine bakıldığında ise, katılımcıların 103 (% 20,6)'ü kendilerini evliliğe hazır hissetmediklerinden, 47 (%9,4) 'si evlilik düşünmediklerinden, 41 (% 8,2)'si ise ekonomik durumdan ve 302 (% 61,8)'si ise diğer nedenlerden dolayı flört ettikleri sonucu bulunmuştur.

Atalay, araştırmasını Erzurum ili Aşkale ilçesinin Büyükgeçit köyü gençleri üzerinde yapmıştır. Kaçar ve Parlar, araştırmalarının evrenini, İstanbul'da ikamet eden uzun süreli flört yaşamış olan kadın ve erkekler olarak belirlemişlerdir. Bu çalışmada ise evren, Afyonkarahisar İli'nde bir dini gruba bağlı olan veya herhangi bir dini grubun yurdunda veya evlerinde kalan ve kendini dindar olarak tanımlayan 17-29 yaşları arasındaki gençler oluşturmaktadır. Dolayısıyla, her üç araştırma kıyaslandığında, kişilerin bulunmuş olduğu ortamların, onların kararlarını etkileyebildiğini ve yönlendirebildiğini söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

Tablo 4. Eşcinsel Evliliğe Bakışın Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Eşcinsel evlilikler hakkında ne düşünüyorsunuz?					$\chi^2$	P
	Doğru bulmuyorum	Saygı duyulmalı	Fikrim yok	Diğer	Toplam		
<b>Kadın</b>	107 (%85,6)	12 (%9,6)	5 (%4,0)	1 (%0,8)	125 (%100)	7,842	0,035
<b>Erkek</b>	115 (%92,0)	3 (%2,4)	3 (%2,4)	4 (%3,2)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	222 (%88,8)	15 (%6,0)	8 (%3,2)	5 (%2,0)	250 (%100)		

Tablo 4'deki bulgulara göre, cinsiyet ve eşcinsel evliliklere bakış arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2 = 7,842$ ;  $p < 0,05$ ). Başka bir ifadeyle değişkenler arasındaki bağımlılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan farklı ayetlerde kadın-erkek birlikteliği dışındaki evlilikler, yani eşcinsel evlilikler yasaklanmıştır. İslam dininin eşcinsellik ile ilgili yaklaşımı, Kur'ân-ı

<sup>30</sup> Beşir Atalay, *Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma: Büyükgeçit Köyü Araştırması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1979), 56.

<sup>31</sup> Merve Kaçar - Hanifi Parlar, "Uzun Süreli Flörtün Bireylerin Evlilik Algısı Üzerine Etkisinin İncelenmesi", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2019), 719-720.

Kerim'de bu fiili işleyen Lût kavmi ile ilgili ayetlerde görmek mümkündür. Lut kavmi, daha önceki toplumlardan kimsenin yapmadığı bu birlikteliği yapmaları ile suçlanmıştır. Bu birliktelik, toplumun genel ahlaki yargısı haline geldiği için Lût kavmi "haddi aşan bir toplum" olarak ifadelendirilmiştir.<sup>32</sup> "Lût'u da kavmine gönderdik. O da kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Siz yeryüzünde daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir iğrençliği mi yapacaksınız? Kadınları bırakıp da şehvetle erkeklerle yöneleceksiniz ha! Yoo! Siz gerçekten ahlaken çürümüş bir toplumsunuz."<sup>33</sup> "Ayrıca onlar eşleri yahut malik buldukları cariyeler dışındaki kadınlara karşı isteklerini frenleyerek iffetlerini korurlar; bu yüzden de herhangi bir kınamaya maruz kalmazlar. Her kim bunların dışında davranmak isterse, işte onlar gerçekten haddi aşmış olur"<sup>34</sup> şeklinde belirtilerek uzak durulmasının gerekliliği vurgulanmıştır.

Çalışmadan elde edilen en çarpıcı sonuçlardan biri, kendisini dindar olarak tanımlayan katılımcıların içerisinde %6'luk gibi bir kesimin eşcinsel evlilikler dâhil her türlü evliliğe saygı duyulması gerektiğini belirtmesi olmuştur. Böyle düşüncelerinin elbette birçok farklı nedeni bulunmaktadır fakat saygı duyulması gerektiğini belirten katılımcıların bir kısmı, özellikle "özgürlük" fikrinden hareketle saygı duyulması gerektiğini de sözlü olarak ifade etmişlerdir. İslam'da yasaklanmasına rağmen, özellikle de kendisini dindar olarak tanımlayan ve herhangi bir dini grup ile ilişkisi olan gençlerin bu şekilde düşünmesi özellikle üzerinde durulması, araştırılması ve de tartışılması gereken önemli bir konudur. Çünkü "kentleşmenin arttığı, modern şehirlerde kültürel normların biraz daha kırıldığı noktalarda eşcinsellere olan tutum nispeten olumlu bile olsa toplumun"<sup>35</sup> özellikle de dindar kesimin büyük bir kısmı oldukça önyargılı yaklaşmaktadır.

Tablo 5. Eş Seçimindeki Kriterlerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Eşimin okumuş, kültürlü ve iş sahibi biri olmasını istiyorum				Toplam	$\chi^2$	P
	Evet, istiyorum	Hayır, istemiyorum	İş sahibi olması hariç, evet	Kararsızım			
<b>Kadın</b>	115 (%92,0)	0	4 (%3,2)	6 (%4,8)	125 (%100)		
<b>Erkek</b>	66 (%52,8)	11 (%8,8)	37 (%29,6)	11 (%8,8)	125 (%100)	52,297	0,000
<b>Toplam (Yüzde)</b>	181 (%72,4)	11 (%4,4)	41 (%16,4)	17 (%6,8)	250 (%100)		

Tablo 5'e göre cinsiyet ve eş seçimindeki kriterler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2=52,297$ ;  $p<0,05$ ).

Eş seçimi konusunda din, gelenek, kültür gibi birçok farklı faktör bulunmaktadır. "Yapılan çeşitli araştırmalar, eş seçimini etkileyen pek çok faktör olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bunlar yaş, etnik köken, yerleşim yeri, fiziksel özellikler, tutum ve düşünce benzerliği, iletişim şekli ve kişilik özellikleri olarak çeşitlenmektedir."<sup>36</sup> Bunların haricinde özellikle eş seçiminde kadınların "çalışması" konusu uzun zamandır gündemi meşgul eden ve farklı açılardan tartışılan konuların başında gelmektedir. Konuyla ilgili çeşitli görüşler

<sup>32</sup> Nurten Zeliha Şahin, "İslam Hukuku Ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 517.

<sup>33</sup> El-A'raf 7/80-81.

<sup>34</sup> El- Meâric 70/29-30-31.

<sup>35</sup> Deniz Kılıç, "Bir Ötekileştirme Pratiği Olarak Basında Eşcinselliğin Sunumu: Hürriyet Ve Sabah Örneği (2008-2009)", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1 (2011), 163.

<sup>36</sup> Nesrin Türkarlan- Abulfez Suleymanov, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evlilik Konusundaki Görüş Ve Düşünceleri -Azerbaycan Ve Türkiye Karşılaştırması", *Karadeniz Uluslararası Bilimler Dergisi* 5 (2010), 4.

olmakla birlikte en yaygın kabul edilen görüş helal-haram mevzuları göz önünde bulundurulduğu sürece kadının çalışmasının dinen herhangi bir sakınca yaratmadığıdır.

Araştırmaya katılan erkeklerin %29,6'lık bir kesimi, eşinin okumuş, kültürlü olmasını istemekle birlikte eşlerinin herhangi bir işte çalışmasına sıcak bakmamaktadır. Elbette altta yatan farklı nedenler bulunmaktadır, fakat özellikle böyle düşüncelerinde en az din kadar aile, toplum ve geleneklerin de etkisinin olduğu söylenebilir.

Türkarşlan ve Suleymanov'un<sup>37</sup> yaptığı çalışmada ise, kız ve erkek öğrenciler için evlenecek eşte aranan özellikler konusunda birinci sırada "iyi huylu olma", ikinci sırada ise "aynı dünya görüşünde olma" tercih edilmektedir. Sonuçlar genel olarak incelendiğinde, erkeklerin eş tercihlerinde manevi özelliklerin ve dış güzellik isteğinin ağır bastığı görülmektedir. Kadın katılımcıların ise evliliklerde uyumun ve mutluluğun temeli olarak görülen iyi karakter özelliklerinin yanı sıra maddi özellikleri de öncelikleri arasına aldıkları tespit edilmiştir.

Her iki araştırma sonucu kıyaslandığında, kadın ve erkeklerin her ikisinin de eş seçiminde eşlerinin özellikle kültürlü, iyi huylu, okumuş, aynı dünya görüşünde olması gibi manevi özellikleri öncelendiği görülmektedir.

Tablo 6. Nikâh Tercihlerinin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Nikâhınızın nasıl kıyılmasını istersiniz?				Toplam	$\chi^2$	P
	İmam nikâhı ile	Resmi nikâh ile	Her ikisi ile	Diğer			
<b>Kadın</b>	4 (%3,2)	2 (%1,6)	117 (%93,6)	2 (%1,6)	125 (%100)		
<b>Erkek</b>	8 (%6,4)	8 (%6,4)	105 (%84,0)	4 (%3,2)	125 (%100)	6,090	0,113
<b>Toplam</b>	12	10	222	6	250		
<b>(Yüzde)</b>	(%4,8)	(%4,0)	(%88,8)	(%2,4)	(%100)		

Tablo 6'ya göre cinsiyet ve nikâh tercihleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ( $\chi^2=6,090$ ;  $p>0,05$ ).

Kur'ân-ı Kerîm'de nikâh kelimesi ve onunla ilişkili başka kavramlar, genellikle evlenme akdini belirtmek üzere birçok farklı ayette geçmektedir. Nikâh akdiyle ilgili dinî, gerek kadın gerekse de erkek açısından dünyevî, toplumsal ve bireysel pek çok yararlı gayeler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, kadınların korunması, dünyevi işlerin yürütülmesi, nafakaların sağlanması, nefsin zinadan korunması şeklinde sayılabilir.

Nikâhın temel amacı evliliği daha doğrusu kadın-erkek birlikteliğini dini ve toplumsal açıdan meşrulaştırmaktır. Tablodan da anlaşılacağı üzere katılımcıların büyük çoğunluğu her iki nikâh türünü de istemektedir. Bener'in<sup>38</sup> yapmış olduğu "Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi" adlı çalışmada da hem dini hem de resmi nikâhın her ikisini isteyenlerin oranı %79,2 olmuştur. Mevcut çalışmada ise bu oran %88,8 olarak çıkmıştır. Her iki nikâhı tercih eden katılımcılar haklarını, imam nikâhı ile "vicdanlara", resmi nikâh ile de "kanunlara" emanet etmek istemektedir. Toplum içerisinde dini nikâh, "din" in bir buyruğu olarak önemsenmektedir. Bu nikâh türü, önemli bir gelenek haline gelmiştir. Özellikle son zamanlarda artan boşanma oranları gibi temel toplumsal problemler "hakların" güvence altına alınması gerekliliğini doğrulamakta ve resmi nikâha olan talebi de arttırmaktadır.

<sup>37</sup> Türkarşlan - Suleymanov, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evlilik Konusundaki Görüş Ve Düşünceleri - Azerbaycan Ve Türkiye Karşılaştırması", 7.

<sup>38</sup> Muhammet Bener, *Dindarlık Eş Seçimi İlişkisi (SDÜ Örneği)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 73.



Tablo 7. Çocuk Tercihlerinin Cinsiyete Göre Dağılımına İlişkin Çapraz Tablo

Cinsiyet	Kaç çocuk idealdir?						Toplam	$\chi^2$	P
	0	1	2	3	4	5 ve üzeri			
<b>Kadın</b>	4 (%3,2)	5 (%4,0)	41 (%32,8)	56 (%44,8)	13 (%10,4)	6 (%4,8)	125 (%100)	6,729	0,237
<b>Erkek</b>	2 (%1,6)	3 (%2,4)	39 (%31,2)	51 (%40,8)	13 (%10,4)	17 (%13,6)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	6 (%2,4)	8 (%3,2)	80 (%32,0)	107 (%42,8)	26 (%10,4)	23 (%9,2)	250 (%100)		

Tablo 7'ye göre, cinsiyet ve kaç çocuk istenildiği arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ( $\chi^2=6,729$   $p>0,05$ ).

Günümüz çağdaş toplumlarının en önemli sorunlarından biri, ailede çocuk sayısının ve çocuk sahibi olma arzusunun çeşitli sebeplere bağlı olarak giderek azalmasıdır. Bu sorunun daha çok Batı ülkelerinde arttığına yönelik veriler olsa da Müslüman ülkelerde de giderek artan ve tartışılan bir konu haline gelmeye başlanmıştır. Türkarşlan ve Suleymanov'un<sup>39</sup> yaptığı çalışmada "gelecekte kaç çocuk sahibi olmak isteyecekleri" sorusuna gençlerin çoğunluğu iki çocuk şeklinde cevaplar vermiştir. Aynı çalışmada kız öğrencilerin %60,6'sı, erkek öğrencilerin de %53,4'ü iki çocuk istemektedir. Kızlarda bunu aynı oranlarda olmak üzere bir (%14,8) ve üç (%14,6) çocuk sahibi olma tercihi; erkeklerde ise kızlardan farklı olmak üzere üç (%24) ve dört (%13,7) çocuk sahibi olma tercihi izlenmektedir.

Bu çalışmada ise katılımcıların toplam %2,4'ü hariç geri kalan %97,6'sı en az bir olacak şekilde çocuk sahibi olmanın ideal olduğunu beyan etmişlerdir. "Kaç çocuk idealdir" sorusuna kadın katılımcıların %3,2'si hiç çocuk istemediklerini, %4'ü bir çocuk, %32,8'i iki çocuk, %44,8'i üç çocuk, %10,4'ü dört çocuk ve %4,8'i ise beş ve üzeri çocuk şeklinde, erkek katılımcıların ise %1,6'sı hiç çocuk istemediklerini, %2,4'ü bir çocuk, %31,2'si iki çocuk, %40,8'i üç çocuk, %10,4'ü dört çocuk ve %13,6'sı ise beş ve üzeri çocuk şeklinde cevaplar vermiştir.

Araştırmada "kaç çocuk idealdir?" sorusunun sorulmasının temel amacı, aile kurumunun önemine binaen ve özellikle Batı ülkelerine has bir sorun olarak tartışılan bu konunun ülkemizdeki boyutunu ölçmek ve yapılan tartışmalara katkı sağlamak olmuştur.

Tablo 7'den de anlaşılacağı üzere katılımcıların sadece %2,4 gibi küçük bir oranı çocuk istemediklerini belirtmişler. Kadın ve erkekler katılımcıların büyük bir çoğunluğu 2 veya 3 çocuğa sahip olunmasını ideal olarak görmektedir.

Günümüz dünyasında giderek değişen yaşam şartları, beraberinde bireysel yaşamaya olan talebi de arttırmaktadır. Dolayısıyla geniş aile yapılarından veya çok çocuklu bir aile yapısından ziyade çekirdek aile yapıları veya daha az sayıda çocuk sahibi olma gibi arzular ön plana çıkmaktadır. Özellikle kentleşme, göç, gecekondulaşma gibi küresel süreçlerin doğurduğu güvensiz ortamlar kişileri olabildiğince küçük aile tiplerine zorlamaktadır. Günümüz gençleri arasında genellikle şu düşünce biçimi çok yaygın olarak görülmektedir: "yaşadığımız zorlu hayatı, imkânsızlıkları çocuklarımız yaşamasin." Bu yüzden çok çocuk olup ihtiyaçlarının tam karşılanamamasından ise az çocuk olsun ama tüm ihtiyaçları karşılsın düşüncesi onlar için çok idealdir. Son olarak en az "3 çocuk" siyasi söylemi ile %42,8 gibi yüksek bir oranda 3 çocuk istenilmesi arasında bir ilişki olup olmadığı da tartışılması gereken ayrı bir konudur.

<sup>39</sup> Türkarşlan - Suleymanov, "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evlilik Konusundaki Görüş Ve Düşünceleri - Azerbaycan Ve Türkiye Karşılaştırması", 8.

Tablo 8. Kadınların Çalışması Konusundaki Düşüncenin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Kadınların çalışması konusunda ne düşünüyorsunuz?					$\chi^2$	P
	Doğru bulmuyorum	Doğru buluyorum	Fikrim yok	Diğer	Toplam		
<b>Kadın</b>	17 (%13,6)	88 (%70,4)	6 (%4,8)	14 (%11,2)	125 (%100)	20,267	0,000
<b>Erkek</b>	38 (%30,4)	55 (%44,0)	17 (%13,6)	15 (%12,0)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	55 (%22,0)	143 (%57,2)	23 (%9,2)	29 (%11,6)	250 (%100)		

Tablo 8'e göre cinsiyet ve kadınların çalışması konusundaki düşünceler arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2=20,267$ ;  $p<0,05$ ).

Müslüman toplumlarda kadınların aktif iş yaşamına katılma oranının düşük olmasının kendine özgü çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Fakat bu sebeplerin büyük bir kısmının din kurumu etrafında yapılan tartışmalarla ilgili olduğu söylenebilir.<sup>40</sup>

Tablo 8'de de bahsedildiği gibi kadınların çalışma mevzusu halen tartışılan ve güncelliğini koruyan konuların başında gelmektedir. Kadınların çalışmasını doğru bulmayan %22'lik dilimde, kadınların oranı %13,6, erkeklerin oranı ise %30,4 şeklinde bir dağılım göstermiştir. Kadınlara oranla erkekler, bu fikre daha uzak durmaktadır. Diğer seçeneğini işaretleyen %11,6'lık kesim ise yine kadınların çalışma mevzusuna çok sıcak bakmadıklarını veya belirli durumlarda çalışmasının sıkıntı olmayacağını belirten sözlü ifadelerde bulunmuştur. Bu ifadeleri belirten kadınların bazıları; "herhangi bir mahremlik yoksa sorun değil", "yani normal bir şey, yadırganacak veya alkışlanacak bir durum değil" şeklinde, erkeklerin bazıları ise, "sadece ihtiyaç durumunda çalışabilir", "onlara ihtiyaç duyulan alanlarda çalışması doğrudur", "kendi rızasına bağlıdır", "zorunlu durumlarda çalışabilir", "kadınlara yönelik çıkarılan dengesiz/haksız yasalar bağlamında yorum bile yapamıyoruz, örneğin, nafaka saçmalığı" vb. ifadelerde bulunmuşlardır.

Görüşülen kesim, belirli İslami hassasiyetlere sahip olduğunu kabul eden ve kendini dindar olarak tanımlayan bir kesim fakat İslam dininde kadın çalışamaz diye bir ibare veya kadın sadece eve hapsedilmelidir şeklinde bir beyanat bulunmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "iman etmiş olmasının yanında bir de Allah'ın güzel gördüğü ameller işleyen erkek ve kadınları çok hoş bir yaşama kavuşturacağız ve onların mükâfatlarını yaptıklarının en güzellerini göz önünde bulundurarak vereceğiz"<sup>41</sup> şeklindeki ayet bunun en güzel örneğidir. Konuyla ilgili farklı tartışmalar olmakla birlikte yaygın olan ve kabul edilen görüşlerden biri kadınların çalışmasının bir sakıncasının olmadığını belirtmektedir.

Bener ve Günay'ın<sup>42</sup> yaptığı çalışmada "bir kadının ev işleri ve çocuklarıyla ilgilenmesi çalışmasından daha önemlidir" ifadesi ile cinsiyet arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olduğu ( $p<0,05$ ) ve bu anlamlılığında kız öğrencilerin evlilik ve aile yaşamına ilişkin tutumlarından kaynaklandığı tespit edilmiştir. "İncelenen ilmiyelerde de kadının çalışmasına karşı çıkılmasının esasını, çalışmanın onun fitratına uygun bulunmaması ve asıl görevlerini aksatacağı düşüncesi oluşturmaktadır."<sup>43</sup> Dolayısıyla kadınların çalışmasını doğru bulmayan %22'lik kesimin böyle düşünmesinin nedenleri arasında dini kimliklerinden

<sup>40</sup> Huriye Tekin Önür - Emine Dündar, "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (2021), 322.

<sup>41</sup> En-Nahl, 16/97.

<sup>42</sup> Bener - Günay, "Gençlerin Evlilik ve Aile Yaşamına İlişkin Tutumları", 9.

<sup>43</sup> Önür - Dündar, "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması", 338.

ziyade bireysel yaşantılar, tarihi, kültürel, sınıfsal, ailesel gibi çeşitli faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir.

Tablo 9. Aile İçi Rollerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Eşlerin çalışma durumuna göre iş bölümü nasıl olmalıdır?					$\chi^2$	P
	Birbirine yardımcı olunmalı	Herkes aile içi rollere uygun davranmalı	İş bölümü yeniden düzenlenmeli	Diğer	Toplam		
Kadın	81 (%64,8)	19 (%15,2)	24 (%19,2)	1 (%0,8)	125 (%100)	8,385	0,037
Erkek	72 (%57,6)	31 (%24,8)	16 (%12,8)	6 (%4,8)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	153 (%61,2)	50 (%20,0)	40 (%16,0)	7 (%2,8)	250 (%100)		

Tablo 9'daki verilere göre, cinsiyet ve aile içi rollerin nasıl olması gerektiğine ilişkin düşünce arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2=8,385$ ;  $p<0,05$ ).

Sosyal hayatta kişinin ne yaptığını gösteren rol, bir başkasına göredir. Bu yönüyle bakıldığında aile bir roller toplamıdır<sup>44</sup> denilebilir. Aile içerisinde bir kadın, hem anne, hem eş gibi rollerin gerekliliğini yerine getirirken, erkek ise baba, eş gibi rollerin gerektirdiği şekilde davranmaktadır. Aile içerisinde aile üyelerine biçilen roller, değişen yaşam koşullarıyla birlikte özellikle de kadınların çalışma hayatına aktif olarak katılmasıyla beraber çeşitlenmeye ve çeşitli açılardan yön değiştirmeye başlamıştır. Bu değişim göz önünde bulundurularak, katılımcıların, aile içi roller konusunda nasıl düşündükleri merak edilmiş ve test edilmiştir.

"Eşlerin her ikisi de herhangi bir işte çalışıyorsa, ailedeki iş bölümü nasıl olmalıdır" şeklinde sorulan soruya katılımcıların çoğunluğu (kadın-erkek toplam %61,2'si) her ikisinin de her iş için birbirine yardımcı olunması gerektiğini belirten seçeneği işaretlemişlerdir. Özellikle diğer seçeneğini işaretleyen erkeklerin çoğunluğu ise şu ifadeleri kullanmışlardır; "kadın, herhangi bir işte çalışmamalı, çalışma yükümlülüğü sadece ve tamamen babaya aittir", "kadının herhangi bir işte çalışma zorunluluğu yoksa ve buna rağmen çalışıyorsa ev içerisindeki kendi işlerini de kendisi yapmalıdır", "sadece ev hanımı olsun neticede o da bir meslektir."

Bener ve Günay'ın<sup>45</sup> yaptığı çalışmada,

"...yemek yapmak, temizlik ve alışveriş yapmak gibi ev işleri ağırlıklı olarak kadının görevi olmalıdır, ailenin ihtiyaçlarını karşılamak erkeğin görevidir, aile reisi erkektir, bir kadının ev işleri ve çocuklarıyla ilgilenmesi çalışmasından daha önemlidir ifadeleri ile cinsiyet arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olduğu ( $p<0,05$ ) ve bu anlamlılığında kız öğrencilerin evlilik ve aile yaşamına ilişkin tutumlarından kaynaklandığı görülmüştür."

Daha önce de belirtildiği gibi İslam dininde kadın çalışamaz veya sadece ev hanımı olmalıdır şeklinde bir beyan bulunmamaktadır. Dolayısıyla eşler, birbirlerine yardımcı olmaya çalışmalı ve İslam'ın "*Kolaylaştırınız! Zorlaştırmayınız! Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz! Birbirinizle anlaşın, iyi geçinin, ihtilâfa düşmeyin!*"<sup>46</sup> şeklindeki anlayışına sadık kalarak her konuda birbirine destek olmalıdır.

<sup>44</sup> Ahmet Ayhan Koyuncu, "Aile Araştırmaları Metodolojisi: Yaklaşımlar ve Yöntemler" *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 62.

<sup>45</sup> Bener-Günay, "Gençlerin Evlilik ve Aile Yaşamına İlişkin Tutumları", 9.

<sup>46</sup> Buharî, "İlim", 11.

Tablo 10. Eşin Ailesiyle Beraber Yaşama Durumunun Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Eşinizin ailesiyle birlikte yaşar mısınız?				$\chi^2$	P
	Evet, yaşarım	Hayır, yaşamam	Kararsızım	Toplam		
<b>Kadın</b>	31 (%24,8)	53 (%42,2)	41 (%32,8)	125 (%100)	12,836	0,002
<b>Erkek</b>	21 (%16,8)	81 (%64,8)	23 (%18,4)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	52 (%20,8)	134 (%53,6)	64 (%25,6)	250 (%100)		

Tablo 10'a göre, cinsiyet ve eşin ailesiyle birlikte yaşama durumu arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2=12,836$ ;  $p<0,05$ ). Yani değişkenler arasındaki bağımlılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Evliliğe adım atacak çiftlerin arasında "şart" olarak konuşulan en önemli mevzulardan biri "aileyle birlikte" yaşama durumudur. Özellikle erkeklerin önemli bir kısmı "kendi" ailesiyle birlikte yaşamak isterken veya bu konuda hassas iken, kadınlar daha çok ayrı ev talebinde bulunmaktadır. Kadın veya erkeğin ailesiyle birlikte yaşama zorunluluğu elbette yoktur ve varsa da böyle bir durum daha çok gelenekseldir. Eşler, rızaları doğrultusunda eşin ailesiyle birlikte yaşamayı seçmekte özgürdürler. Fakat toplumumuzda kadının erkeğin ailesiyle yaşamasında herhangi bir sakınca görülmez iken, erkeğin kadının ailesiyle birlikte yaşaması toplumdaki "erkeklik" algısına ters düşmekte ve yadırganmaktadır. Erkekler de bu yüzden böyle bir durumu mümkün olduğunca istememektedir.

Görüşmeler sırasında özellikle "evet, yaşarım" seçeneğini işaretleyen katılımcıların sözlü olarak dile getirmiş oldukları bazı nedenler; bu algının geleneksel değil de dini olarak düşünülmesi, kadın ve erkeğin çalışma ve iş hayatına girmesiyle çocuklarına bakacak kimsenin olmayışı şeklinde olmuştur. Çocuklarını veya evlerini bilmedikleri bir insana emanet etmektense bildikleri ve güvendikleri birilerine yani aileye (anne-babaya) emanet etmeleri onlar için daha makul gelmektedir. Yanıklar'ın<sup>47</sup> da belirttiği gibi "en azından bu durumdan dolayı bazı ailelerin çocuk bakımı için kendi akrabalarından" destek isteyebilmeleri noktasında eşin ailesiyle birlikte yaşamayı istedikleri söylenebilir.

Tablo 10'daki verilerden de anlaşılacağı üzere eşin ailesiyle birlikte yaşama durumu "kadınlar" için daha kabul edilebilir bir durum iken "erkekler" için durum tam tersidir.

Konuyla ilgili Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi'nin (SEKAM)<sup>48</sup> 6748 kişi ile yürütülen araştırma bulgularına göre ise büyük ebeveynlerle yaşama isteği %35,2 iken, istememe oranı %40,4 olarak saptanmıştır.

Tablo 11. Akraba İlişkilerine Dair Düşüncelerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Akraba ziyaretlerinin önemli olduğunu düşünüyorum					Toplam	$\chi^2$	P
	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum			
<b>Kadın</b>	5 (%4,0)	2 (%1,6)	14 (%11,2)	53 (%42,4)	51 (%40,8)	125 (%100)	5,346	0,263
<b>Erkek</b>	1 (%0,8)	6 (%4,8)	17 (%13,6)	57 (%45,6)	44 (%35,2)	125 (%100)		

<sup>47</sup> Cengiz Yanıklar, "Beyaz Yakalı Orta Sınıfın Toplumsal Ağları Üzerine Bir Çözümleme", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 2 (2011), 161.

<sup>48</sup> Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi (SEKAM), "Türkiye'de Aile: Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi, (İstanbul: Sekam Yayınları, 2011).

<b>Toplam</b>	6	8	31	110	95	250
<b>(Yüzde)</b>	(%2,4)	(%3,2)	(%12,4)	(%44,0)	(%38,0)	(%100)

Tablo 11'den elde edilen verilere göre iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ( $\chi^2=5,346$ ;  $p>0,05$ ).

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde akrabalık bağlarının karşılıklı ziyaret, haberleşme, maddî ve manevî yardımlaşma gibi çeşitli yollarla korunması ve güçlendirilmesi üzerinde hassasiyetle durulur. Akrabalar arasındaki bu ilişkiye dinî-ahlâkî bir tabir olarak sıla-i rahim denir. Bir ayette, "Kendisi adına birbirinizden haklarınızı talep ettiğiniz Allah'a kullukta samimi olun ve akrabalık bağına gözetin" (en-Nisâ, 1) buyrulur. Hz. Peygamber de, "Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin; Allah'a ve ahiret gününe iman eden sıla-i rahimde bulunsun" (Buhârî, "Edeb", 31, 85) hadisi ile bunun önemine işaret etmiştir. Bu bakımdan akraba ile bağları ve münasebetleri kesmek bütün fakihlere göre haram kabul edilmiştir. Diğer taraftan İslâm, akrabalığı yalnız kan bağıyla sınırlamamış, evlilik ve süt emzirmeyi de birtakım dinî ve hukukî sonuçlar doğuracak şekilde akrabalık bağı oluşturan unsurlar kabul etmiştir.<sup>49</sup>

İki kişinin evlenmesiyle geniş bir akrabalık bağı içine yerleştiklerini vurgulayan Yıldırım,<sup>50</sup> ebeveynlerin, kardeşlerin ve diğer kan bağı bulunan akrabalarının da evliliğin bir parçası haline geldiklerini belirterek "bu nedenle evlilik sadece kadın ve erkek arasında oluşan bir sözleşme olarak kalmayıp geniş bir sosyal grup içine dâhil olmayı da getirmektedir" şeklinde bir çıkarımda bulunur. Dolayısıyla aile ve akrabalık ilişkileri bu bağlamda oldukça önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de bu konunun önemine binaen çeşitli atıflar bulunmaktadır. Örneğin, "onlar, Allah'ın bağ kurulmasını emrettiği şeylerle bağ kurarlar,<sup>51</sup> Rablerine karşı da son derece saygılıdır. Hesabın kötü çıkmasından çok korkarlar"<sup>52</sup> ayetinde de görüldüğü gibi İslam dini aile ve akrabalık bağlarına önem verildiği görülmektedir. Aile ve akrabalık ilişkilerinin önemine binaen sorulan soruda kadın ve erkeklerin düşüncelerinde anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.

"Akraba ziyaretlerinin (sıla-i rahimin) düzenli ve belirli aralıklarla yapılması gerektiğini düşünüyorum" sorusuna katılımcıların %44,0'ı "katılıyorum", %38,0'ı "kesinlikle katılıyorum" şeklinde belirtmiştir. Gerek kadın gerekse erkek katılımcıların çoğu hemen hemen benzer oranda aynı seçenekleri işaretlemişlerdir.

Günümüz şartlarında iş, eğitim gibi çeşitli nedenler, eskiden aynı yerde oturan akrabaları farklı yerlere ittiğinden ötürü ve yaşanan toplumsal, ekonomik, kültürel ve teknolojik değişimler neticesinde ziyaretler, yerini daha çok mesafelere ve telefonlarla iletişime bırakmıştır.

Tablo 12. Komşuluk İlişkilerine Dair Düşüncelerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Komşuluk haklarının, gözetilmesi ve dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum					Toplam	$\chi^2$	P
	Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum			
<b>Kadın</b>	2 (%1,6)	1 (%0,8)	4 (%3,2)	52 (%41,6)	66 (%52,8)	125 (%100)	5,538	0,133
<b>Erkek</b>	5 (%4,0)	1 (%0,8)	9 (%7,2)	61 (%48,8)	49 (%39,2)	125 (%100)		
<b>Toplam</b>	7	2	13	113	115	250		
<b>(Yüzde)</b>	(%2,7)	(%0,8)	(%5,2)	(%45,2)	(%46,0)	(%100)		

<sup>49</sup> Vecdi Akyüz, "Akraba", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24.09.2021).

<sup>50</sup> Ergün Yıldırım, "Aile ve Evlilik Türleri", *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan-Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 66.

<sup>51</sup> Sıla-i rahimde bulunurlar.

<sup>52</sup> Er-Ra'd 13/21.

Tablo 12 verilerine göre değişkenler arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ( $\chi^2=5,538$ ;  $p>0,05$ ).

Kur'ân-ı Kerîm'de Nisa 36. ayette "Allah'a kulluk edin ve O'nun yanı sıra başka varlıkları ilah edinmeyin. Anne-babaya, yakın akrabalara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, aranızda akrabalık bağı bulunan kimselere ve akrabalık bağı bulunmayan kimselere, yakın arkadaşta, yolcuya ve elinizin altında bulunan kimselere iyilik edin. Allah, elbette böbürlenmiş kibirli insanları sevmez" buyrulmaktadır. Ayette de görüldüğü gibi İslam dini, aile, akraba, komşuluk gibi mevzuların önemine dikkat çekmiştir ve toplumsal anlamda herkesi kapsayacak şekilde sahip çıkılmasını emretmiştir. Aslında İslam inancında Mü'min kişi, bütün olarak bir vücuttur, bu vücudu bir arada tutan ve süreklilik kazandıran, onu sürekli var eden ise aile, akraba, çoluk, çocuk, komşusu gibi başkalarıdır ve onunla kurduğu sağlam ilişkilerdir. Bu sağlam ilişkinin kaynağını aile ve akrabaların yanı sıra komşular da oluşturabilmektedir. "Komşuluk, Türk kültür hayatının ve toplum yapısının önemli bir unsurudur."<sup>53</sup> Çünkü "komşuluk ruhî bir dayanışma zemini oluşturmaktadır."<sup>54</sup>

Sosyal bir varlık olan insanların sağlıklı bir şekilde yaşayabilmesi için sosyalleşmeye ihtiyacı vardır. İnsanların bu ihtiyaçlarının sağlanmasında aile, okul, arkadaş çevresi, meslek çevreleri, eğlence mekânları, çeşitli sivil toplum örgütlerinin yanı sıra en önemlilerinden biri de komşular ve komşuluk ilişkileridir. O yüzden "komşu ve komşuluk, toplumsal hayatın işleyişini anlamak için üzerinde durulması ve incelenmesi gereken temel ilişki biçimlerinden ve yapılardan biridir."<sup>55</sup> Bu yapının önemi göz önünde bulundurularak, gençlerin konuya dair görüşlerini ortaya çıkarabilmek amaçlanmıştır.

"Komşuluk haklarının, gözetilmesi ve dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum" şeklinde sorulan soruya kadın katılımcıların % 1,6'sı "kesinlikle katılmıyorum", % 0,8'i "katılmıyorum", % 3,2'si "kararsızım", % 41,6'sı "katılıyorum" ve % 52,8'i "kesinlikle katılıyorum" şeklinde cevaplar vermişlerdir. Erkek katılımcıların ise % 4,0'ı "kesinlikle katılmıyorum", % 0,8'i "katılmıyorum", % 7,2'si "kararsızım", % 48,8'i "katılıyorum", % 39,2'si ise "kesinlikle katılıyorum" şeklinde belirtmişlerdir.

Konuyla ilgili yapılan başka bir çalışmada "mülakatlar esnasında bazı erkek ve kadın cevaplayıcılar komşularıyla ilişkilerinin sadece selamlaşmaktan ibaret olduğunu belirtirken, bazıları komşuluk hukukunun önemine olan inançlarından dolayı yakın bir bağ kurma konusunda gayret gösterdiklerini savunmuşlardır."<sup>56</sup>

Katılımcıların akrabalık (Tablo 11'de) ilişkilerine oranla komşuluk ilişki ve haklarına daha çok önem verdiği görülmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi eğitim, iş hayatı gibi çeşitli nedenler bireyleri akrabalarından uzak bir yerde yaşamaya mecbur bırakabilmektedir. Dolayısıyla insanların akrabadan ziyade daha çok komşularla vakit geçirecek olması doğal olarak komşuluk haklarına daha çok dikkat etmesini gerekli kılmaktadır. Kadının iş yaşamına aktif bir şekilde katılmasıyla birlikte de bu konu önemini daha çok korumaktadır. Çünkü özellikle kadının ev içi rollerinin yanı sıra iş hayatındaki rolleri nedeniyle iş yükü artmıştır. Yanıklar'ın<sup>57</sup> da belirttiği gibi en azından bu durumdan dolayı bazı ailelerin çocuk bakımı için kendi akrabalarından ya da komşularından yardım almaları nedeniyle de karşılıklı dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı bir sosyal ağ içinde bulduklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

<sup>53</sup> Mustafa Gündüz - M. Cengiz Yıldız, "Türk Yazılı Kültüründe Komşuluk", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/25 (2008), 123.

<sup>54</sup> Nihat Nirun, "Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi," (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991), 172.

<sup>55</sup> Gündüz-Yıldız, "Türk Yazılı Kültüründe Komşuluk", 123.

<sup>56</sup> Yanıklar, "Beyaz Yakalı Orta Sınıfın Toplumsal Ağları Üzerine Bir Çözümleme", 160.

<sup>57</sup> Yanıklar, "Beyaz Yakalı Orta Sınıfın Toplumsal Ağları Üzerine Bir Çözümleme", 161.

Tablo 13. Aile İçi Sorunlarda Tercih Edilen Çözüm Mekanizmalarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Aile içi sorunlarda tercih ettiğiniz çözüm mekanizmaları nelerdir?						$\chi^2$	P
	Dini hükümler	Örf-adet ve gelenekler	Medeni hukuk	Hepsi	Diğer	Toplam		
Kadın	33 (%26,4)	2 (%1,6)	7 (%5,6)	76 (%60,8)	7 (%5,6)	125 (%100)	5,524	0,238
Erkek	26 (%20,8)	6 (%4,8)	14 (%11,2)	74 (%59,2)	5 (%4,0)	125 (%100)		
<b>Toplam (Yüzde)</b>	59 (%23,6)	8 (%3,2)	21 (%8,4)	150 (%60,0)	12 (%4,8)	250 (%100)		

Tablo 13'e göre cinsiyet ve aile içi sorunlarda tercih edilen çözüm mekanizmaları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ( $\chi^2=5,524$ ;  $p>0,05$ ).

Siyasi düzlemde liberal demokrasi, ekonomik düzlemde serbest piyasa ekonomisi ve kültürel düzlemde farklılıkları ortaya çıkaran ve evrensel bir boyut kazanmış olan<sup>58</sup> küreselleşme süreci ile birlikte aile etrafında oluşan değer yargıları da bir tür değişim sürecine girmiştir. Bu değişim neticesinde aile içi problemler artmıştır. Aile içi sorunların çözülememesi, aile içi şiddet kavramını ortaya çıkarmış ve boşanmalar artmıştır. Bu nedenlerle aile sorunlarının çözümüne yönelik sosyal politikalar üretilmiş ve uygulamaya konulmuştur.<sup>59</sup>

Aile içi çatışmalarla ilgili yapılan çalışmalarda, çatışmanın nedenlerinden biri olarak cinsiyet faktörü ileri sürülmektedir. Özellikle kadınların iş hayatına daha aktif bir şekilde katılmaya başlamasının, kadınlarda aile-iş çatışmasını arttırdığına yönelik sonuçlar elde edilmiştir.<sup>60</sup> Fakat çatışmanın elbette tek sorumlusu kadınlar değildir veya kadının iş hayatına daha aktif olarak katılmaya başlamış olması değildir. Bunun bireysel, toplumsal, kültürel, ekonomik vb. gibi birçok farklı nedeni bulunmaktadır.

Çeşitli nedenlerle aile içerisinde yaşanan bu sorunlarla ilgili katılımcıların ne tür çözüm mekanizmalar geliştirdiği çalışma için merak edilen başlıklardan biri olmuştur. Bu merakı gidermeye yönelik "aile içi sorunlarda ne tür bir çözüm yolu tercih ettikleri" soruların katılımcıların %60,0'ı dini hükümler, medeni hukuk ve örf-adet ve geleneklerin tamamına başvurulması gerektiğini belirtmiştir. Fakat "hepsi" seçeneği ve medeni hukuktan ziyade kadınların % 26,4'ü, erkeklerin ise %20,8'i gibi yüksek bir oranla sadece dini hükümler şeklinde belirtmiştir. Bunun elbette farklı sebepleri olmakla birlikte, katılımcıların dini hassasiyetleri doğrultusunda kendilerini dindar olarak tanımlamaları olarak belirtilebilir. Aile kurumunun önemine binaen hepsi seçeneğini işaretleyen katılımcılar, yaşanan sorunlarda gidilebilecek veya farklı boyutlarda sorunlara çözüm üretebilecek bütün mecralardan faydalanmak istemektedir.

Türkiye'de aile içi sorunlar, çoğunlukla resmi kurumlardan ziyade akrabalar arasında çözülmektedir. Evliliklerde yaşanan çeşitli sorunlar öncelikli olarak aile ortamında ele alınarak farklı şekillerde çözülmeye çalışılmaktadır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Mehmet Aktel, "Küreselleşme Süreci ve Etki Alanları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (2001), 193.

<sup>59</sup> Arif Durğun, "Türkiye'de Aile İçi Sorunlara Yönelik Sosyal Politikalar Ve Şiddetin Önlenmesi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)*, 8/1 (2018), 1.

<sup>60</sup> Serpil Aytaç, *Çift Kariyerli Eşler ve Çalışma Yaşamındaki Yeri* (Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2001), 49.

<sup>61</sup> Ali Bayer, "Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri", *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 222.

Tablo 14. Hangi Şartlarda Boşanmayı Göze Aldıklarının Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	Hangi nedenlerden dolayı eşinizden boşanırsınız?							Hepsi Toplam	$\chi^2$	P
	Eşin sorumsuz ve ilgisiz davranması	Zina	Aldatma	Geçimsizlik	İkinci bir evlilik yapması	Şiddet	Kötü Alışkanlıklar			
<b>Kadın</b>	0	17 (13,6)	8 (%6,4)	2 (%1,6)	4 (%3,2)	2 (%1,6)	4 (%3,2)	88	125	
<b>Erkek</b>	4 (%3,2)	28 (%22,4)	17 (%13,6)	3 (%2,4)	2 (%1,6)	1 (%0,8)	3 (%2,4)	67	125	3,941,034
<b>Toplam (Yüzde)</b>	4 (%1,6)	45 (%18,0)	25 (%10,0)	5 (%2,0)	6 (%2,4)	3 (%1,2)	7 (%2,8)	155	250	

Tablo 14'e göre, değişkenler arasındaki bağımlılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Başka bir ifadeyle, cinsiyet ve boşanma nedenleri arasında anlamlı bir ilişki görülmektedir ( $\chi^2=13,941$ ;  $p<0,05$ ).

Gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerde boşanma oranları, toplumların yapısına göre farklı sebeplerden ötürü giderek artmaktadır. Türkiye için de benzer bir durum olduğu söylenebilir. Fakat boşanmanın tek bir aktörü olmadığı gibi tek bir nedeni de yoktur ve boşanma oranları da sürekli değişmektedir. Dolayısıyla çeşitli istatistikler de Türkiye'deki boşanma oranlarında da her yıl değişme olduğunu göstermektedir.

Hangi durumlarda boşanmayı göze aldıkları sorulan katılımcıların %62,0'ı "eşin sorumsuz ve ilgisiz davranması, zina, aldatma, geçimsizlik, ikinci bir evlilik yapması, şiddet, içki-kumar gibi kötü alışkanlıklarının olması" seçeneklerinin hepsinin de birer boşanma nedeni olduğunu belirtmişlerdir. Zina ve aldatmayı kadınlara oranla erkekler daha çok seçmişlerdir. Erkeklerin % 22,4'ü zina, % 13,6'sı ise aldatmayı belirtmiştir. Soruda aldatma ve zina başlığını ayrı ayrı kullanmamızın nedeni (eleştirilebilir), zinanın daha çok cinsel birliktelik olarak bilinmesi, aldatmanın ise daha çok duygusal bir bağ olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle zinanın tek başına boşanma nedeni olarak görülmesinin en büyük nedeni ise İslam'da zinanın yedi büyük günahın biri olarak görülmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Kur'an da küfür, haksız yere yetim malı yemek, açlık korkusuyla çocukları öldürmek, Allah'a ortak koşmak, zina, içki ve kumar, haram aylarda savaş, iftira etmek, Allah meleklerden kızlar edindi demek büyük günah olarak zikredilmiştir.<sup>62</sup> Dolayısıyla yedi büyük günahın biri olarak zikredilmesi onu daha hassas bir konu haline getirmektedir.

Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından 2017 yılında yayınlanan Boşanma Nedenleri Araştırmasına göre; en az bir kez boşanmış bireylerin boşanma nedenleri incelendiğinde; Türkiye genelinde en fazla boşanma nedeni %50,9 ile sorumsuz ve ilgisiz davranma olmuştur. Boşanma nedenleri cinsiyete göre incelendiğinde her iki cinsiyet için de en önemli neden "sorumsuz ve ilgisiz davranma olmuştur". Bu oran, kadınlar için %61,5, erkekler için ise %40,2 şeklinde bir dağılım göstermiştir. Kadınlar için sorumsuz ve ilgisiz davranmadan sonra en önemli boşanma nedenleri %42,6 ile evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama, %36,4 ile dayak/kötü muamele, erkekler için sorumsuz ve ilgisiz davranmadan sonra en önemli boşanma nedenleri ise %24,5 ile eşin ailesinin aile içi ilişkilere karışması ve %24 ile eşlerin ailelerine karşı saygısız davranması olmuştur.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Vecihi Sönmez, "İslam İncancında Günah Kavramı", *Journal of Islamic Research* 28/1, (2017), 42-66.

<sup>63</sup> Murat Binay, "Türkiye'de Boşanma Nedenlerinin Analizi Ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri", *Ombudsman Akademik* 5/9 (2018), 242.



Konuyla ilgili yapılmış başka bir çalışmaya göre “anlaşamayan eşlerin boşanmasına Türkiyeli gençlerin %86’sı olumlu bakmaktadır. Kızların %90,4’ü, erkeklerin %82,7’si anlaşamayan eşlerin boşanması konusunu onaylamaktadırlar.”<sup>64</sup>

Başka bir çalışmada ise boşanma nedenleri cinsiyete göre incelendiğinde, “zina”, “sözlü ve/veya fiziksel şiddet”, “evi terk etme”, “kötü alışkanlıklar”, “akrabaların karışması”, “maddi konular” ve “fikir uyuşmazlığı” ve “diğer” sorunlar açısından cinsiyetler arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma bulunmuştur. Kadınlarda %69,3 sözlü ve/veya fiziksel şiddeti, erkeklerde ise %45,8 akrabaların karışmasını en yüksek oranda boşanma nedeni olarak gösterilmiştir. Boşanma nedeni olarak “evi terk etmeyi” belirtme oranının 18-29 yaş grubunda %19,2 olduğu tespit edilmiştir. Kötü alışkanlıkları boşanma nedeni olarak belirten katılımcıların %22,2 ile 18-29 yaş grubunun takip ettiği görülmüştür. Yine çalışmaya göre 29 yaş ve altında (18-29) boşanma nedenlerine bakıldığında, % 15,2 zina, % 56,6’sı sözlü ve/veya fiziksel şiddet, % 19,2’si evi terk etme, % 22,2’si kötü alışkanlıklar, % 43,4’ü akrabaların karışması, % 19,2’si maddi konular, % 32,3 fikir uyuşmazlığı, % 33,3’ü sorumsuzluk, % 14,1’i cinsel sorunlar, % 31,3’ü geçimsizlik ve % 11,1’i ise diğer şeklinde sonuçlar elde edilmiştir.<sup>65</sup>

### SONUÇ

Zaman ve mekân ikilisinde meydana gelen değişimler, çeşitli yaşam koşullarını da beraberinde getirmiştir. Bu değişim toplumun farklı kesimlerini çeşitli açılardan etkileyebilmektedir. Dini grupta kalan ve kendisini dindar olarak tanımlayan gençlerin “aile algısının” bu değişimden nasıl etkilendiğini ortaya koyabilmek amacıyla yapılan bu çalışmada, elde edilen sonuçlardan en çarpıcı olanı % 6,0’lık bir kesimin eş cinsel evlilikler dâhil her türlü evliliğe saygı duyulması gerektiğini belirtmeleri olmuştur. Çünkü İslam dininin bu konuda taviz vermediği Lut Kavminin anlatıldığı ayetlerde açıkça beyan edilmektedir. İslam’da özellikle yaratılışın korunması ve de sürdürülmesi adına eş cinsel evlilikler yasaklanmıştır.

İslam’da yasaklanan eşcinsel evliliğin giderek İslam toplumlarının da gündemini meşgul etmeye başlaması, bütün dünyayı etkisi altına alan, modernleşme, küreselleşme gibi olguların özellikle internet ve sosyal medya araçları aracılığıyla neredeyse her bireyin zihin dünyasını çeşitli şekillerde etkilemiş olmasıyla açıklanabilir. Çünkü yeni iletişim teknolojilerinin ve özellikle de yaygın bir şekilde kullanılan internetin gündelik yaşamımıza yoğun bir şekilde girmesiyle birlikte, sosyal medya ortamları ve gündelik yaşam arasında çeşitli etkileşim ve ilişki türleri yaşanmaya başlanmıştır. Bu etkileşim ve ilişki türleri dindar gençleri de etkilemiştir. Araştırma bulguları arasında toplamda % 6’lık bir kesim eşcinsel evliliklere saygı duyulması gerektiğini ifade etmiştir. Cinsiyet değişkeni çerçevesinde bakıldığında kadınlarda oran erkeklere göre anlamlı derece farklılık göstermektedir.

Araştırma sonuçlarında dikkat çeken bir başka olgu, kadınların çalışması konusunda cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılık oluşmasıdır. Kadınların % 70,4’lük bir kesimi kadınların çalışmasını doğru bulmakta ve bundan bir sakınca görmemektedir. Erkeklerin ise %44’lük bir kesimi kadınların çalışmasını doğru bulurken, % 30,4’lük bir oranı doğru bulmadığını belirtmektedir. Uzun bir süredir var olan bu tartışmanın güncelliğini koruduğu görülmektedir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar için genel bir değerlendirme yapıldığında kendisini dindar olarak tanımlayan katılımcıların çoğunluğunun *din*, *gelenek* ve *modernlik* üçgeninde sıkışıp kaldığı söylenebilir. Katılımcıların bir kısmının, Janmohammed tarafından kaleme alınan “M Nesli Yeni Müslüman Gençlik” kitabında belirtilen gençlik tipi ile benzerlikleri bulunmaktadır. M Nesli, hem dini inançlarının hem de modern yaşam koşullarının etkisinde

<sup>64</sup> Nesrin Türkarşan - Semra Y. Demirkan, *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri* (Ankara: T. C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007), 113.

<sup>65</sup> Özgül Aktaş Akoğlu - Hadiya Küçükkaragöz, “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlüklerle İlişkin Bir Araştırma: İzmir İli Örneği”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 29/1 (2018), 157-158.

şekillenen Müslüman gençleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Söz konusu bu gençler, bütün dünyada gün geçtikçe büyüyen bir orta sınıfı temsil eden; moda, sanat, edebiyat, ticaret, eğitim vb. alanlara geleneksel Müslüman kimliğinden farklı özellikler barındıran, yeni bir yaşam tarzıyla dâhil olan geniş bir sosyal grubu oluşturmaktadır. Bu sosyal grubun en belirgin özelliği ise sosyal medya ve interneti aktif bir şekilde kullanan tüketici bir kimliğe sahip olmasıdır. Hem batı kültürünü (özellikle giyim kuşamda) hem de kendi İslami değerlerini bir arada yaşayan bir gençliktir. Bu gençliğin kimliği, her iki kültürden de izler taşımaktadır. Dolayısıyla kitapta belirtilen M Nesli, hem pop müzik dinleyen, hem dans eden, hem yırtık pantolon giyen, hem namaz kıyıp oruç tutan bir gençliktir. Araştırmada elde edilen bulgular neticesinde araştırmaya katılan katılımcıların çoğunluğunun da M Nesli'ne doğru evrildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çalışmadaki amaç, M Nesli'ni eleştirmekten veya görüşülen kesimin eleştirilmesinden ziyade ortada olan bir değişimi ve neticesinde oluşan karma ve yeni kimlik tiplerinin olduğunu ortaya koymak olmuştur. Başka bir ifadeyle olgunun, durum tespitinin yapılması amaçlanmıştır.

İslam dini açısından, belirli bir olgunluğa erişmiş her Müslüman gencin evlenmesi birey ve toplum huzuru için bir gerekliliktir. Çünkü İslam inancına göre aile, çeşitli yönleriyle kadının, erkeğin, çocuğun, akrabanın, komşunun haklarını, nefsinin, saygınlığını koruyarak toplumsal bağları sağlam temeller üzerinde tutan, önemli bir sosyal kurumdur.

İslam toplumlarında “nesil güvenliği” açısından aile yapılarını bozmaya çalışan her türlü davranış, düşünce, eylem ve söylemlere karşı bir duruş vardır. Neticede her şeyden önce söz konusu tehlike, insan ırkının tehlikeye düşmesi olarak değerlendirilmektedir. Fakat aile kurumunun İslam toplumlarında da giderek çözüldüğünü daha doğrusu dönüştüğünü söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Yaşanan değişimler ve günümüz şartları göz önünde bulundurularak aile ve önemine atfen, gençler ve toplum bilinçlendirilmelidir ve her ne olursa olsun imkânlar dâhilinde gençlerin aile kurmaya teşvikleri sağlanmalıdır. Aile kurmak isteyen gençlerin elinden tutulup her anlamda işlerinde kolaylık sağlanmalıdır ve evlenmeleri açısından dinen bir sakınca olmadığı müddetçe istediği kişiyle evlenmesine yardımcı olunmalıdır.

Ailenin önemini dile getiren görüşlerin aksine tam tersini iddia eden çeşitli görüşler de bulunmaktadır. Örneğin, özellikle Marksist ve feminist kesimin bir kısmı aile kurumunun “kadın” açısından adaletsiz ve eşitsiz bir kurum olduğunu ve kalkması gerektiğini belirtmektedir. Ataerkil aile yapılarında kadına yüklenen anlamlar, işsizlik, ekonomik nedenler, kadın-erkek eşitsizliği gibi çeşitli durumlar göz önünde bulundurulduğunda bazı görüşlerinde haklılık paylarının olduğunu söyleyebilir. Ancak ailenin yok olacağını veya olması gerektiğini belirtmeleri fikrinin tam anlamıyla gerçeği yansıttığı söylenemez. Araştırmamızdan elde edilen sonuçlar, aile hayatı kurma isteğinin ve ebeveyn olma heyecanının tam anlamıyla yitirilmediğini göstermektedir. Evliliğe uzak duran katılımcıların %48,0'ı çalışmadığını, %38,0'ı ise çoğunlukla öğrenci olduklarını ve bu tür nedenlerden dolayı evlenmeye ve aile kurmaya sıcak bakmadıklarını dile getirmektedirler. Özellikle ekonomik anlamda bir bağımsızlıkları olmadığı için evliliğe uzak duran gençlerin bu ve buna benzer sorunları çözüldüğünde fikirlerinin değişebileceğini söylemek mümkündür.

Aile kurumu her ne kadar varlığını devam ettiriyor olsa da tanımı, işlevi, birlikteliğini sağlayacak olan çiftlerin cinsiyetlerinin ne olacağı gibi konulara ilişkin düşünceler giderek farklılaşmaktadır. Ailenin önemli bir dönüşüm içerisinde olduğu ve bu dönüşümün giderek aile kurumunu olumsuz yönde etkilediği bilinen bir gerçekliktir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Yazar Katkıları / Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: ZD (%70), AAK (%30), Veri toplanması / Data collection: ZD (%80), AAK (%20), Veri Analizi / Data Analysis: ZD (%70), AAK (%30), Makalenin Yazımı / Writing up: ZD (%80), AAK (%20), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: ZD (%70), AAK (%30).

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. / The authors declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

- Akoğlu, Özgül Aktaş - Küçükkaragöz, Hadiya. "Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlüklere İlişkin Bir Araştırma: İzmir İli Örneği". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 29/1 (2018), 153-172.
- Aktek, Mehmet. "Küreselleşme Süreci ve Etki Alanları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (2001), 193-202.
- Akyüz, Vecdi. "Akraba". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 24 Eylül 2021) <https://islamansiklopedisi.org.tr/akraba>
- Alp, Mustafa. "Gençliğin İffet Sorunu: Flört". *İlim Dini Düşünce ve Kültür E-Dergisi* 27 (2018), 9-17.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2007.
- Atalay, Beşir. *Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma: Büyükçeçit Köyü Araştırması*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1979.
- Aytaç, Serpil. *Çift Kariyerli Eşler ve Çalışma Yaşamındaki Yeri*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2001.
- Bayer, Ali. "Ailede Yaşanan Anlaşmazlıklar ve Çözüm Önerileri". *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 215-234.
- Bener, Muhammet. *Dindarlık-Eş Seçimi İlişkisi (SDÜ Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bener, Özgün - Günay, Gülay. "Gençlerin Evlilik ve Aile Yaşamına İlişkin Tutumları". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2013), 1-16.
- Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 75-84.
- Binay, Murat. "Türkiye'de Boşanma Nedenlerinin Analizi Ve Alternatif Uyuşmazlık Yöntemleri". *Ombudsman Akademik* 5/9 (2018), 237-267.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 9. Basım, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk., Mustafa Dîbu'l-Buğa, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Can, İslam. "Ailenin Tarihsel Gelişimi: Dünü, Bugünü ve Yarını". *Sistemik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 65-86. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Coşkun, Recai vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi, 2017.
- Doğan, Gülden. *Dindarlık ve Tasarruf İlişkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Durğun, Arif. "Türkiye'de Aile İçi Sorunlara Yönelik Sosyal Politikalar Ve Şiddetin Önlenmesi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)* 8/1 (2018), 1-12.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas Sicistanî Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd (Hattâbî'nin Meâlimu's-Sünen Şerhi ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1974.
- Gökçe, Birsen. "Aile Yazıları". *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme*. haz. Beylü Dikeçligil ve Ahmet Çiğdem. 205-223. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

- Gökçen, Ahmet. "Aile Türleri ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 93-113. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Güç, Ahmet. "Bazı Dinlerde Aile Algısına Genel Bir Bakış". *Aile ve Modernite*. ed. Salih Aybey vd. 1-21. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Güler, Deniz - Ulutak, Nazmi. "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile". *Kurgu Dergisi* 11 (1992), 51-76.
- Gündüz, Mustafa - Yıldız, M. Cengiz. "Türk Yazılı Kültüründe Komşuluk". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/25 (2008), 123-138.
- Janmohammed, Shelina Zahra. *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Kaçar, Merve - Parlar, Hanifi. "Uzun Süreli Flörtün Bireylerin Evlilik Algısı Üzerine Etkisinin İncelenmesi". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35 (2019), 715-730.
- Keldal, Gökay. "Üniversite Öğrencilerinin Gözünden Evlilik". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 375-393. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.856820>
- Kılıç, Deniz. "Bir Ötekileştirme Pratiği Olarak Basında Eşcinselliğin Sunumu: Hürriyet Ve Sabah Örneği (2008-2009)". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 1 (2011), 143-169.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan. "Aile Araştırmaları Metodolojisi: Yaklaşımlar ve Yöntemler". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 41-64. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı, 2017.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1-26.
- Marx, Karl vd. *Kadın Ve Aile*. Ankara: Sol Yayınları, 1989.
- Müslim, Haccâc b., *Sahîhu Müslim*. Thk., Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Beyrût: y.y., tsz.
- Nirun, Nihat. "Sistemantik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi". Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.
- Önür, Huriye Tekin-Dündar, Emine. "Geleneksel İslam Anlayışında Kadının Çalışması". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (2021), 321-346. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.671673>
- Sarı, Özgür. "Aile Kurumu ve Ailenin Tanımı". *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 17-35. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi (SEKAM), "Türkiye'de Aile: Ailenin Yapısal Özellikleri, İşlevleri ve Değişimi". İstanbul: Sekam Yayınları, 2011.
- Soyyigit, Rahime. *Sanayileşmenin Türk Ailesi Üzerine Sosyal Etkileri*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Sönmez, Vecihi. "İslam İnançında Günah Kavramı", *Journal of Islamic Research* 28/1, (2017), 42-66.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku Ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 62 (2015), 507-530. <https://doi.org/10.17753/Ekev323>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk., Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbakî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Turgut, Faruk. "Tarihsel Süreçte Aile Kurumunun Dönüşümü ve Geleceğine Yönelik Çıkarımlar". *Medeniyet ve Toplum* 1/1 (2017), 93-117.
- Türkarşlan, Nesrin - Demirkan, Semra Y. *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evliliğin Kuruluşuna İlişkin Görüş ve Düşünceleri*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007.

- Türkarıslan, Nesrin - Suleymanov, Abulfez. "Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Evlilik Konusundaki Görüş ve Düşünceleri -Azerbaycan Ve Türkiye Karşılaştırması". *Karadeniz Uluslararası Bilimler Dergisi* 5 (2010).
- Yanıklar, Cengiz. "Beyaz Yakalı Orta Sınıfın Toplumsal Ağları Üzerine Bir Çözümleme". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2011), 152-183.
- Yıldırım, Ergün. "Aile ve Evlilik Türleri". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. 65-81. İstanbul: Açılım Kitap, 2011.
- Yıldız, Tülin Güler. "Ailenin Tanımı, Tarihsel Gelişimi ve Aile Çeşitleri". *Anne Baba Eğitimi*. ed. Tülin Güler Yıldız. 1-15. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 93-112

**Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel'  
Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri**

*Khallal's 'Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal' and  
Its Place in Islamic Thought*


**İsa KOÇ**

Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri

Anabilim Dalı

Res. Asisst. PhD., University of Suleyman Demirel Faculty of Theology, Department of Basic  
Islamic Sciences

Isparta, Türkiye

✉ isakoc@sdu.edu.tr  orcid.org/0000-0002-6928-9282

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06.04.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atf/Cite as:** Koç, İsa. "Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 93-112. <https://doi.org/10.52637/kiid.1064635>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© İsa KOÇ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

## Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri

### Öz

İslam düşüncesinin önemli yazım türlerinden biri olan tabakat türünde erken tarihlerden itibaren birçok eser hazırlanmıştır. II/VIII. yüzyıldan itibaren kaleme alınan eserlerde muhaddislerin çabası dikkat çekmektedir. Mezheplerin teşekkülüyle birlikte mezhep müntesipleri tarafından da tabakat türünde eserler yazılmaya başlanmıştır. Rivayet merkezli ya da rivayet yönü ağır basan ve İslam dünyasının batısında varlığını sürdüren mezheplerin bu alanda daha aktif olduğunu söylemek gerekir. Tabakat edebiyatına katkı sağlayan mezhepler arasında Hanbelîliğin önemli bir yeri bulunmaktadır. Hanbelî tabakatı denilince hiç şüphesiz akla gelen ilk eser, İbn Ebî Ya'îlâ'nın (öl. 526/1131) *Tabakâtü'l-Hanâbile*'sidir. Üzerine birçok muhtasar ve zeyl çalışması yapılan bu eser, Hanbelî mezhep tabakatları arasında günümüze ulaşan ilk çalışma olması nedeniyle bu vasfı kazanmıştır. Ancak Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl'in (öl. 311/923) kaynaklarda ismi geçen *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* isimli çalışmasının gün yüzüne çıkarılması, kayda değer bir yenilik olarak kabul edilmelidir. Hanbelî mezhebinin tarihi gelişiminde önemli bir yer tutan Hallâl'in zikredilen çalışması, mezhep tabakatları arasında ilk eser olması yönüyle dikkat çekmektedir. Bu makalenin üzerinde yoğunlaştığı konu, Hallâl'in *Tabakât*'ı ve eserin İslam düşüncesindeki yeridir. Hanbelî müellifler tarafından yazılmış tabakat eserleri arasında Hallâl'in kitabının önemini ve dikkat çeken yönlerini ortaya koymak çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır. Araştırmanın hedefleri gerçekleştirilirken deskriptif/betimleyici yaklaşımın esas alınacağı ifade edilmelidir. Bununla birlikte dönemin genel yapısı ve müellifin içinde bulunduğu şartlar bağlamında fikir-hadise irtibatı ve zaman-mekan ilişkisinin dikkate alındığı belirtilmelidir. Hallâl, tamamı gün yüzüne çıkarılmayan *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* adlı eserinin ikinci cüzünde birçoğu III/IX. yüzyılda yaşamış kırk dokuz isim hakkında bilgi vermektedir. O, zikrettiği bu isimlerin niteliklerine dair genellikle olumlu içeriğe sahip malumata değinmektedir. Müellifin *Tabakât*'ında yer verdiği bilgilerden hareketle Hanbelî mezhebinin karakteristik özelliklerine ilişkin kıymetli bilgilere ulaşılmaktadır. Hanbelî müelliflerin erken dönemde sıklıkla hocaları Ahmed b. Hanbel'e sordukları soruları ve bu sorulara Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevapları kaydettikleri *Mesâil* türünde eser kaleme aldığı bilinir. Hallâl'in eseri, Hanbelî mesâil geleneğine ilişkin kaynaklarda yer almayan bilgiler ihtiva etmektedir. Aynı şekilde eserde Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve Mihne döneminde yaşadığı zorluklara dair de malumat yer almaktadır. Hallâl'in eserinde yer verdiği isimler hakkında Ahmed b. Hanbel'e yakınlık, uzaklık ve ondan naklettiği rivayetlere ilişkin bilgi vermesi, mezhebin ilk yüzyılına ışık tutmaktadır. Buradan yola çıkarak Ahmed b. Hanbel'in büyük talebeleri tespit edilirken, ondan az sayıda nakilde bulunan ve mezhep içerisinde önemli bir yer işgal etmeyen şahıslar da belirlenmektedir. Hallâl'in bu çalışmasıyla bilgi edinilen en dikkat çekici konu Hanbelîlik-tasavvuf ilişkisidir. Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalar, aralarındaki ilişki temelinde iki farklı kanaate ulaşmışken, müellifin zikredilen çalışması, bu konuya ilişkin bir ayrıma dair bazı ipuçları vermektedir. Eserde zühd ile tasavvuf arasındaki ayrıma ve buna bağlı olarak Hanbelî zühd geleneğine ilişkin kayda değer bilgiler bulunmaktadır. III/IX. yüzyılda yaşamış abdal olarak nitelendirilen bir ismin varlığı, zühd kavramının kullanılması, fakir ve sade hayata yönelik vurgunun bulunması bu konuyla ilgili olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca el-emr bi'l-maruf ve'n-nehî ani'l-münker kaidesine yönelik vurgu da bu konu özelinde değerlendirilmelidir. Ahmed b. Hanbel ve Hallâl'in hayatı, Hanbelî mezhebinin "mütekaddimîn" ve "mukillîn" olarak nitelendirilen isimleri, Hanbelî mesâil ve zühd geleneği Hallâl'in eserinden hareketle bilgi sahibi olunan konuların başında gelmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tabakat, Hanbelîlik, Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, Zühd, Mesâil.

### **Khallal's 'Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal' and Its Place in Islamic Thought**

#### **Abstract**

Since early dates many works have been prepared in the type of *tabaqat*, which is one of the important writing styles of Islamic thought. The efforts of the traditionists (*muhaddithun*) draw attention to the works written since the eighth century. With the formation of the *madhhabs*, works in the genre of *tabaqat* began to be written by their followers. It should be said that the sects that are based on narration or that have a more dominant narrative aspect and continue their existence in the west of the Islamic world are more active in this field. Hanbalism has an important place among the sects that contribute to *tabaqat* literature. Undoubtedly, the first work that comes to mind when the Hanbali *tabaqat* is mentioned is Ibn Abi Yala's (d. 526/1131) *Tabaqat al-Hanabilah*. This work, on which many concise and supplementary studies have been made, has gained this qualification because it is the first work that has survived among the Hanbali *tabaqats*. However, the discovering of Khallal's (d. 311/923) work called *Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, mentioned in the sources, should be considered a remarkable innovation. The mentioned work of Khallal, which has a significant place in the historical development of the Hanbalism sect, draws attention as the first work among the sect's *tabaqats*. The focus of this article is Khallal's *Tabaqat* and its place in Islamic thought. Among the aims of the study is to reveal the importance and remarkable aspects of Khallal's book among the *tabaqat* works written by Hanbali authors. It should be stated that the descriptive method was determined as the method while the targets of the research were being carried out. However, it should be noted that the idea-event connection and the time-space relationship are taken into account in the context of the general structure of the period and the conditions of the author. Khallal gives information about forty-nine names, most of whom lived in the 3rd century AH, in the second part of his work *Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, which has not been fully brought to the light. He refers to the generally positive information about the qualities of these names he mentions. Based on the information included in the author's *Tabaqat*, valuable information is reached about the characteristic features of the Hanbali sect. In the early period Hanbali authors wrote works in the type of *mesail* in which they recorded the questions they frequently asked their teacher Ahmad bin Hanbal and his answers to these questions. Khallal's work contains information about the Hanbali *mesail* tradition that is not included in the sources. Likewise, there is information about Ahmad b. Hanbal's life and the difficulties he experienced during the *Mihna* period. About the names Khallal included in his work, their closeness or distance to Ahmad b. Hanbal and the narrations they narrated from him shed light on the first century of the sect. From this point of view, while Ahmad b. Hanbal's great students are determined, and the people who transport less from him and do not occupy an important place in the sect are also determined. The most striking subject that has been learned from this work of Khallal, which was brought out, is the relationship between Hanbalism and Sufism. While studies on this subject have reached two different opinions based on the relationship between them, the mentioned study of the author gives some clues about a distinction on this subject. There is significant information about the distinction between asceticism and mysticism in the work and, accordingly the Hanbali tradition of asceticism. The existence of a name described as *abd al*, who lived in the 3rd century AH, the use of the concept of asceticism, and the emphasis on the poor and simple life draws attention in this regard. In addition, the emphasis on the rule of *al-amr bi al-maruf wal-nahy an al-munkar* should also be evaluated in this context. The life of Ahmad b. Hanbal and Khallal, the names of the Hanbali sect described as "*mutaqaddimin*" and "*muqillin*", the Hanbali *mesail* and asceticism tradition are among the leading subjects that are learned from Khallal's work.

**Keywords:** *Tabaqat*, Hanbalism, Khallal, *Tabaqat Ashab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Asceticism, *Mesail*.



## GİRİŞ

Üst üste olan iki şeyin birbiriyle uyuşması, derece, mertebe ve konum bakımından örtüşmesi anlamına gelen “*tabakat*” kavramı, İslam düşüncesinde sahâbe, tâbiîn, âlimler, edip, şair ve sanatkârlar, sûfler, düşünürler ve ayırıcı niteliklere sahip olan isimlerden söz eden telif türünü ifade etmektedir.<sup>1</sup> İslam edebiyatında ilk örneklerine II/VIII. yüzyılda rastlanıldığı belirtilmekle birlikte elimize ulaşan eserler, III/IX. asır itibarıyla kaleme alınmaya başlamıştır. Tabakat adıyla bilinen en eski kitabın, Vâsıl b. Atâ’ya (öl. 131/748) nispet edilen *Tabakâtü ehli’l-‘ilm ve’l-cehl* isimli eser olduğu belirtilir. Hicri ikinci asırda yazılıp günümüze ulaşmayan farklı tabakat kitapları da vardır. Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî’ye (öl. 185/800) nispet edilen *Tabakâtü’l-muhaddisîn*,<sup>2</sup> Heysem b. Adî’ye (öl. 207/822) ait *Kitâbü Tabakâti’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn*<sup>3</sup> ve Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî’nin (öl. 207/823) *Kitâbü’t-Tabakât’i* bu türde yazılmış ilk eserler içerisinde yer almaktadır.

Ebü Ubeyde’nin (öl. 210/825) şairlere dair kaleme aldığı *Tabakâtü’l-fürsân’ı*, Muhammed b. Hâlid’in (öl. 220/835) *Tabakâtü’l-fukahâ’sı*, İbn Sa’d’ın (öl. 230/844) et-*Tabakâtü’l-kübrâ’sı*,<sup>4</sup> İbn Sellâm el-Cumâhî’nin (öl. 231/846) *Tabakâtü fuhûli’s-su’arâ’sı*,<sup>5</sup> Halîfe b. Hayyât’ın (öl. 240/854) *Tabakâtü’l-kurrâ’sı* ve Di’bil’in (öl. 246/860) *Tabakâtü’s-su’arâ* isimli çalışması, hicri üçüncü yüzyılın ilk yarısında yazılan eserler arasında yer alır.<sup>6</sup> Humeyd b. Zencûye’nin (öl. 251/869) *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn* adlı eseri,<sup>7</sup> Ebü’l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih el-İclî’nin (öl. 261/875) *Tabakâtü ehli’l-Basra ve ma’rifeti’r-ricâl’i*, Müslim b. Haccac’ın (öl. 261/875) et-*Tabakât’i*, İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889) *Tabakâtü’s-su’arâ* ya da *eş-Şi’r ve’s-su’arâ’sı* ve İbnü’l-Mu’tez’in (öl. 296/908) *Tabakâtü’s-su’arâ’l-muhdesîn* adlı çalışması bu yüzyılda yazılan diğer eserlerdendir.

Tabakat türü eserlerin sınıflandırılmasına ilişkin farklı tasnifler bulunur. Senet ve rical tenkidinin ön planda tutulduğu muhaddis, kurrâ ve şuarânın incelendiği eserler ile re’y ve ichtihadın öne çıktığı fakih, mütekellim ve dil âlimlerini içeren tabakat eserleri iki farklı türü

<sup>1</sup> Zeynüddin el-İrâkî (öl. 806/1404), tabakayı “yaş ve isnatta ya da sadece isnatta benzer olan kişilerin oluşturduğu grup” şeklinde tanımlamıştır. Ebü’l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin el-İrâkî, *Şerhu’t-tebsıra ve’t-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hümeym-Mâhir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), 2/342-343. Buradan hareketle “aynı ya da yakın asırda veya mekanda yaşayıp önemli bazı durumlar ve vasıflar bakımından ortak özellikleri bulunan insan topluluklarının biyografilerini bir arada veren eserlere” İslami ilimler literatüründe “Tabakat Kitapları” adı verilmiştir. Muhammed Aslan, “Tabakat Kitapları ve Hadis İlimine Sağladıkları Faydalar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 269-290. Tabakat ilmine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. George Makdisi, “Tabakat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, *Islamic Studies* 32/4 (Kış 1993), 371-396; Esad Sâlim Teyyim el-Mühendis, *İlmü tabakâti’l-muhaddisîn* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1415/1994); Miklos Muranyi, “From Thiqa to Da’if in Early Tabakat-Literature: An Intertextual Approach to Ilm Al-Rical”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 335-344; İsmail Durmuş vd., “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/288-301; Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>2</sup> Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. C. F. Robinson, “Al-Mu’afa b. İmrân and the Beginnings of the Tabakat Literature”, *Journal of the American Oriental Society* 116/1 (1996), 114-120.

<sup>3</sup> Ayrıca Heysem b. Adî’ye *Kitâbü Tabakâti men reva ‘ani’n-Nebî min ashâbih* isimli bir eser daha atfedilir. Zikredilen çalışma ve diğer eserleri için bk. Cevat İzgi, “Heysem b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/290-291.

<sup>4</sup> Adem Apak, “İslam Tarihi Kaynağı Olarak Tabakat”, *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa’d ve Tabakât Sempozyumu*, ed. Muhammed Ali Alioğlu (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2014), 119-133; Zeynep Demiryorgan, *Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa’d’ın Tabakat’i* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>5</sup> Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “İbn Sa’d’ın et-Tabakâtü’l-Kübrâ ve İbn Sellâm el-Cumâhî’nin Tabakâtü Fuhûli’s-su’arâ’sından Hareketle Hicri III. Asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, *İslam Te’lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 13-24; Mehmet Cevat Ergin, “İbn Sellâm el-Cumâhî ve Tabakâtü Fuhûli’s-Su’arâ Adlı Eseri”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 31/1 (2018), 157-176.

<sup>6</sup> Emin Aşıkutlu, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 5-18.

<sup>7</sup> Ferhat Gökçe, “Hicri Üçüncü Asır Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı Humeyd b. Zencûye’nin (ö. 251/869) *Tabakâtü’l-Fukahâ ve’l-Muhaddisîn* İsimli Eseri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2019), 23-60.

oluşturur. Bunun yanı sıra tabakat yazıcılığının bilim dallarına göre tasnif edildiği bir yaklaşım da vardır. "Tabakâtü'l-fukahâ",<sup>8</sup> "tabakâtü'l-muhaddisîn",<sup>9</sup> "tabakâtü's-şuarâ", "tabakâtü'n-nahviyyîn", "tabakâtü'l-lügaviyyîn",<sup>10</sup> "tabakâtü's-sûfiyyîn",<sup>11</sup> "tabakâtü'l-kurrâ" ve "tabakâtü'l-müfessirîn"<sup>12</sup> şeklinde yapılan ayırım diğerine nazaran daha uygun gözükmetedir. Ayrıca bu tasniflerin altında daha spesifik olarak bir şehre mahsus ya da belirli özelliklere sahip isimlerin incelendiği tabakat kitapları da kaleme alınmıştır. Duhaym (öl. 245/859) ve Ebû Zür'a ed-Dimeşkî'nin (öl. 281/894) *Tabakâtü's-Şâmiyyîn*, Ebû Cafer İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 297/910) *Tabakâtü ehli Kûfe*, Huşenî'nin (öl. 361/971) *Tabakâtü 'ulemâi İfrikîyye*, İbn Cülcül'ün (öl. 384/994?) *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ* ve Ebû'l-Velid İbnü'd-Debbâğ'ın (öl. 546/1151) *Tabakâtü'l-huffâz min ehli'l-hadîs* isimli çalışmaları bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Yukarıda zikredilen eserlerin yanı sıra müelliflerin herhangi bir mezhebe intisap etmiş kişilerin hayatları hakkında kaleme aldığı tabakat türü eserler de bulunmaktadır.

### 1. MEZHEPLERE DAİR TABAKAT EDEBİYATI

Mezhepler özelinde kaleme alınan eserlerden bahsetmeden önce tabakat türünde yazılan kitapların daha çok rivayet ve nakil merkezli olduğunun altını çizmek gerekir. Bu sebeple bu tarz eserlerin genellikle İslam dünyasının batısında ve rivayet düşüncesine meyilli isimler tarafından kaleme alındığı bilinir. Hanefîliğe kıyasla Hanbelîlerin daha erken tarihlerde bu türde eser kaleme alması, aynı şekilde kelamcılara nazaran hadis âlimlerinin bu alanda daha fazla kalem oynatması bu sebeptedir. Nitekim Hanefî tabakat kitapları daha çok VIII/XIV. yüzyılda İslam dünyasının batısında yer alan Mısır ve Şam bölgesinde yaşayan Hanefî âlimler tarafından yazılmıştır.

<sup>8</sup> Ayrıca fakihlerle ilgili tabakatlar "fukaha tabakati" ve "fıkhi istidlal tabakati" şeklinde ayrılır.

<sup>9</sup> Oğuzhan Yıldız, "Ehl-i Hadis Fıkhnın Tedvini: Tirmizî'nin *Câmi'*inde Fikhü'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler Tabakâtı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 99-136.

<sup>10</sup> Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn (bi'l-Maşrik ve'l-Endelüs)* adlı eserini Endülüs Emevî halifelerinden II. Hakem'in isteği üzerine 363-365/974-976 yılları arasında yazmıştır. Murat Tala, "İlim ve Dil Tarihini Yeniden Okumak, Bölge ve Ekol Merkezli Bir Tasnifle Farklı Dokumak: Zübeydî'nin *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* Adlı Eseri", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 233-250.

<sup>11</sup> Tasavvuf alanında tabakat türü eserler kaleme alınmış ancak bunlardan bazıları günümüze ulaşmamıştır. Bunlar arasında Muhammed b. Asım b. Yahya'nın *Tabakâtü'l-evliyâ* ve Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 320/932) *Târîhu'l-meşâyih* adlı eserleri dikkat çekmektedir. Süfî tabakatları arasında Arap edebiyatı çerçevesinde Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, İbnü'l-Mülakkin'ın (öl. 804/1401) *Tabakâtü'l-evliyâ*, Şarânî'nin (öl. 973/1565) *Tabakâtü'l-kubrâ*; Fars edebiyatı içerisinde Hâce Abdullah Herevî'nin (öl. 481/1089) *Tabakâtü's-sûfiyye* ile farklı isimlerle yazılmış eserler ve Türk edebiyatında da aynı şekilde tabakat kavramı kullanılmamakla beraber Lâmiî Çelebi'nin (öl. 938/1532), *Fütûhu'l-mücâhidîn li tervihi kulûbi'l-müşâhidîn* isimli çalışması gibi eserler kaleme alınmıştır. Hasan Ali Esir-Songül Karaca, "Üç Sufi Kitabının Mukayesesi: Nefehâtü'l-Üns, Nesâyimü'l-Mahabbe ve Fütûhu'l-Mücâhidîn", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2017), 81-115. Süfî tabakatları arasında belirli bir bölgede yaşayan ya da belirli bir tarikata mensup süfîler için eserler de yazılmıştır. Zebîdî'nin (öl. 893/1488) Yemen süfîleri için yazdığı *Tabakâtü'l-havâs ehli's-sıdk ve'l-ihlâs*'ı ve Mehmet Rıfat'ın Kâdirîleri içeren *Nefhatu'r-riyâzi'l-aliyye*'si bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Süfî tabakatları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The tabaqat genre from al-Sulami to Jami* (London: Routledge, 2013).

<sup>12</sup> Günümüze kadar ulaşan ve matbu olarak elimizde bulunan en eski eserlerinden birisi, Celaleddin es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *Tabakâtü'l müfessirîn* adlı eseridir. Beyzâvî'ye ait olduğu söylenen ve Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'inin kaynakları arasında zikredilen *Muhtasaru tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eser henüz gün yüzüne çıkarılmamıştır. Bilal Deliser, "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203; Esat Özcan, "Tefsir Tabakat Eserleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (Aralık 2020), 66-87. Edirnevî'nin eseri hakkında bk. Mehmet Çiçek-Burhan Yazıcı, "Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 115-142. Ayrıca bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.

Hanefî tabakat kitapları arasında ilk eser, Ebû Abdullah es-Saymerî (öl. 436/1045) tarafından *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* adıyla kaleme alınmıştır. Bundan önce Mahmud b. Süleyman el-Kûfî'nin (öl. 300/912) *Tabakâtü'l-Kûfiyye fî sâdâti'l-Hanefiyye* adlı bir eserinin olduğu iddia edilse de eserin ona ait olmadığı ve zikredilen çalışmanın Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî'ye (öl. 990/1582) ait olan *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr* olduğu anlaşılır.<sup>13</sup> Saymerî'den sonra Hemedânî (öl. 521/1127) *Tabakâtü ashâbi Ebî Hanîfe*, Mes'ûd b. Şeybe es-Sindî (öl. ?) *Tabakâtü'l-ashâb*, Necmüddîn et-Tarsûsî (öl. 758/1357) *Vefeyâtü'l-a'yân min mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, İbnü'l-Mühendis (öl. 769/1367) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Kureşî (öl. 775/1373) *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, İbn Dokmak (öl. 809/1407) *Nazmü'l-cümân fî tabakâti ashâbi imâmîne'n-Nu'mân*, Firûzâbâdî (öl. 817/1415) *el-Mirkâtü'l-vefiyye fî tabakâti 'ulemâi's-sâdeti'l-Hanefiyye*, İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) *ed-Derecâtü'l-aliyye fî tabakâti'l-'ulemâi'l-Hanefiyye*, İbn Kâdî Şühbe (öl. 851/1448) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Bedruddîn el-ʿAynî (öl. 855/1451) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, İbn Kutluboğâ (öl. 879/1474) *Tâcü't-terâcim*, İbn Âcâ (öl. 881/1476) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Ebü'l-Fadl İbnü's-Şihne (öl. 890/1485) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Sehâvî (öl. 902/1497) *Tabakâtü'l-Hanefiyye* isimli eserleri kaleme almıştır.<sup>14</sup> Bununla birlikte tabakat literatürü arasında doğrudan Mâtürîdilerle ilişkin bir esere rastlanmaz.<sup>15</sup> Farklı gerekçelerle Mâtürîdilerle ilgili tabakat eserinin yazılmaması, bu konuda Hanefî tabakatlarına başvurmayı gerektirir.

Mâlikî tabakat geleneğinde ilk olarak İbn Ebî Düleym el-Endelüsî (öl. 351/962) tarafından İmam Mâlik ve ondan rivayette bulunanlar hakkında Hallâl'a benzer şekilde *Kitâbü't-Tabakât mimmen/fi men ravâ/yervî 'an Mâlik ve etbâ'ihim min ehli'l-emsâr* isimli bir eser yazılmıştır. Daha sonra Mâlikî fakihî ve biyografi yazarı Huşenî (öl. 361/971) *Tabakâtü 'ulemâi İfrîkiyye* isimli eserinde sadece Mâlikî isimleri gündemine almamakla birlikte tabakat türünde bir eser kaleme almıştır. Mâlikî tabakatı denilince akla gelen en önemli isim ve eser şüphesiz Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve *Tertîbu'l-medârik*'tir. İbn Ferhûn'un (öl. 799/1397) *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb'i* ve zeyli olan Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin (öl. 1036/1627) *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*'ı bu alanda yazılmış önemli eserlerdendir. Son dönemde Muhammed b. Muhammed b. Mahlûf (öl. 1941) tarafından yazılmış *Şeceratü'n-nuri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* isimli çalışma da zikre değerlidir.

Şâfiî tabakatları arasında ilk olarak Mutavvî'nin (öl. 440/1048) *el-Müzheb fî zikri şüyûhi'l-mezheb* isimli çalışması dikkat çekmektedir. Bu eseri Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin (öl. 450/1058) *Ravzatü'l-müntehâ fî mevlidi'l-İmâmi's-Şâfi'i* adını taşıyan çalışması takip eder. Bunlardan sonra Ebû Âsım el-Abbâdî (öl. 458/1066) *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ*, Ebû Muhammed el-Cürcânî (öl. 489/1096) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, Abdülvehhâb eş-Şîrâzî (öl. 500/1107) *Târîhu'l-fukahâ*, Ebü'l-

<sup>13</sup> İbrahim Hafsi, bu eseri yanlışlıkla Mahmud b. Süleyman el-Kûfî'ye nispet etmiştir. Huzeyfe Çeker, "Hanefî Tabakatlarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 93. Ayrıca Kefevî'nin *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr* isimli çalışması ülkemizde neşredilmiştir. Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Huzeyfe Çeker - Güneş Öztürk (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017).

<sup>14</sup> Bunlar dışında Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) *Risâle fî tabakâti'l-eimmeti'l-Hanefiyye*, İbn Tolun (öl. 953/1546) *el-Gurafü'l-aliyye fî terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*, Kınalızâde (öl. 979/1572) *Muhtasar fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Kefevî (öl. 990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr: el-Cevâhiru'l-mudiyye*, Kutbüddîn en-Nehrevâlî (öl. 990/1582) *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, Takıyyüddîn et-Temîmî (öl. 1010/1601) *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Ali el-Kârî (öl. 1014/1606) *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*, Edirneli Mehmed Kâmi Efendi (öl. 1136/1723) *Mehâmmü'l-fukahâ*, Leknevî (öl. 1304/1886) *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* ve *Tarabü'l-emâsil bi terâcimi'l-efâdil* isimli eserleri kaleme almıştır. İhsan Timür, "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakat Eserleri: Takıyyüddîn et-Temîmî'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye*'sine Yansıyan Hanefîlik Savunusu", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 487-503; Huzeyfe Çeker, "Hanefî Tabakatlarının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 83-119. Farklı bir liste için bk. Nazım Büyükbâş, "Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'sinin Yeri", *Bilimname* 28/1 (2015), 247-262.

<sup>15</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturîdilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 8, 11-16.

Hasan el-Beyhakî (öl. 565/1169) *Vesâilü'l-elma'î fi fezâili ashâbi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (öl. 563/1168) *Musannef fi tabakâti's-Şâfi'iyye*, İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, İbn Bâtîş el-Mevsilî (öl. 655/1257) *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, Nevevî (öl. 676/1277) *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, Sübkî (öl. 771/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, İsnevî (öl. 772/1370) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, İbn Kesîr (öl. 774/1373) *Tabakâtü fukahâi's-Şâfi'iyye* ve İbn Kâdî Şühbe (öl. 851/1448) *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* isimli çalışmalarıyla bu türde önemli katkılar sağlamıştır.<sup>16</sup> Ayrıca Eş'arî geleneğe ait bir tabakat eserinin günümüze ulaşmadığı bilinir. Ancak İbn Fûrek'e (öl. 406/1015) *Tabakâtü'l-mütekellimîn* isimle bir eser atfedilir.<sup>17</sup> Bunun yanında bir de Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) babası Ziyaüddin Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî (öl. 559/1165) *Gâyetü'l-merâm* isimli iki ciltlik eserinin sonunda Eş'arî ve ona tabi olanların faziletlerinden bahsetmiştir.<sup>18</sup> Eş'arî gelenek açısından elimizde bir tabakat eserinin olmaması nedeniyle bu konudaki açık, Şâfiî tabakalarıyla kapatılır. Her ne kadar tabakat türü eserler arasında zikredilmese de o hüviyete sahip İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) *Tebyînu kezibi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli çalışmasını da zikretmek gerekir. Müellifin bu çalışmasında İbn Fûrek'in *Tabakâtü'l-mütekellimîn* isimli çalışmasından yararlandığı bilinir.

Bunların yanında Zâhirîlik mezhebinin ilk tabakat kitabı, İbnü'l-Ahdar (öl. 429/1038) tarafından *Ahbâru ehli'z-zâhir* isimle hazırlanmıştır.<sup>19</sup> İmâmiyye Şâsinde Ebû Cafer el-Berkî'nin (öl. 274/887) *Kitâbü'r-ricâl*'i ile Keşşî'nin (öl. III-IV./IX-X.) aynı isimli eseri, Necâşî'nin (öl. 450/1058) *Ricâlü'n-Necâşî* ve Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Ma'rifetü ahbâri'r-ricâl* isimli çalışmaları tabakat türünde önemli eserlerdendir. Zeydiyye mezhebi söz konusu olduğunda İbrahim b. el-Kasım b. el-İmâm el-Müeyyed Billah'ın (öl. 1152/1739) *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ* isimli çalışmasını anmak gerekir. Hâricîler ile ilgili Müberred'in (öl. 286/900) *el-Kâmil*, Ebû Zekeriyya el-Vercelânî'nin (öl. 500/1106 civarı) *Kitâbü's-sîre ve ahbâru'l-eimme* ve Ebü'l-Abbas ed-Dercînî'nin (öl. 670/1271-72?) *Tabakâtü'l-meşâ'ih bi'l-Mağrib* isimli çalışmaları zikre değerlidir. Son olarak Mu'tezilî kelimcilerin hayatları hakkındaki eserler arasında Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* ve İbnü'l-Murtazâ'nın (öl. 840/1437) *Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli çalışmaları önemli bir yer tutar.<sup>20</sup>

## 2. HANBELİ GELENEKTE TABAKAT YAZIMI

Hanbelîlik içerisinde tabakat alanında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Tabakat eserlerinden önce benzer sebeplerle Ahmed b. Hanbel'in hayatı, sözleri ve fikirleri hakkında birçok kitap yazılmıştır. Bu minvalde Taberânî (öl. 360/971), İbn Şâhin (öl. 385/996)<sup>21</sup> ve Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâkıbü Ahmed b. Hanbel* isimli eserleri, bunun yanı sıra Salih b. Ahmed (öl. 266/880) ve Hanbel b. İshak'ın (öl. 273/886) Mihne'ye dair *Mihnetü Ahmed b. Hanbel* ve *Zikru mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı çalışmaları, Hallâl, İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ve Ahmed b. Cafer b. el-Münâdî (öl. 336/947) gibi isimlerin Ahmed b. Hanbel'in fazileti ve ahlakına dair *Ahlâku Ahmed b. Hanbel* ve *Fezâilü'l-Ahmed* isimli kitapları dikkat çekmektedir.

<sup>16</sup> İsmail Narin, "Şâfiî Tabakât Yazıcılığı (Hicrî V-VII. Asırlar)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2020), 115-136.

<sup>17</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/495-498.

<sup>18</sup> Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. el-Hafız Abdülalim Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 1/324.

<sup>19</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 168.

<sup>20</sup> Muhammed Yuşa Yaşar, "Mu'tezile Tabakaları Bağlamında Mu'tezile'nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 37-52.

<sup>21</sup> Merve Şişman, "İbn Şâhin'in Tabakât Türü Eserleri Özelinde Bir İnceleme", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2020), 63-84.

Hallâl'in eseri gün yüzüne çıkarılıncaya kadar İbn Ebî Ya'lâ'nın (öl. 526/1131) *Tabakâtü'l-Hanâbile*<sup>22</sup> isimli eseri, tabakat türü eserler arasında günümüze ulaşmış ilk çalışma olarak gösterilmiştir. Ondan sonra Muhammed b. Abdülbâkî el-Mevsilî'nin (öl. 571/1175) *Tabakâtü'l-fukahâ min ashâbi Ahmed*, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Tabakâtü'l-ashâb*, Abdülaziz b. Muhammed el-Bezzâr'ın (öl. 611/1214) *el-Maksadü'l-erşed fi zikri men ravâ 'ani'l-imâm Ahmed*, Muhammed b. Abdülkavî el-Merdâvî'nin (öl. 699/1300) *Tabakâtü'l-ashâb*, İbn Receb'in (öl. 795/1393) *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*,<sup>23</sup> Abdürrezzâk el-Halebî'nin (öl. 819/1416) *Muhtasaru tabakâti'l-Hanâbile*, Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî'nin (öl. 844/1440) *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Kinânî'nin (öl. 876/1471) *Tabakâtü'l-Hanâbileti'l-kübrâ*, *Tabakâtü'l-Hanâbileti'l-vustâ* ve *Tabakâtü'l-Hanâbileti's-suğrâ*, İzzeddin el-Askânî'nin (öl. 876/1471) *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Yusuf b. Abdülhâdî'nin (öl. 909/1503) *el-'Atâü'l-Mu'accel fi tabakâti ashâbi'l-imâmi'l-mübeccel*, İbn Müflih'in (öl. 884/1479) *el-Maksadü'l-erşed fi zikri ashâbi Ahmed*, Uleymî'nin (öl. 928/1522) *el-Menhecü'l-Ahmed fi terâcimi ashâbi'l-imâm Ahmed*, Muhammed Cemil eş-Şettî'nin (öl. 1379/1959) *Muhtasaru tabakâti'l-Hanâbile* ve Süleyman b. Hamdân'ın (öl. 1397/1976) *Tabakâtü'l-Hanâbile* adını taşıyan çalışmalarını zikretmek gerekir. Hanbelî tabakat eserleri arasında değinilmesi gereken çalışmaların başında yakın zamanda tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılan Hallâl'in *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* adını taşıyan eseri gelmektedir.

### 3. TABAKÂTÜ ASHÂBİ'L-İMÂM AHMED B. HANBEL

Hallâl'in *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* isimli çalışmasının Hanbelî tabakatlari listesinin en başına yazılacak olması kayda değer bir durumdur. Hallâl'in eserleri arasında yer alan ve sonraki biyografi yazarlarının ilk dönem Hanbelî âlimleri hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan *Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*'in ilim dünyasına kazandırılması önemli bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.<sup>24</sup> Nitekim Hallâl'in çalışmasının ilk tabakat eseri olması nedeniyle gelişmiş şekilde teşekkül etmiş ilk fıkıh mezhebinin Hanbelîlik olduğu belirtilir.<sup>25</sup> Ayrıca Hallâl'in bu çalışmayla İbn Ebî Ya'lâ ve İbnü'l-Cevzî gibi daha sonra gelen Hanbelî müelliflerine önderlik ettiği ifade edilir.<sup>26</sup>

*Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*'in müellifi Hallâl, 234/848 veya bir yıl sonra Bağdat'ta doğmuş, Kevsec (öl. 251/865), Salih b. Ahmed, Hanbel b. İshak, Merrûzî (öl. 275/888), Ebû Dâvud (öl. 275/889), Kirmânî (öl. 280/894), Harbî (öl. 285/899) ve Abdullah b. Ahmed (öl. 290/903) gibi isimlerden ders almıştır. Hanbelî mezhebinin günümüze ulaşmasını sağlayan Hallâl'in talebeleri arasında Gulâmü'l-Hallâl (öl. 363/974), Muhammed b. Muzaffer b. Musa (öl. 379/990) ve Hasan b. Yusuf b. Ali es-Sayrâfî'nin (öl. 352/963) isimleri dikkat çeker. Hallâl, 311/923 senesinde Bağdat'ta vefat etmiş ve hocası Merrûzî'nin yanına defnedilmiştir. Ebû Bekr el-Hallâl'in, ilk Hanbelî fıkıh külliyyatı özelliğini taşıyan ve yirmi cilt olduğu düşünülen *el-Câmi' li 'ulûmi'l-imâm Ahmed* isimli çalışmasının sınırlı bir bölümü günümüze ulaşmıştır. *et-Tereccül*, *Ehlü'l-milel ve'r-ridde ve'z-Zenâdika ve Târikü's-salât ve'l-ferâiz*, *el-Vukûf*, *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker*, *el-Has 'ale't-ticâre ve Ahkâmü'n-nisâ Câmî*'nin günümüze ulaşan bölümleridir. Hallâl'in mezhepler tarihi açısından büyük önem taşıyan *Kitâbü's-Sünne* adlı eserinin, *Câmî*'nin bir bölümü olduğuna yönelik bir görüş bulunur. Aynı zamanda *Sünne*, *el-Müsned min mesâili Ebî Abdillah Ahmed b. Muhammed*

<sup>22</sup> İbn Ebî Ya'lâ'nın eserine Zerîrânî (öl. 741/1341), Muhammed b. Abdülkâdir el-Ca'ferî (öl. 798/1396) ve İbn 'Urve ed-Dimeşkî (öl. 837/1434) tarafından zeyl ve muhtasar çalışmaları yapılmıştır.

<sup>23</sup> İbn Receb'in eserine İbn 'Urve ed-Dimeşkî, Tüsterî ve İbn Bedrân (öl. 1346/1927) tarafından muhtasar ve zeyl çalışmaları yapılmıştır.

<sup>24</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl, *el-Cüzü's-sânî min tabakâti ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Mustafa b. Muhammed Salâhuddin b. Mensî el-Kabbânî Ebî Cenne el-Hanbelî (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye 1440/2019).

<sup>25</sup> George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 10, 11.

<sup>26</sup> Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/525-547.

b. Hanbel şeklinde isimlendirilir. Eserin içerisinde Hâricîlik, Mürcie, Şîa, Cehmiyye, Kaderiyye gibi itikadî fırkaların görüşleri sert bir şekilde reddedilmiştir.<sup>27</sup> Kaynaklarda Hallâl'in *el-Îlm, el-Îlel, Tefsîru'l-garîb, el-Edeb, Ahlâku Ahmed b. Hanbel* adlı eserlerinin bulunduğu da zikredilir.<sup>28</sup>

*Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*'in müstensihisi Ebü'l-Kasım Ubeydullah b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed el-Ferrâ ise 443/1051 senesinde doğmuş 469/1076 yılında erken yaşta vefat etmiştir. Ebü'l-Kasım'ın yazmış olduğu eserlere dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) evlatları arasında yer alan müstensihinin kardeşleri, *Tabakâtü'l-Hanâbile* müellifi Ebü'l-Hüseyin Muhammed (öl. 526/1131) ve Ebü Hâzim Muhammed'dir (öl. 527/1133). Müstensihinin İbn Ebî Ya'lâ'nın kardeşi olması nedeniyle Hallâl'in eserinde yer verdiği bütün isimlerin *Tabakâtü'l-Hanâbile*'de bulunduğu görülür. Dolayısıyla bu eserin İbn Ebî Ya'lâ'nın kaynakları arasında olduğu söylenebilir.

Hallâl'in *Tabakât*'ının ikinci bölümü günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır. Ancak diğer cüzleriyle ilgili çok fazla malumat bulunmamaktadır. Birinci cüzün Ahmed ismine tahsis edildiği ve içerisindeki bir ifadeden hareketle dördüncü cüzünün bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Günümüze ulaşan ikinci cüzde Hallâl kırk dokuz isim hakkında bilgi paylaşmıştır. Eserin önemli özellikleri arasında fakihlerin hayatı ve Ahmed b. Hanbel'in râvileri hakkında bilgi veren ilk eser olması yer almaktadır. Ayrıca Hallâl'in İbn Ebî Ya'lâ'nın naklettiklerine kıyasla daha fazla bilgi verdiği yerlerin bulunması ve cerh-tadil ilmi açısından önemli hususlara değinmesi dikkat çekmektedir. Hallâl'in *Tabakât*'ından Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) gibi isimlerin yararlanmış olması da eserin önemini gösteren hususlardandır. Muhakkik, Hallâl'in *Tabakât*'ının eksik kısımlarını ağırlıklı olarak *Târîhu Bağdâd* ve *Tabakâtü'l-Hanâbile*'de yer alan Hallâl'a ait ifadelerden hareketle tamamlamaya çalışmıştır. *el-Müstedrek mine't-tabakât* ismini verdiği bu bölümde muhakkik, yetmiş dokuz isim hakkında Hallâl'in ifadelerine yer vermiştir. Muhakkik, bu kısımda Hallâl'in tarzına uygun hareket ettiğini ve bu çalışmayla Hallâl'in eserinin henüz bulunamamış kısımlarını ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Erken dönemde yazılmış birçok eser gibi Hallâl'in *Tabakât*'ıyla ilgili de farklı görüşler söz konusudur. Buna göre bu cüzün Hallâl'in kitabının bir bölümü olduğu görüşünün yanı sıra, Hallâl'in fikirlerinin nakledildiği başka bir kitabın bölümü olabileceği iddia edilmektedir. Bu nedenle eser içerisindeki ihtisar ve ziyadelerin, eserin Hallâl'a aidiyeti açısından dikkate alınması gerekir. Ancak eserde yapılan ihtisarlara ciddi bir boyutta olmadığı ve çok az kişi için uygulandığı görülür. Esere yapılan ziyadelerin de eserin asıl

<sup>27</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Atıyye Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1410/1989). Ayrıca bk. Mehmet Hilmi Güler, *Ebü Bekir el-Hallâl'in Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>28</sup> Hallâl'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şükrü Özen, "Hallâl, Ebü Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/382-383; Ziyaeddin Ahmed, "Ebü Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi", çev. Ramazan Özmen, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 305-314; Abdurrahman Ali b. Süleyman et-Tarîkî, "Eserü'l-Hallâl fi fikhî'l-Hanbelî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 43/2 (1429/2008), 67-120; Christopher Melchert, "Khallal, Abu Bakr Ahmad Ibn Muhammad Ibn Harun al-", *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz (New York: Oxford University Press, 2009), 3/467; Hişâm Yüsri el-Arabî, *Ebü Bekir el-Hallâl ve eseruhü fi'l-fikhî'l-Hanbelî: mea dirâse ihtiyârâtihi'l-fikhîyye ve mukâranetihâ bi'l-mezâhibi's-semâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 1/24-136; Eşref Davâbe, "Ebü Bekir Hallâl", çev. Necdet Arslan, *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi 1*, ed. Mehmet Bulut, (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2021), 243-267.

<sup>29</sup> Eserin elimize ulaşan kısmı, Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye'de yer almaktadır. 106 numaralı mecmu içerisinde 3842/5 rakamlı eserin yirmi sayfadan oluştuğu ifade edilmektedir. İstinsah tarihi zikredilmemekle birlikte yazım türü ve müstensihinin yaşadığı zaman dilimi dikkate alındığında eserin hicri V. asırda istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>30</sup> Mustafa b. Muhammed Salâhuddin b. Mensî el-Kabbânî Ebî Cenne el-Hanbelî, *el-Müstedrek mine't-tabakât* (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1440/2019), 137-219.

metninde değil, müstensih tarafından sayfanın kenarında yapılmış olması dikkat çekmektedir. Bu minvalde vefat tarihleri dikkate alındığında Hallâl'in zikretmesinin mümkün olmadığı İbrahim b. Âzer, Ahmed b. Hanbel'in râvi tabakasından ikinci tabaka içerisinde yer alan Ebû İshak eş-Şeyrâcî ve üçüncü tabakada Ebû İshak eş-Şâkilâ müstensih tarafından esere dahil edilmiştir. Son olarak Hatîb Bağdâdî'nin İbrahim b. Haris el-Abbâdî hakkındaki bazı ifadeleri esere eklenmiştir. Müstensihin tertip konusunda da değişiklikler yaptığı görülmekle birlikte bu durumun ilim dünyasında alışıldık olması sebebiyle eserin Hallâl'a aidiyeti konusunda bir şüphe meydana getirmediği belirtilir. Netice itibarıyla esere bazı müdahalelerin olduğu görülmekle birlikte bunların, eseri Hallâl'dan başka birine atfetmeyi gerektirecek boyuta ulaşmadığı anlaşılır.

Müellifin eserinde takip ettiği yöntemle ilgili bazı hususlara yer verilebilir. Hallâl eserinde değindiği isimler hakkında genellikle ilk olarak övücü ifadeler kullanır. Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine dair ellerinde bulunan mesâillere vurgu yapar. Burada Hallâl'in rivayetleri doğrudan o isimden dinleyip dinlemediğine dair bilgilere yer verdiği görülür. Bahsettiği ismin Ahmed b. Hanbel nezdindeki yerinden söz eder ve eğer varsa Ahmed b. Hanbel hakkındaki ifadelerine yer verir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in zikredilen şahısla ilgili kanaatlerine yer verildiği pasajlar da bulunur. Bunlara ek olarak Hallâl'in paylaştığı verilerden hareketle kendisinin ve Ahmed b. Hanbel'in hayatıyla ilgili önemli malumata ulaşılır. Ayrıca Hanbelî mezhebinin zühd ve emri bi'l-maruf düşüncesiyle ilişkisi bağlamında önemli bilgilere erişilir. "Meseletü'l-lafz" gibi dönemin tartışma konuları hakkında da az sayıda bilgiye rastlanır.

Hallâl'in eserinin gün yüzüne çıkarılan ikinci cüzünde bilgi verilen 49 ismin 25'i elif/â harfi altında, 3'ü be/ب, 5'i cim/ج, 15'i ha/ح ve 1'i hı/ح harfi altında yer alır. Eserin ilk cüzünün Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ahmed ismine ayrıldığı, geri kalan cüzlerin ise alfabenin kalan harfleriyle ismi başlayan şahıslara ayrıldığı tahmin edilmektedir. Hallâl'in eserinin günümüze ulaşan kısmında bilgi verdiği isimler şu şekildedir:

1. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (198/814-285/898)<sup>31</sup>
2. İbrâhîm b. Ebân el-Mevsilî (?-?)
3. İbrâhîm b. Cüneyd el-Huttelî (?-270/884)
4. Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Hâris el-Abbâdî (?-?)
5. İbrâhîm b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî(?-265/879)<sup>32</sup>
6. İbrâhîm b. Abdullah b. Mihrân (?-?)<sup>33</sup>
7. İbrâhîm b. Muhammed b. el-Hâris el-Isbehânî (?-?)
8. Ebû İshâk İbrâhîm b. Hânî en-Neysâbûrî (?-265/879)
9. İbrâhîm b. Hâşim el-Begavî (?-297/910)
10. İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzcânî (?-256/870)
11. İsmâîl b. İshâk es-Sekafî (?-293/906)
12. İsmâîl b. Saîd eş-Şâlecî (?-230/845)
13. Ebû Nasr İsmâîl b. Abdullah b. Meymûn el-İclî (186/802-270/884)
14. İsmâîl b. Ömer es-Siczî (?-?)
15. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Hânî en-Neysâbûrî (218/833-275/889)
16. İshâk b. İbrâhîm el-Lü'lü' (?-259/873)
17. Ebû'l-Kâsım İshâk b. İbrâhîm el-Huttelî es-Sebennî (?-283/896)
18. İshâk b. İbrâhîm el-Fârisî (?-267/881)
19. İshâk b. Bühlûl (164/781-252/866)

<sup>31</sup> Bu kısımda müstensih tarafından İbrahim b. Âzer ve Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk eş-Şeyrâcî hakkında bilgi verilmektedir. Ancak bu bilgiler Hallâl'a ait olmayıp İbnü'l-Ferrâ tarafından esere eklenmiştir.

<sup>32</sup> Aynı şekilde bu bölümde Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Hüseyn el-Bennâ el-Hanbelî hakkında bilgi verilmektedir. Bu kısım da Hallâl'a ait olmayıp müstensih tarafından eserin hamisine eklenmiştir.

<sup>33</sup> Burada İbn Şâkilâ olarak tanınan Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Ömer b. Hamdân hakkında malumat verilmektedir. Bu bilgiler de Hallâl tarafından değil, müstensih tarafından esere dahil edilmiştir.

20. İshâk b. el-Cerrâh el-Ezennî (?-?)
21. Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Hasen el-Harbî (190/806'dan sonra-284/897)
22. Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Kevsec (?-251/865)
23. Eyyûb b. İshâk b. Sâfirî (?-259/873)
24. İdris b. Abdilkerim el-Haddâd el-Mukrî (199/815-292/905)
25. Bekr b. Muhammed b. el-Hakem (?-?)
26. Bişr b. Mûsâ (199/815-288/901)
27. Bedr b. Ebî Bedr el-Megâzilî (188/804-?)
28. Ca'fer b. Ahmed b. Ebî Tîmâr el-Fakîh (?-?)
29. Ca'fer b. Muhammed b. Hüzeyl İbni Binti Ebî Üsâme (?-266/880)
30. Ca'fer b. Muhammed b. Şâkir es-Sâîğ (190/806'dan önce-279/893)
31. Ca'fer b. Muhammed el-Verrâk (?-?)
32. Ca'fer b. Muhammed en-Nesâî (?-282/895)
33. el-Hasan b. Sevâb el-Muharramî (?-268/882)
34. el-Hasan b. Abdilazîz el-Cerevî (?-257/871)
35. el-Hasan b. Ali el-Hasan el-İskâfî (?-?)
36. el-Hasan b. Ali el-Üşnânî (?-278/892)
37. el-Hasan b. Ali b. Bahr b. Berî el-Kattân (?-280/894)
38. el-Hasan b. Muhammed el-Enmâtî (?-?)
39. el-Hasan b. el-Bezzâr (?-249/863)
40. el-Hüseyin b. İshâk et-Tüsterî (?-293/906)
41. el-Hüseyin b. Beşşâr (?-286/899)
42. el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Hâris es-Sicistânî (197/813-276/890)
43. el-Hüseyin b. Mihrân (?-?)
44. Hubeys b. Sindî (?-?)
45. Ebû Abdullah Harb b. İsmail b. Halef el-Hanzalî el-Kirmânî (?-280/894)
46. Hanbel b. İshâk (200/816'dan önce-273/887)
47. Hamdân b. Ali el-Verrâk (?-272/886)
48. Ebû İbrâhîm ez-Zührî (198/814-273/887)<sup>34</sup>
49. Hattâb b. Bişr (?-264/878)

### 3.1. Tarihi Bilgiler

Hallâl'in eseri sayesinde bilgi sahibi olunan meselelerin başında Ahmed b. Hanbel'in şahsiyeti ve Mihne döneminde yaşadığı bazı olaylar, Hallâl'in yapmış olduğu seyahatler, yazılan bazı eserler ve dönemin tartışma konuları gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in şahsiyela alakalı bilgi edindiğimiz soylu, ilim ve kudret açısından önder bir şahıs olarak takdim edilen İbrahim b. İshak el-Harbî "Gözlerim Ahmed b. Hanbel'den daha muttaki kimseyi görmedi." ifadesini kullanmış, kendisine "Bişr'i<sup>35</sup> gördün mü?" şeklinde sorulduğunda "Gördüm, fakat gözlerimin gördüğü en muttaki kişi Ahmed b. Hanbel'dir." demiştir.<sup>36</sup> Mihne uygulamaları sırasında yaşamış olduğu sıkıntılar sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in Vâsik (227-232/842-847) döneminde üç gün süreyle kendisinin sika olduğunu vurguladığı Ebû İshak İbrahim b. Hânî'nin evinde kaldığı ve daha sonra evine döndüğü belirtilir.<sup>37</sup> Yüce bir isim olarak takdim edilen İbrahim b. Yakub el-Cûzcânî, Şam'da ikamet etmesi nedeniyle Ahmed b. Hanbel ile yazışarak haberleşmiştir. Bu yazışmalarda Ahmed b. Hanbel'in ona çok saygılı davrandığı, ailesinin durumunu sorduğu görülür.<sup>38</sup> İbrahim b. Haris Ebû İshak el-Abbâdî hakkında

<sup>34</sup> İsmi Ahmed b. Sa'd b. İbrahim'dir. Tertip açısından uygun olmamakla birlikte eserin bu bölümünde verilmesinin sebebi kendisiyle birlikte bir isimden daha bahsedilmesidir. Hallâl'in aynı anda Hamdân b. Ali hakkında bilgi vermesi bu şekilde bir tercihin yapılmasını beraberinde getirmiştir.

<sup>35</sup> Bişr b. el-Haris b. Abdurrahman b. Ata el-Merrûzî (öl. 227/841).

<sup>36</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 54-55.

<sup>37</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 66-67.

<sup>38</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 69.



Ahmed b. Hanbel, “Cezakellahu hayr ya Ebâ İshak!” ifadesini kullanmıştır.<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, İbrahim b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe hakkında “Kufelilerin en kıymetlisi odur.” demiştir.<sup>40</sup> Bunların yanı sıra Ahmed b. Hanbel’in ölmeden önce kendisinden hadis naklettiği için Kevsec’i kınadığı görülür. Kevsec “Ey Ebâ Abdullah bir kavme uğradım, buna ihtiyaçları vardı.” dediğinde Ahmed b. Hanbel özrünü kabul etmiştir.

Hallâl’in eseri aracılığıyla bilgi sahibi olduğumuz konulardan biri, o dönemde yazılan eserler ve genel olarak kitap konusuna yaklaşımıdır. Ebû Yakub bir gün Ahmed b. Hanbel’in yanına gitmiştir. O sırada Ahmed b. Hanbel’in huzurunda elinde bir kitap bulunan Müsennâ b. Câmî, Ebû Yakub’u görünce kitabı saklamıştır. Ahmed b. Hanbel bunun üzerine “Ebû Yakub kendisinden kitap sakladıklarımızdan değildir” demiştir.<sup>41</sup> Başka bir rivayette ise yaşça büyük ve isnat konusunda bilgili bir isim olarak takdim edilen İshak b. Bühlûl beş cüzden oluşan, “*Kitâbü’l-İhtilâf*” olarak isimlendirdiği bir eser kaleme almıştır. Ahmed b. Hanbel’in bu eserden haberdar olunca *Kitâbü’l-İhtilâf* yerine *Kitâbü’s-Sa’a* şeklinde isimlendirilmesini istediği görülür. Hallâl ayrıca bu eseri dinlediğini ve Tarsus’ta gördüğünü ifade eder.<sup>42</sup> Bu konuda farklı bir malumat da meşhur bir şeyh olarak meşhur olan Bısr b. Musa’nın Ahmed b. Hanbel’in Mekke’deki Humeydî’ye<sup>43</sup> yolladığı kitabı yazmış olmasıdır. Hallâl bu kitabı, Bısr b. Musa’nın nüshasından yazdığını ve çalışmanın çok güzel olduğunu söyler.<sup>44</sup>

Yazmış olduğu eserden hareketle Hallâl’in hayatı hakkında önemli bazı bilgilere de ulaşılır. Hallâl, Kevsec’in 251/865 senesinde vefat ettiğini, İshak b. Rahûveyh ve Muhammed b. Refî’nin yanına defnedildiğini, cenaze namazını Muhammed b. Tahir’in kıldırıldığını ve kendisinin de cenazeye katıldığını belirtir.<sup>45</sup> Yüce bir şeyh olarak takdim edilen el-Hasan b. Ali b. Bahr b. Berî el-Kattân ve babası Ali b. Bahr b. Berî’nin, bir kısmı Ahmed b. Hanbel’e yazarak sorduğu suallerden oluşan mesâilleri bulunur. Hallâl hem kendisinden hem de babasından bu mesâili Ehvâz’da dinlediğini ifade eder.<sup>46</sup> Hallâl ayrıca Hüseyin b. İshak et-Tüsterî’nin mesâilini dinlemek için kendi ifadesiyle 75 senesinde (Muhtemelen hicri 275 senesini kastetmektedir) Kirman’a gitmiştir.<sup>47</sup> Kirman ile ilgili bir başka bilgi de hadis, fıkıh ve marifet konularında Ebû Davud’a yakın olduğu ifade edilen el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Haris es-Sicistânî özelindedir. Hallâl, Kirman’da iken onun hayatı hakkında bilgi almak istemiş ancak yaşayıp yaşamadığına ilişkin kimseden cevap alamamıştır. Sicistan’ın yolunun meşakkatli olması nedeniyle bir daha oraya gidemeyen Hallâl, onun mesâilini Tarsus’ta Hamid b. Ahmed b. Davud es-Sicistânî’den dinlemiştir. Daha sonra Abdullah b. Ebî Davud, Hallâl’in Kirman’da olduğu vakitte Hüseyin b. Muhammed’in yaşıyor olduğunu, ancak daha sonra vefat ettiğini haber vermiştir.<sup>48</sup> Hanbel b. İshak’ın Ukberâ ve Vasıt gibi yerlere giderek mesâilleri oradaki insanlara naklettiği söylenir. Hallâl da Hanbel b. İshak ile Vasıt’ta karşılaşmıştır. Burada az sayıda rivayetini dinleyebilmiş geri kalan rivayetleri ise Ukberâ’daki ashabından dinlemiştir.<sup>49</sup> Bu bağlamda Hallâl’in, rivayetleri toplamak için çok sayıda seyahat gerçekleştirdiği, Tarsus, Ehvâz, Kirman, Vasıt ve Ukberâ gibi yerlere gittiği anlaşılır. Hallâl ayrıca Harb b. İsmail b. Halef el-Hanzalî el-Kirmânî’nin fakih bir isim olduğunu ve beldesinin sultanının onu kadı olarak görevlendirdiğini söyler. Hallâl son olarak Ebû İbrahim ez-Zührî ve Hamdân b. Ali ile ilişkiyi kestiğinden bahseder. Buna gerekçe olarak

<sup>39</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 60-62.

<sup>40</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 63.

<sup>41</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 78-79.

<sup>42</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 82.

<sup>43</sup> Ebû Bekr el-Humeydî Abdullah ez-Zübeyir b. İsa (öl. 219/834).

<sup>44</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 94.

<sup>45</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 85-87.

<sup>46</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 113-114.

<sup>47</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 118.

<sup>48</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 120.

<sup>49</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 129-130.

da Merrûzî'nin, bu iki ismin Tirmizî'yi<sup>50</sup> cerh etmesi sebebiyle onlarla arasına mesafe koymasını gösterir. Hallâl daha önce onlardan az sayıda hadis dinlemesine rağmen bu olaydan sonra onlardan rivayet almamaya başlamıştır. Onlarda bulunan mesâilleri daha sonra nüzûl<sup>51</sup> ile (başkalarından) dinlemiştir.<sup>52</sup>

Dönemin tartışma konuları hakkında bilgi sahibi olunan hususlar hakkında Ebû Ahmed Bekr b. Muhammed b. el-Hakem'in, oğluyla "meseletü'l-lafz" konusunda konuştuğu ifade edilir. Bu konuda konuşmaları nedeniyle Ahmed b. Hanbel'in ashabının Ebû Ahmed'i terk ettiği ve onu kerih gördüğü belirtilir. Hatta Ebû Ahmed'in bundan önce onlar katında takdim edilen bir isim olduğu söylenir.<sup>53</sup> Bu konuda oğluyla tartışmış olması, Ahmed b. Hanbel'in ashabı katında eski yerini kaybetmesine sebep olmuştur. Buradan hareketle Hanbelîler ile Küllâbîler arasındaki tartışmaların başında gelen Kur'an'ın lafzının mahlukiyeti konusunun bu dönemde gündemde olduğu anlaşılır.<sup>54</sup> Ayrıca Hallâl, çok hadis ezberleyen hafız Cafer b. Ahmed b. Ebî Tîmâr el-Fakîh'in âmâ olduğunu belirtir.<sup>55</sup> Müellif, Ebû Nasr İsmail b. Abdullah b. Meymûn el-İclî'nin hafızasının çok kuvvetli olduğunu, ashab-ı re'yin görüşlerini ezberlediğini ifade eder.<sup>56</sup> Son olarak Hallâl, en azından eserin bu cüzündeki ölüm tarihleri bilinen isimler dikkate alındığında en erken hicri 249, en geç 297 senesinde vefat etmiş isimlere yer vermiştir. Kendi vefat tarihinin hicri 311 olduğu gerçeğinden hareketle Hallâl'in eseri hayatının sonlarına doğru en erken vefatından 14 yıl önce yazdığı varsayımına ulaşılabilir.

### 3.2. Hanbelî Mesâil Geleneği

Hallâl'in *Tabakât*'ı aracılığıyla en fazla bilgi edinilen konuların başında mesâil geleneği gelmektedir. Mesele kelimesinin çoğulu olan, sorulan şey anlamına gelen ve herhangi bir ilim dalının temel unsurları arasında yer alan konuları kapsayan mesâil, özellikle fıkıh ve kelama dair eserlerde sıkça kullanılan bir kavramdır.<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel'in talebelerinin, hocalarına yönelttikleri sorulara aldıkları cevapları bir araya getirdikleri eserlere bu isim verilir. Ahmed b. Hanbel'in talebelerinden yüz otuz birinin ondan mesâil rivayet ettiği ve bu eserlerin çoğunun günümüze ulaşmamış veya henüz gün yüzüne çıkarılmamış olduğu ifade edilir.<sup>58</sup>

Hallâl eserinde zikrettiği isimlerin mesâilleri hakkında önemli bilgiler verir. Müellif, mesâillerin boyutu hakkında küçük, büyük gibi ifadeler kullanır ve kaç cüzden müteşekkil olduğunu ifade eder. İsmail b. Abdullah b. Meymûn Ebü'n-Nasr el-İclî'nin, Ahmed b. Hanbel'in

<sup>50</sup> Burada geçen "kellemâ" ifadesini Tirmizî ile konuşmaları şeklinde anlamakta mümkün olmakla birlikte öncesi ve sonrası ile birlikte düşünüldüğünde yukarıda verilen anlamın daha doğru olduğu sonucuna varılabilir. Muhakkik, bu ismin Ahmed b. Hasan b. Cüneydeb et-Tirmizî olabileceğini varsaymaktadır. Ahmed b. Hasan b. Cüneydeb et-Tirmizî hakkında Ahmed b. Hanbel'in talebeleri ve arkadaşları arasında yer aldığı, 240/855'li yıllarda veya 260/874 senesinde vefat ettiği bilgisine ulaşılır. Ayrıca *Câmi'* sahibi meşhur Ebû İsa et-Tirmizî'nin varlığından hareketle "et-Tirmiziyyu'l-kebir" şeklinde isimlendirildiği görülür. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 12/156-157; Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Kahire: Daru'l-Fikr, ts.), 1/87-88, 3/18; a.mlf., *Mukaddimetü Tuhfetü'l-ahvezî*, (Kahire: Daru'l-Fikr, ts.), 1/345-346. Tirmizî hakkında olumsuz bir bilgi olmaması metinde tercih edilen anlamın doğru olma ihtimalini arttırmaktadır.

<sup>51</sup> Nüzûl kavramı ile hadisin râvi sayısının fazlalığı dolayısıyla ilk kaynağına uzak olduğunu ifade etmek üzere kullanılan "nüzûlü'l-îsnad"ın kastedildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı anlama gelen *bu'dü'l-îsnad* ve *ba'idü'l-îsnad* terimleri de bulunmaktadır. bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 188.

<sup>52</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 132.

<sup>53</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 92-93.

<sup>54</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, "Hanbelîlik ile Küllâbîlik Arasındaki İlişki", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Araık 2020), 503-537.

<sup>55</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 100.

<sup>56</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 74-75.

<sup>57</sup> Adnan Bülent Baloğlu, "Mesâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/264-265.

<sup>58</sup> Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 108-138.

görüşlerini kaydettiği büyük bir mesâile sahip olduğu belirtilir. Aynı şekilde Hasan b. Ali b. el-Hasan el-İskâfî ve etrafındaki isimlerden saygı gören Tüsterî'nin büyük ve önemli bir mesâili bulunmaktadır. Hallâl saymadığını söyleyerek Harb b. İsmail b. Halef el-Hanzâlî el-Kirmânî'nin mesâilinin kendi ifadesiyle Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Rahûveyh'den dinlediği yaklaşık dört bin rivayeti ihtiva ettiğini söyler. Bunların aksine İbrahim b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe'nin, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini paylaştığı önemli küçük bir mesâili bulunduğunu belirtir. Ayrıca eserdeki bilgilerden hareketle İbrahim b. Haris'in dört cüzden oluşan iyi ve doyurucu bir mesâili olduğu anlaşılır. İbrahim b. Hânî Ebû İshak en-Nisâbûrî ile Hubeys b. Sindî'nin iki cüzden ve İbn Hânî'nin Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine ilişkin altı cüzden oluşan mesâili olduğu ifade edilir.

Hallâl, içerisindeki bilgilerden hareketle mesâillerin bilindik ya da garip rivayetleri barındırdığına değinir. Aynı şekilde müellif tarafından mesâillerde yer alan rivayetlerin başka isimlerdeki rivayetlerle karşılaştırılmasına yer verilir. Bunlara ek olarak Hallâl'in hayatından bahsettiği zatın hangi konularda mesâillere sahip olduğu hakkında bilgi verdiği de görülür. İsmail b. Ömer es-Siczi'nin mesâillerinin onun dışında kimse tarafından nakledilmediği, bu anlamda Ahmed b. Hanbel'in ashâbı için bilinmeyen/garip bilgiler ihtiva ettiği belirtilir. İbrahim b. Haris Ebû İshak el-Abbâdî'nin eserindeki bilgiler büyük oranda Ebû Bekr el-Esrem'in mesâilleri ile uyuşur. Harbî, "Esrem'in<sup>59</sup> kitabına baktım. Altı mesele hariç kitabındaki bütün meseleler Ahmed b. Hanbel'den ezberlediklerimdi." ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Hallâl, Hanbel b. İshak'ın mesâili incelendiğinde Ebû Bekr el-Esrem'inkine çok benzediği sonucuna varılacağını söyler. İbrahim b. Haris'in sünnet ve Mihne'nin isnadı konusunda bir mesâili bulunur. Eyyüb b. İshak b. Sâfirî'nin talak konusunda önemli bilgilere sahip ve tam bir mesâili olduğu ifade edilir. Cafer b. Muhammed b. Şâkir es-Sâiğ'in başka biri tarafından rivayet edilmeyen mesâili, ilelu'l-hadis ve hükümlerle ilgilidir. Hallâl'in el-Hasan b. Bezzâr'dan aldığı rivayetler ise özellikle siyer konusunda daha önce duyulmamış bilgiler ihtiva eder. Diğerlerinden farklı olarak Cafer b. Muhammed en-Nesâî'nin tasnif ettiği bir mesâili olduğu anlaşılır.

İbrahim b. Cüneyd el-Huttelî, İbrahim b. Abdullah b. Mihrân, İsmail b. Said eş-Şâleci ve İsmail b. Ömer es-Siczi'nin mesâilleri hakkında bilgi veren Hallâl, İbrahim b. Ebân el-Mevsilî'nin yanında çok sayıda rivayet gördüğünü söyler.<sup>60</sup> İbrahim b. Ebân'ın mesâillerinin büyük oranda Ahmed b. Hanbel'inkilere yakın olduğunu fakat bazıları hakkında şüphe duyduğunu bu nedenle ondan kolay ve sade mesâilleri yazdığını ifade eder.<sup>61</sup> Bu ve benzeri ifadelerden hareketle Hallâl'in rivayetler konusunda titiz davrandığı ifade edilmelidir.

### 3.3. Hanbelî Zühd Geleneği

Hanbelî düşünce ile tasavvuf arasındaki ilişki bağlamında bazı tartışmaların olduğu bilinmektedir.<sup>62</sup> Bu mesele tartışılırken Hanbelîler arasında var olan zühde dair eğilim üzerinden Hanbelîlik ile tasavvufun bağlantısından söz edildiği görülür. Burada dikkat edilmesi gereken husus, zühd geleneğinin sadece tasavvuf düşüncesinin ayırt edici özelliği olmadığı gerçeğidir. Hallâl'in *Tabakât*'ından hareketle Hanbelî isimler arasındaki zühd telakkisine dair kayda değer bilgilere ulaşılır. Vera, vakar, takva gibi kavramların yanı sıra

<sup>59</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hânî Ebû Bekr el-Esrem (öl. 260/873).

<sup>60</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 58-59, 64, 73, 76.

<sup>61</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 56-57.

<sup>62</sup> Hanbelîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkiye yönelik olarak daha önce bazı çalışmalar gerçekleştirilmiştir. George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Actas IV Congresso de estudos drabes e islamicos* (Leiden: Brill, 1971), 71-84; a.mlf., "Ibn Taimîya: A Sûfi of the Qâdirîya Order", *American Journal of Arabic Studies* 5 (1973), 118-129; a.mlf., "Hanbalite Islam", *Studies on Islam* ed. Merlin L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 216-273; Christopher Melchert, "The Hanabila and The Early Sufis", *Arabica* 44/2 (1997), 234-253; Nimrod Hurvitz, "Biographies and Mild Ascetism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica* 85 (1997), 41-65; a.mlf., *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (London: Routledge Curzon, 2002); Hacı Bayram Başer, "Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 207-236.

özellikle bazı isimler özelinde fakirlik konusunun ön plana çıkarıldığı görülür. Bu konu çerçevesinde en dikkat çekici bilgi, Ahmed b. Hanbel'in Ebu İshak en-Nîsâbü'rî'yi abdal olarak nitelendirmesidir. Ahmed b. Hanbel, "Şayet bu beldede abdallardan bir adam olsaydı, bu Ebû İshak en-Nîsâbü'rî olurdu." demiştir.<sup>63</sup> Fuad Köprülü IV/X. yüzyılda, Sâlimiyye ve Hanbeliyye fırkaları arasında bu telakkinin klasik bir mahiyet almış olduğunu ileri sürmüştür.<sup>64</sup> Özellikle abdal kavramının ilk dönemlerde zahidler için kullanıldığı gibi muhaddis ve fakihler için de istimal edildiğini unutmamak gerekir. Bu anlamda kavramın tasavvufî bir içerikten ziyade zühd telakkisi çerçevesinde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim Hallâl aynı zamanda kendi döneminde, çalışmaya karşı gelişen tasavvufî tavrı eleştirme gayesiyle *el-Has 'ale't-ticâra ve's-sinâ'a ve'l-'amel ve'l-inkâr 'alâ men yedde'î't-tevekkül fî terki'l-'amel ve'l-hucce 'aleyhim fî zâlike* isimli bir eser hazırlamıştır. Hanbelî zühd geleneği çerçevesinde ayrıca İshak b. İbrahim b. Hânî en-Nîsâbü'rî, Ahmed b. Hanbel'e hizmet eden vera sahibi bir kişi olarak sunulur. Babası İbrahim b. Hânî en-Nîsâbü'rî de vera sahibi ve fakirliğe karşı sabırlı bir isim olarak takdim edilir. Aynı minvalde Hanbel b. İshak ve başka isimlerin gösterişsiz/fakir bir hayat yaşadığı belirtilir.

Bu konuda önemli bilgilerden bir diğeri, Ahmed b. Hanbel'in muhtemelen bir risale ya da varağı çıkararak bu, "Bedr b. Ebî Bedr el-Megâzilî'nin zühd hadislerindedir." demesidir. Ayrıca el-Megâzilî'nin kendisinin, evinin ve yaşantısının salahının ve fakirliğe nasıl sabrettiğinin göstergesi olduğu belirtilir. Başka bir rivayette ise bir toplulukta Bedr'i tanıyıp tanımadıkları sorulur. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel'in Bedr'e hayranlık duyduğu ve hakkında "Bedr gibi kim vardır! O, diline sahip olan birisidir." dediği nakledilir.<sup>65</sup> Zühd tavrının bir yansıması olarak Hanbelî düşüncenin önemseydiği hususlardan biri de iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma meselesidir. Cafer b. Muhammed en-Nesâî Ebû Muhammed eş-Şa'rânî'nin Horasan ehli gibi celal sahibi, sika, vera sahibi ve emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkeri uygulayan bir isim olarak takdim edildiği görülür. Hallâl bu zatın emri bi'l-maruf faaliyetleri sırasında Mekke'de öldürüldüğünün bildirildiğini söyler.<sup>66</sup> Son olarak bu konu özelinde Hattab b. Bişr insanlara kıssa anlatan salih bir isim olarak takdim edilir.<sup>67</sup> Bu bilgilerden hareketle ilk dönemden itibaren Hanbelî gelenek içerisinde zühde dayalı bir hayat yaşama arzusunun azımsanmayacak bir şekilde var olduğu görülür. Bu yaklaşımın doğrudan tasavvuf ile ilişkilendirilmesi beraberinde bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda Hanbelî düşüncenin tasavvuf algısının ayrıntılı bir şekilde müstakil bir çalışmada irdelenmesi gerekir.

### 3.4. Mezhep Hiyerarşisi

Hallâl'ın *Tabakâtü*'ndan Ahmed b. Hanbel'in ashâbi arasındaki isimlerin mezhep içerisindeki durumları hakkında kıymetli bilgilere ulaşılır. Bu minvalde bazı isimlerin "mütেকaddimîn" ve "mukillîn" olarak isimlendirildiği, kimi şahıslar hakkında da çok az bilgiye yer verildiği görülür. Ayrıca Hallâl'ın bazı isimler özelinde aralarındaki ilişkiye dair bilgi verdiğine de rastlanır. Hakkında en fazla bilgi verilenlerden İshak b. Mansur b. Behrâm Ebû Yakub el-Kevsec, bazı eleştirilere rağmen Ahmed b. Hanbel'in ashâbi içerisinde mütেকaddimînden kabul edilir. Ahmed b. Hanbel'den işittiği çok sayıda mesâili bulunan Bekr b. Muhammed b. el-Hakem, Ahmed b. Hanbel'in ashâbi arasında mütেকaddimînden kabul edilenlerdendir. Ahmed b. Hanbel'in ona saygı duyduğu ifade edilir. el-Hakem, Ahmed b.

<sup>63</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 66-67.

<sup>64</sup> Fuad Köprülü, "Abdallar", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1935), 1/25; Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/59-61. Ayrıca bk. Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. Halil İbrahim Bulut (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), 69-80.

<sup>65</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 96-97.

<sup>66</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 104.

<sup>67</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 134-135.

Hanbel'den iştirmediği meseleleri de babasının kitabında gördüğünü söyler.<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel'in ashabının büyüklerinden Hubeys b. Sindî'nin Ahmed b. Hanbel'den yaklaşık yirmi bin hadis yazdığı ifade edilir. Hallâl, ona gittiğini ancak Ebû Bekr el-Merrûzî yaşadığı sürece bu mesâilleri vermeyeceği cevabını aldığını söyler. Ayrıca Hallâl, Hubeys es-Sindî'nin Ahmed b. Hanbel ile ilgili iki beyitlik bir şiir yazdığını belirtir. Merrûzî'nin Sindî'den bu şiiri, Hallâl'a okumasını talep ettiği fakat Hallâl'in meşguliyeti sebebiyle bunun gerçekleşmediği anlaşılır.<sup>69</sup>

Harb b. İsmail b. Halef el-Hanzalî el-Kirmânî, Ebû Abdullah hakkında en fazla bilgi verilen isimlerin başında gelir. Hallâl, Merrûzî'nin kendisini ona gitmesi konusunda teşvik ettiğini söyler.<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel ile aralarındaki ilişki hakkında el-Hasan b. Sevâb el-Muharramî ve el-Hasan b. Bezzâr, Ahmed b. Hanbel'in ünsiyet beslediği isimler olarak sunulur. Ahmed b. Hanbel, hiç kimseye açıklamadığı şeyleri el-Hasan b. Sevâb el-Muharramî'ye söylemiştir.<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel'in el-Hasan b. Bezzâr hakkında "Ondan yaz, güvenilir ve sünnet sahibidir." dediği ifade edilir. Aynı şekilde hakkında "Hayır işlemediği bir gün olmamıştır." ifadesine yer verilir.<sup>72</sup> Hallâl, Cafer b. Muhammed b. Huzeyl İbni Binti Ebî Usâme'nin sabırlı hareket etmesi ve Ahmed b. Hanbel'i sıklıkla anmasının onun kudretinin artmasına katkı sağladığını söyler.<sup>73</sup>

Ayrıca eserde Hallâl'in, Ahmed b. Hanbel'den az sayıda nakilde bulunması nedeniyle "mukillîn" olarak vasıflandırdığı isimler bulunur. Bu isimler; İbrahim b. Haşim el-Begavî, İsmail b. İshak es-Sekafî, Ahmed b. Menî'nin amcasının oğlu İshak b. İbrahim Lü'lü', İshak b. el-Hasan el-Harbî, Cafer b. Muhammed el-Verrâk, el-Hasan b. Ali el-Üşnânî, el-Hüseyn b. Beşşâr'dır.<sup>74</sup> Sadece "sahibu'l-ahbâr" olarak vasıflanan İshak b. İbrahim el-Huttelî Ebû'l-Kasım es-Sebennî, farklı/garip bir mesâili olduğu söylenen İshak b. İbrahim el-Fârisî, hakkında bir ifade dahi zikredilmeyen İdris b. Abdülkerim el-Haddâd el-Mukrî, başkasından gelmeyen mesâili olduğu söylenen Hasan b. Abdülaziz el-Cerevî, mesâili olduğu ifade edilen el-Hasan b. Muhammed el-Enmâtî, hakkında az bilgi verilen Hamdân b. Ali el-Verrâk da bu kategoride değerlendirilebilecek olan isimlerdendir.<sup>75</sup> Hallâl ilişkileri hakkında İsfahan halkının saygı duyduğu İbrahim b. Muhammed b. el-Haris el-Isbehânî ile aralarında çok az şey yaşandığını söyler.<sup>76</sup> Aynı şekilde İshak b. Cerrâh el-Ezennî ile de aralarında çok fazla şey vuku bulmadığını ifade eder.<sup>77</sup> Hallâl, kudretli bir isim olarak takdim edilen Eyyüb b. İshak b. Sâfir'den bir şey dinlemediğini belirtir.<sup>78</sup> Hallâl'in paylaştığı rivayetler ve benzeri bilgilerden, eserde zikredilen isimlerin Ahmed b. Hanbel'i ashâbı içerisindeki ağırlıklarına ve mezhep hiyerarşisinin şekillenmesine ilişkin sonuçlara ulaşılır.

## SONUÇ

Hanbelî mezhebinin Ahmed b. Hanbel'den sonra en önemli ismi olan Ebû Bekr el-Hallâl, yazmış olduğu eserlerle mezhebin bugüne ulaşmasında ciddi katkı sağlamıştır. O, fıkıh alanında *el-Câmi'* ve akaid alanında *Kitâbü's-Sünne* isimli çalışmalarıyla Ahmed b. Hanbel'in bu konulardaki görüşlerini bir araya getirmiştir. Yapmış olduğu çalışmalar bu alanlarla sınırlı olmamakla birlikte dikkat çekici diğer bir vasfı ise mezhep içerisinde ilk defa tabakat türünde bir çalışma ortaya koymasıdır. *Tabakâtü ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* isimli bu çalışma, sadece Hanbelî gelenek içerisinde değil, mezhepler özelinde günümüze ulaşan ilk tabakat eseri olma özelliğine sahiptir. Belirli bir kısmı gün yüzüne çıkarılan eser, mezhebin

<sup>68</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 92-93.

<sup>69</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 124-125.

<sup>70</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 126-128.

<sup>71</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 108-109.

<sup>72</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 115-116.

<sup>73</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 101.

<sup>74</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 68, 72, 80, 84, 103, 112, 119.

<sup>75</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 81, 90, 110, 114, 131.

<sup>76</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 65.

<sup>77</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 83.

<sup>78</sup> Hallâl, *Tabakâtü ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 90.

önemli sacayaklarından İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâtü'l-Hanâbile* adını taşıyan kitabının kaynaklarından birisi olması açısından da ehemmiyet arz eder.

Hallâl'in *Tabakât*'ından hareketle Hanbelî mezhebinin karakteristik özellikleri ve gelişim süreciyle ilgili kayda değer bilgilere erişilir. Eser içerisinde Hanbelî isimlerin sıklıkla kaleme aldıkları mesâil türü eserler konusunda geniş bir malumat yer alır. Mezhep hiyerarşisi ve tarihi malumatlara ilişkin bilgilere ek olarak Hanbelîlik ile zühd telakkisi arasındaki ilişki konusunda da dikkat çekici verilere rastlanır. Bu bağlamda zühd anlayışının tek boyutlu bir şekilde tasavvuf ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesinin sığılı ve Hanbelîler arasında güçlü bir zühd yaklaşımının olduğu anlaşılır. Buradan hareketle Hanbelîlik ile tasavvuf arasındaki etkileşimin bu damar dikkate alınmadan değerlendirilmesinin mümkün olmadığı ve sadece zühde dair yaklaşımları nedeniyle Hanbelîliğin tasavvufî bir mezhep olduğu anlayışının tekrar gözden geçirilmesinin gerekliliği ortaya çıkar.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

- Apak, Adem. "İslam Tarihi Kaynağı Olarak Tabakat". *Bir Âlim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât Sempozyumu*. ed. Muhammed Ali Alioğlu. 119-133. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- Arabî, Hişâm Yüsrî. *Ebû Bekr el-Hallâl ve eseruhû fi'l-fikhi'l-Hanbelî: mea dirâse ihtiyârâtihi'l-fikhiyye ve mukâranetiâ bi'l-mezâhibi's-semâniyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Aslan, Muhammed. "Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 269-290.
- Aşıkutlu, Emin. "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/1 (2007), 5-18.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Mesâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvuf ve Hanbelî Gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Tasavvufa Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 207-236.
- Büyükbâş, Nazım. "Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'sinin Yeri". *Bilimname* 28/1 (2015), 247-262.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografî Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çeker, Huzeyfe. "Hanefî Tabakatlarının Yazma Nüshaları". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 83-119.
- Çiçek, Mehmet-Yazıcı, Burhan. "Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (Haziran 2020), 115-142.

- Davâbe, Eşref. "Ebû Bekir Hallâl". çev. Necdet Arslan. *İslâm İktisadî Düşünce Tarihi 1*. ed. Mehmet Bulut. 243-267. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Deliser, Bilal. "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203.
- Demiryorgan, Zeynep. *Tefsir Kaynağı Olarak İbn Sa'd'ın Tabakat'ı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Durmuş, İsmail vd. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebî Cenne el-Hanbelî, Mustafa b. Muhammed Salâhuddin b. Mensî el-Kabbânî. *el-Müstedrek mine't-tabakât*. 137-219. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Ergin, Mehmet Cevat. "İbn Sellâm el-Cumahî ve Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ Adlı Eseri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 31/1 (2018), 157-176.
- Esir, Hasan Ali-Karaca, Songül. "Üç Sufi Kitabının Mukayesesi: Nefehâtü'l-Üns, Nesâyimü'l-Mahabbe ve Fütûhu'l-Mücâhidîn". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2017), 81-115.
- Gökçe, Ferhat. "Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869) *Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* İsimli Eseri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2019), 23-60.
- Güler, Mehmet Hilmi. *Ebû Bekir el-Hallâl'in Kitâbu's-Sünne Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Atıyye Zehrânî. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1410/1989.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun. *el-Cüzü's-sânî min tabakâti ashâbi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Mustafa b. Muhammed Salâhuddin b. Mensî el-Kabbânî Ebî Cenne el-Hanbelî. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1440/2019.
- Hurvitz, Nimrod. "Biographies and Mild Ascetism: A Study of Islamic Moral Imagination". *Studia Islamica* 85 (1997), 41-65.
- Hurvitz, Nimrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*. London: Routledge Curzon, 2002.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin. *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkira*. thk. Abdüllatif el-Hümeym-Mâhir Yasin el-Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. el-Hafız Abdulalim Han. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İzgi, Cevat. "Heysem b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "İbn Sa'd'ın et-Tabakâtu'l-Kübrâ ve İbn Sellâm el-Cumâhî'nin Tabakâtu Fuhûli's-şuarâ'sından Hareketle Hicri III. Asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 13-24. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.

- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Huzeyfe Çeker - Güneş Öztürk. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Koca, Ferhat. "Hanbelî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koç, İsa. "Hanbelîlik İle Küllâbîlik Arasındaki İlişki". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 503-537.
- Köprülü, Fuad. "Abdallar". *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*. 1/25. İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1935.
- Makdisi, George. "The Hanbali School and Sufism". *Actas IV Congresso de estudos drabes e islamicos*. 71-84. Leiden: Brill, 1971.
- Makdisi, George. "Ibn Taimîya: A Sûfî of the Qâdirîya Order". *American Journal of Arabic Studies* 5 (1973), 118-129.
- Makdisi, George. "Hanbalite Islam". *Studies on Islam*. ed. Merlin L. Swartz. 216-273. New York: Oxford University Press, 1981.
- Makdisi, George. "Tabaqat-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam". *Islamic Studies* 32/4 (Kış 1993), 371-396.
- Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Melchert, Christopher. "The Hanabila and The Early Sufis". *Arabica* 44/2 (1997), 234-253.
- Melchert, Christopher. "Khallal, Abu Bakr Ahmad Ibn Muhammad Ibn Harun al-". *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*. ed. Stanley N. Katz. 3/467. New York: Oxford University Press, 2009.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mojaddedi, Jawid A. *The Biographical Tradition in Sufism: The tabaqat genre from al-Sulami to Jami*. London: Routledge, 2013.
- Muranyi, Miklos. "From Thiqa to Da'if in Early Tabaqat-Literature: An Intertextual Approach to Ilm al-Rical". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 335-344.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikr, ts.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim. 2 Cilt. *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî*. Kahire: Daru'l-Fikr, ts.
- Mühendis, Esad Sâlim Teyyim. *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415/1994.
- Narin, İsmail. "Şâfiî Tabakât Yazıcılığı (Hicrî V-VII. Asırlar)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (Aralık 2020), 115-136.
- Özcan, Esat. "Tefsir Tabakat Eserleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (Aralık 2020), 66-87.
- Özen, Şükrü. "Hallâl, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Robinson, C. F. "Al-Mu'afa b. 'Imran and the Beginnings of the Tabaqat Literature". *Journal of the American Oriental Society* 116/1 (1996), 114-120.
- Şişman, Merve. "İbn Şâhin'in Tabakât Türü Eserleri Üzerinde Bir İnceleme". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2020), 63-84.
- Tala, Murat. "İlim ve Dil Tarihini Yeniden Okumak, Bölge ve Ekol Merkezli Bir Tasnifle Farklı Dokumak: Zübeydî'nin *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* Adlı Eseri". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 233-250. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Tarîkî, Abdurrahman Ali b. Süleyman. "Eserü'l-Hallâl fî fikhi'l-Hanbelî". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 43/2 (1429/2008), 67-120.



- Teber, Ömer Faruk. "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dini-Siyasi Tanımlamalar". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. ed. Halil İbrahim Bulut. 69-80. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Timür, İhsan. "Bir Mezhep Savunusu Olarak Tabakat Eserleri: Takiyyüddîn et-Temîmî'nin *et-Tabakâtü's-Seniyye'sine* Yansıyan Hanefilik Savunusu". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 487-503. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. "Mu'tezile Tabakaları Bağlamında Mu'tezile'nin Teşekkülü ve İsimlendirilmesi". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 37-52. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, Oğuzhan. "Ehl-i Hadis Fıkhnının Tedvini: Tirmizî'nin *Câmi'*inde Fıkhü'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler Tabakâtı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (Aralık 2018), 99-136.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziyaüddin, Ahmed. "Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi". çev. Ramazan Özmen. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 305-314.

# Kocatepe İslami İlimler Dergisi

## Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 113-135

### Ebû Bekir el-Hallâl'ın Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinde Mezheplere Yönelik Eleştirileri ve Muhtelif Konulardaki Kanaatleri

*Abu Bakr al-Khallal's Criticisms Against Islamic Mahdabs in  
His Book "Kitâbu's-Sunna" and His Opinions on Various  
Issues*

#### Mehmet Hilmi GÜLER

Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri  
Anabilim Dalı

Research Assistant, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Kalam and Islamic  
Sects

Afyonkarahisar, Türkiye

✉ mehmethguler43@gmail.com  orcid.org/0000-0002-9228-9563

#### Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Güler, Mehmet Hilmi. "Ebû Bekir el-Hallâl'ın Kitâbü's-Sünne Adlı Eserinde  
Mezheplere Yönelik Eleştirileri ve Muhtelif Konulardaki Kanaatleri". *Kocatepe İslami İlimler  
Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 113-135. <https://doi.org/10.52637/kiid.1056357>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>•  
kiid@aku.edu.tr



© Mehmet Hilmi GÜLER | Creative Commons Attribution-Noncommercial  
4.0 (CC BY-NC) International License

## **Ebû Bekir el-Hallâl'ın *Kitâbü's-Sünne* Adlı Eserinde Mezheplere Yönelik Eleştirileri ve Muhtelif Konulardaki Kanaatleri\***

### **Öz**

Ehl-i hadîs, dînî meselelerde rivayet merkezli bir yaklaşım tarzını benimseyen kimselere verilen isimdir. İtikâdî meseleleri literal bir yaklaşımla değerlendiren Hanbelîlik, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) öncülüğünde teşekkül etmiş sünnî/itikâdî/fikhî mezheplerden biridir. Ehl-i hadîs'ten olan Ebû Bekir el-Hallâl, (ö. 311/923) Ahmed b. Hanbel'in bıraktığı ilmî mirası devralarak geliştirmeye muvaffak olmuş ve sonraki dönemlerde "Hanbelîliği sistemli bir mezhep hâline getiren kişi" olarak anılmıştır. Ebû Bekir el-Hallâl, mezhebin kurumsallaşması aşamasında, yetiştirdiği talebelerin yanı sıra ortaya koyduğu eserlerle, mezhebin itikâdî alt yapısının oluşmasına ciddi bir katkı sağlamış ve Hanbelî mezhebinin günümüze kadar bu şekliyle ulaşmasını temin etmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl'ın yaşadığı hicrî III. asır, Müslümanlar arasında ihtilafların arttığı, bu bağlamda eleştiri kültürünün geliştiği ve aynı doğrultuda eserlerin yazıldığı bir zaman dilimidir. Çoğunlukla, ehl-i hadîs tarafından kaleme alınan ve sahih İslâm'ı bid'atçilere karşı savunma gayesiyle yazılan eserler *Sünne* ismiyle bilinir. Bu tür eserlerde, dinin aslına dönüşün; Resûlullah'ın sünnetine sarılmakla ve bu sünneti sonraki nesillere aktaran sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in görüşlerine bağlılıkla mümkün olduğu vurgulanmakta, Havâric, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve Şîa gibi bid'at ehli olarak kabul edilen fırkalar sert şekilde eleştirilmektedir. Çalışmamızın temelini oluşturan Ebû Bekir el-Hallâl'ın kaleme aldığı *Kitâbü's-Sünne* hem Ahmed b. Hanbel'in sözlerini derlemesi açısından hem de yazıldığı asırdaki konulara ışık tutması bakımından oldukça değerlidir. *Kitâbü's-Sünne*'de Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye ve Şîa gibi fırkalar rivayet merkezli bir biçimde ele alınmış, Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Câ'd b. Dirhem (ö. 124/742), Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Dırar b. Amr (ö. 200/815), Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysan el-Esamm (ö. 200/816), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833), Ebû Du'âd (ö. 240/854) ve Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi şahısların bazı konulardaki görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca hilâfetin Kureyşîliği, devlet başkanına itaat, sahâbe arasındaki fazilet ve hilâfet sıralaması, Cemel ve Sıffin vakaları gibi siyasî olaylardan da söz edilmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl, bid'at kabul ettiği mezheplerle ilgili genel bilgiler vermiş, onlarla ilişki kurulurken ne denli mesafeli olunması gerektiğini kendi mezhebinin fikrî alt yapısının gerektirdiği şekilde ortaya koymuştur. Örneğin; Hâricîlerin, Ahmed b. Hanbel ve takipçileri tarafından sevilmediklerini, Mürciî imamın arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını, Kaderiyye'nin tekfire ne kadar lâayık olduğunu, şerhlerine kılıçla yürüme noktasında Cehmiyye'den daha şiddetli bir topluluk olmadığını, Şîa'nın Yahudilerle aynı konumda yer aldığını ifade etmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl ayrıca yukarıda isimleri zikredilen şahısları; Kur'ân, kader, Allah'ın sıfatları gibi konular hakkındaki tavırlarından dolayı sert şekilde eleştirmiştir. Eserdeki siyasî tavır incelendiğinde Ebû Bekir el-Hallâl, halifelerin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini ispat etmeye çalışır. Bununla birlikte devlet başkanına itaatin bütün Müslümanlar için bir zorunluluk olduğunu vurgular. Muâviye b. Ebî Süfyan'ın (ö. 60/680) faziletine ayrıca değinen Ebû Bekir el-Hallâl, Hz. Peygamber (s) ile akrabalık bağından ötürü ona karşı kötü hisler beslemenin caiz olmadığını belirtir. Hallâl, Cemel ve Sıffin savaşlarının sonuçları ile alakalı ashâbın durumunun konuşulmasının uygun olmadığını, bu kısmın yalnızca Allah'ın takdirinde olduğunu söyler. Bu çalışmada söz konusu hususlar ortaya konularak değerlendirilecektir. Bunun için *Kitâbü's-Sünne* ve el-Hallâl'ın hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Hallâl'ın, *Kitâbü's-Sünne*'de eleştiri yönelttiği mezhepler ve ileri gelenleri hakkındaki kanaatleri ile Hallâl'ın, sahâbe arasında cereyan eden kimi hadiselerle bakışı değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhep, Hanbelîlik, Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, Eleştiri kültürü.

\* Bu çalışma SDÜ B.A.P birimince 6800 no'lu proje kapsamında desteklenen, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "*Ebû Bekir el-Hallâl'ın Kitâbu's-Sünne Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Abu Bakr al-Khallal's Criticisms Against Islamic Mahdabs in His Book "Kitâbu's-Sunna" and His Opinions on Various Issues\***

**Abstract**

Ahl al-Hadith is the given name to people who adopt a narration-centered approach to religious matters in Islam. Hanbalism is one of the Sunni/creed/fiqh sects evaluating the issues of faith with a literal approach, and it was formed under the leadership of Ahmad b. Hanbal (d. 241/855). Abu Bakr al-Khallal (d. 311/923), one of the Ahl al-Hadith, had succeeded in having the scientific legacy left by Ahmed b. Hanbal and also succeeded in developing it. In the following periods, he was referred to as "the person who made Hanbalism a systematic sect". During the institutionalization of the sect, Abu Bakr al-Khallal made a significant contribution to the formation of the sect's theological infrastructure with the works he produced as well as the students he trained and ensured that the Hanbali sect survived in this form until today. Abu Bakr al-Khallal lived in the III. century that was a period of time when conflicts were increased among Muslims, the culture of criticism developed in this context, and the books were written in the same directions. Mostly, the books which are written by the people of hadith and written with the aim of defending the sound of Islam against the innovators are known as Sunna. In such works, return to the origin of the religion; It is emphasized that it is possible by clinging to the Sunnah of the Messenger of Allah and by sticking to the views of the Messenger's Companions, Tâbiîn and tebeu't-tâbiîn who transfer this sunnah to the next generations. *Kitâbu's-Sunna*, which was written by Ebû Bekir el-Khallal, forms the basis of our study, and it is very valuable in terms of compiling Ahmed b. Hanbel's words and shedding light on the issues of the century in which it was written. In the *Kitâbu's-Sunna*, sects such as Kharijite, Murjîe, Mu'tazila, Jahmiyya and Shia were handled in a narration-centered manner, the views of people such as Ma'bed al-Juhenî (d. 83/702), Jâ'd b. Dirham (d. 124/742), Jehm b. Safwan (d. 128/745), Ebû Hanîfa (d. 150/767), Dirar b. Amr (d. 200/815), Abu Bakr Abdurrahman b. Keysan al-Esamm (d. 200/816), Bishr al-Merîsî (d. 218/833), Abu Du'âd (d. 240/854) and Karâbîsî (d. 248/862) on some issues are included. In addition, political events such as the Qurayshism of the caliphate, obedience to the head of the state, the order of virtue and caliphate among the companions, and the cases of Jamel and Siffin were also mentioned. Abu Bakr al-Khallal gave general information about the sects that he accepted as bid'at, and showed how distant one should be when establishing relations with them, as required by the intellectual infrastructure of his sect. For example, he stated that the Kharijites were not liked by Ahmed b. Hanbal and his followers, and it is not permissible to pray behind a Murjii imam, how worthy of takfir is the Qadariyye, and there is no more violent group than the Jahmiyya at the point of walking against them with the sword, and the Shia are in the same position as the Jews. Abu Bakr al-Khallal also includes the persons whose names are mentioned above; he was harshly criticized for his attitudes on issues such as the Qur'an, destiny, and Allah's attributes. When the political attitude in his work is examined, Abu Bakr al-Khallal tries to prove that the caliphs must be from the Quraysh tribe. However, he emphasizes that obedience to the head of state is an obligation for all Muslims. Abu Bakr al-Khallal also mentioned the virtue of Muawiya b. Ebî Sufyan (d. 60/680). He states that it is not permissible to have bad feelings towards the Prophet (pbuh) because of his kindship. Khallal advocated that it is not appropriate to talk about the situation of the Companions and about the results of the wars of Jamal and Siffin, and this issue should be leaved to the will of Allah. The aim of the study is to evaluate the issues mentioned in Abu Bakr al-Khallal's work by revealing. For this reason, after giving a brief information about Abu Bakr al-Khallal's life and *Kitâbu's-Sunna*, it will be examined Khallal's opinions about the sects that are criticized in *Kitâbu's-Sunna* and their notable representants will also be discussed. Following these topics, Khallal's view on some events that took place among the Companions will be evaluated.

**Keywords:** Sect, Hanbalism, Abu Bakr al-Khallal, *Kitab al-Sunna*, Culture of criticism.

\* This study is depending on the basis of the witer's unpublished master's thesis titled "Evaluation of Abu Bakr al-Khallal's *Kitâbu's-Sunna* in Terms of History of Islamic Sects", which was supported by the SDU B.A.P unit within the scope of the project numbered 6800 and completed at the Social Sciences Institute of Suleyman Demirel University/Isparta/Türkiye.

## GİRİŞ

Çoğunlukla ehl-i hadîs tarafından kaleme alınan ve sahih İslâm'ı bid'atçilere karşı savunma gayesiyle yazılan eserlerden bazıları *Kitâbü's-Sünne* ve *Sünne* ismiyle bilinmektedir.<sup>1</sup> Bu tür eserlerde, dinin aslına dönüşün; Resûlullah'ın sünnetine sarılmakla ve bu sünneti sonraki nesillere aktaran sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in görüşlerine bağlılıkla mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Aynı zamandabu eserlerde Havâric, Mürcie, Kaderiyye gibi bid'at ehli olarak kabul edilen fırkalar sert şekilde eleştirilmektedir.<sup>2</sup> Tarihte önde gelen *Sünne* tarzı eserlerin müelliflerinden biri olan Ebû Bekir el-Hallâl da söz konusu geleneğe katkı yapan bir âlim olması açısından tanınması gereken bir isimdir.

Ebû Bekir el-Hallâl, 234/849 ya da 235/850 yılında Bağdat'ta doğmuştur.<sup>3</sup> Tam ismi, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Hallâl olup künyesi Ebû Bekir'dir.<sup>4</sup> Hanbelî nisbesiyle anılması onun, Hanbelî mezhebinin şeyhi ve âlimi olarak kabul edilmesinden dolayıdır. "Sirke yapma" ve "sirke satma" anlamlarına gelen "Hallâl" lakabı ise ona, geçimini bu işle sağladığından dolayı verilmiştir.<sup>5</sup>

Kaynaklarda Hallâl'in gençliğiyle ilgili yeterli malumat bulunmamaktadır. İlk gençlik yıllarını ehl-i hadîs'in hâkim olduğu ve döneminde bu hareketin öncülüğünü Ahmed b. Hanbel'in yaptığı çevrelerde geçirmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl, Rebîü'l-evvel 311/20 Haziran 923 Cuma günü Bağdat'ta vefat etmiş ve hocası Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888)'nin kabrinin yanına, Ahmed b. Hanbel'in ayak ucuna defnedilmiştir.<sup>6</sup> Bazı kaynaklar, vefat gününü 2 Rebîü'l-âhir/20 Temmuz Cumartesi olarak belirtse de ilk tarihte görüş bildiren ulemanın çoğunlukta olması dolayısıyla bu tarih doğru olmalıdır.<sup>7</sup>

Kaynaklarda Hallâl'in ilim hayatına nasıl başladığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun, İbn Hanbel'in takipçilerinden fıkıh ilmi aldığı ve bu ekolün önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Bekir el-Merrûzî'nin talebesi olduğu bildirilmektedir. Hallâl, İbn Hanbel'in öğrencilerinden dersler almış ve İbn Hanbel'in görüşlerini derleyip *el-Câmî'* adlı eseri telif etmiştir. Bu çalışmasıyla Hanbelî ekolün yok olmasının önüne geçmiş ve Ahmed b. Hanbel'den sonra mezhep içerisinde en önemli otorite olmuştur.<sup>8</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hüseyin b. Şehriyâr, onun hakkında şunları söylemektedir; "Hepimiz Ebû Bekir el-Hallâl'a

<sup>1</sup> Atiyye ez-Zehrânî, "Mukaddime", *Kitâbü's-Sünne*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Hallâl (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989),1/45. Bu eserler genellikle *Kitâbü's-Sünne* ya da *es-Sünne* isimleriyle te'lif edilirler. İlim tarihinde bu tür eserler çokça te'lif edilmiş olsa da en önemlileri; Ahmed b. Hanbel'in, oğlu Abdullah kanalıyla nakledilen *es-Sünne*'si ve çalışmamızın konusunu teşkil eden Ebû Bekir el-Hallâl'in *Kitâbü's-Sünne*'sidir. Bunlar dışında Hanbelî gelenekte Ebû Bekir el-Esrem'in (ö. 261/874) ve Berbehârî'nin de (ö. 329/941) "Sünne" tarzında yazılmış eserleri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Selahattin Yücel, *Hadis Literatüründe "Kitâbü's-Sünne" Geleneği* (İstanbul: Mizan Yayınları, ts.), 55-98.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, "Kitâbü's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 26/115-116.

<sup>3</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983),14/297; a.mlf. *Tezkiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (y.y, Dâiratü'l-Ma'ârifil-Osmâniyye, 2009), 2/785.

<sup>4</sup> Kâdî Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr,1978), 2/12; Ebû'l-Fellâh el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehab* (Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 1979), 2/261; Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 5/112; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, 3/785; Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, 14/297; Ebû'l-Ferec İbn el-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire:Mektebetü'l-Hancî, 1979), 618.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), "Hallâl", 11/212.

<sup>6</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, 2/12; Ebû'l-Fidâ' el-Hâfız İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1991), 11/148; İbn el-Cevzî, Ebû'l-Ferec, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ - Mustafâ Abdu'l-Kâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995,) 6/174; Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağriberdî, *Nucümü'z-Zâhira fî Mülûk Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Vizâratü's-Sekâfe, 1963), 2/209; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Düvelü'l-İslâm*, thk. Hasan İsmâil Merve (Beyrut: Dâru Sâder, 1999), 1/188; Celâluddîn Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Mehdi Abdülhamîd (Mısır: Matba'atü's-Sa'ade, 1952), 332.

<sup>7</sup> Şükrü, Özen, "Hallâl, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/382.

<sup>8</sup> Özen, "Hallâl, Ebû Bekir", 15/382.

tabiyiz. İmam Ahmed'in ilmüne vakıf olma ve onu derleme konusunda hiç kimse kendisini geçememiştir.”<sup>9</sup> Bu sözü müteakip Hallâl'in, mezhebin sistemleştiricisi olduğu farklı çalışmalarla da desteklenmiştir.<sup>10</sup> Kanaatimizce Hallâl'in sistemleştiriciliği; mezhebin tam olarak kurumsallaştırılması anlamında değil, bid'at fırkalara karşı Ehl-i Sünnet'i savunma gayesinin olması, Ahmed b. Hanbel'den sonra mezhebin görüşlerini tedvin etmesi ve bu görüşlerin yok olmasının önüne geçmesi şeklinde anlaşılmalıdır.

Ebû Bekir el-Hallâl ortaya koyduğu eserlerle Hanbelî mezhebinin günümüze kadar bu şekliyle ulaşmasını temin eden âlimlerden birisidir. Hallâl'in eserlerinin<sup>11</sup> önde gelenleri *Kitâbü's-Sünne*<sup>12</sup> ve *Kitâbü'l-Câmî'*dir. Bu iki eserin Hanbelî tarihi açısından hayati öneme sahip olduğu görüşü hâkimdir.<sup>13</sup> *Kitâbü's-Sünne*, İslâm mezhepleri tarihi açısından içerdiği konular hasebiyle kayda değer bir öneme sahiptir. Aynı zamanda eser, ehl-i hadîs'in, ehl-i rey'i eleştirisinin örneklerinden biridir. Nitekim bu iki ekol arasında; imanın mahiyeti, imanda artma-eksilme ve istisna, Allah'ın sıfatlarının konumlandırılması veya kabul edilip edilmemesi ve imamet hakkındaki görüşler noktasında çeşitli fikir ayrılıklarının olduğu bilinmektedir. Çalışmamız, söz konusu eserde Hallâl tarafından eleştirilen Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye ve Şîa mezheplerini ve Hallâl'in sahâbe hakkındaki bazı kanaatlerini ele almayı amaçlamaktadır. Konu ele alınırken mezhepler müstakil başlıklar altında zikredilip Hallâl'in görüşleri tahlil edilecektir. Son olarak da Hallâl'in bazı siyasi olaylar ve sahâbe hakkındaki kanaatleri değerlendirilecektir.

### 1. HÂRICİLİK

Ebû Bekir el-Hallâl Hâricîleri, Sufriyye ve Mârîka isimleriyle anmaktadır. İlk olarak Sufriyye'nin Hâricîlerden olduğunu, onların görüşlerinin Hâricîlerin görüşleriyle aynı olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Mârîka'yla ilgili, dinde küfür bakımından en aşırı grup olduklarını belirtir. Zira Hallâl'a göre onlar, Hz. Peygamber'den (s) gelen hadislerle istinaden<sup>15</sup> dinden 'okun yandan fırladığı gibi' fırlayıp çıkmışlardır.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/113; Zehebî, *Siyeru 'A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/ 298.

<sup>10</sup> Christopher Melchert, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, (Leiden&NewYork&Köln: Brill, 1997), 137; Christopher Melchert, "Khallal, Abu Bakr Ahmad Ibn Muhammad Ibn Harun al." ed. Stanley N. Katz, *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, vol. III, (New York: Oxford University Press, 2009), 467; Wael B. Hallaq, "Early Ijtihad and the Later Construction of Authority" ed. Lawrance I. Conrad. *The Formation of Islamic Law*. (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004), 334; Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 110; Saud Saleh AlSarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*. (United Kingdom: University of Exeter, Doktora Tezi, 2011), 102.

<sup>11</sup> Hallâl'in hayatı, eserleri, mezhep içerisindeki yeri ve önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Muhyettin İğde, *Siyasî ve İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 142-156.

<sup>12</sup> *Sünne'nin, Câmî'nin bir bölümü mü yoksa müstakil bir kitap mı olduğu* noktasında bazı tartışmalar mevcuttur. İğde, bu tartışmaları gündeme getirmiş ve *Sünne'nin* ayrı bir kitap olup olmadığının tartışılması yerine içeriğine önem verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bize göre de eserin Hallâl'a aidiyeti sabit olup içeriğindeki mezhebî bilgiye ve yaklaşıma önem verilmesi gerekmektedir. İğde, *Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, 147.

<sup>13</sup> Ziyauddin Ahmed, "Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi", çev. Ramazan Özmen, *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/2, (2005), 310. *Kitâbü'l-Hadîs 'ale't-Ticâra ve's-Smâa, Kitâbü'l-Emri bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi 'ani'l-Münker, Kitâbü'l-Kırâa 'inde'l-Kubûr, Kitâbü'l-Akîka, Kitâbü's-Sır, Kitâbü Edebi'l-Kadâ, el-İlel, el-İlm, Tefsiru'l-Garib, Ahlâku Ahmed, Tabakâtu Ashâb-ı İbn Hanbel* Hallâl'a nispet edilen diğer eserlerdir. Zehebî, *Siyeru 'A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/297.

<sup>14</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/140-146.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 2 /95 (No:329); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût- Âdil Mürsid (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436/2011), "Menâkıb" 24; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Zekât" 144.

<sup>16</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/145.

Hallâl, Hâricîlikle ilgili bahiste hurûç meselesini işlerken Bâbek İsyanı'ndan<sup>17</sup> bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Bâbek isyanına<sup>18</sup> katılanlar daha sonraları "Hurremiyye" diye adlandırılacak olan grubu oluşturacaklardır.<sup>19</sup> Bâbek'e (ö. 223/838) karşı savaşmak isteyerek izin almaya gelen birisine Ahmed b. Hanbel'in hayır dualar ederek izin vermesi kayda değerdir. Zira Ahmed b. Hanbel'in sultana karşı hurûç eden kimsese karşı savaş açılabilmesine dair izni, kendinden sonra gelecek olanlar için bir emsal niteliğindedir. Hallâl, Bâbek isyanıyla ilgili başka bir rivayette, İslâm ümmetinin çoğunluğunun zarar görmesinden bir kısmının zararının bertaraf edilerek umumun faydasının gözetilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Bâbek isyanına karşı durmanın önemini de bu başlığın sonundaki rivayette belirterek, eğer bulunulan şehirde "Hurremiyye" tehlikesi varsa ona karşı harekete geçmenin en faziletli davranış olduğunu söylemiştir.<sup>20</sup> Hallâl'in Hâricîlik'ten kastettiği; "harace alâ" fiilinden hareketle siyasî otoriteye karşı isyan eden her türlü harekettir. Zira Bâbekiyye/Hurremîler mezhepler tarihi literatüründe ğulat-ı Şîa olarak kabul edilmektedir. Mihne<sup>21</sup> hâdisesinde hükümetin baskı ve zulmüne rağmen Ahmed b. Hanbel'in devlete karşı çıkan bu tip marjinal hareketlere taviz vermemesi, onun siyasî otoriteye itaat prensibine ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup>

Hallâl, *es-Sünne*'de İslâm ümmetine karşı savaşan Hâricîlerin, isyancıların ve aşırıların ganimetlerinin ne olacağıyla ilgili kendi ekolünün görüşlerini derlemiştir. İlk rivayette, Hurremiyye ile bir savaş yapılsa ve bunlardan bir takım şeyler geride ganimet olarak kalsa bunlara el koyulması gerektiğini belirtmiştir. Fakat bir sonraki rivayette bunlardan geriye kalanların ancak sultana ait olduğunu, zira zararı devlet başkanının yani devletin gördüğünü, dolayısıyla elde edilen ganimetin devlet hazinesine geçmesi gerektiğini savunmuştur. Hz. Peygamber'e (s) dayandırılan dört hadisle de bu görüşü desteklemiştir. Bu kimselerden elde edilen toprakların fey arazileri olması gerektiğini belirtmiştir. Kendisine yöneltilen bir soruya cevaben Ahmed b. Hanbel, Hâricîlerle alım-satım akitleri gerçekleştirilmenin caiz olmadığı görüşünü savunmuştur. Bu ticaret çeşitlerine gıda ve kıyafet alışverişlerini özellikle dâhil etmiş, sebep olarak ise devam eden rivayette onların "Mârîka" olmalarını vurgulamıştır.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.), 4/517-518. Taberî, Bâbek öldürüldükten sonra İslâm ümmetinin huzura kavuştuğunu kaydeder.

<sup>18</sup> Bâbek, halife Mu'tasım zamanında Arap hâkimiyetine karşı duran siyasî bir liderdir. Sonraki dönemde ise Hurremiyye mezhebinin lideri olarak anılmıştır. Bâbek, Hurremiyye mezhebi mensuplarını isyanına destek olmaları için kullanmıştır. Birçok bölgeye yayılan isyan ünlü Abbasi komutanı Afşin tarafından bastırılmış, Bâbek yakalanarak Halife Mu'tasım'ın müşâhedeinde işkence edildikten sonra idam edilmiştir. Bâbek İsyanı için bk. Mehmet Azimli, *Bir Direnişçi Bâbek* (Konya: Çizgi Yayınları, 2013).

<sup>19</sup> Sebahattin Çelik, "Abbasiler Döneminde Hurremiyye Mezhebi ve Bâbek İsyanı", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2006), 95-106.

<sup>20</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/149-150.

<sup>21</sup> *Mihne*, İslâm düşünce tarihinde hicrî 218 yılında Halife Me'mûn ile başlayıp hicrî 232 yılında Mütevekkil ile sona eren, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere hadis taraftarlarının halku'l-Kur'ân meselesi dolayısıyla maruz kaldıkları baskıcı uygulamaların yapıldığı sürecin adıdır. Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 53; Ebû'l-Fadl Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Fûâd b. Abdülmin'im Ahmed (Riyad: Dârü's-Selef, 1420/1999), 8-75; Takiyyüddin Abdulğani b. Abdülvâhid b. Ali b. Surûr el-Makdisî, *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li'Tibâ'a ve'n-Neşr, 1407/1987), 48-75; Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11-25; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı -Me'mûn Dönemi-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 27-71.

<sup>22</sup> Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hurremiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/500-501.

<sup>23</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/151-155. Hâricîler ve Murûk hadisi hakkında bk. Süleyman Çam, "Kütüb-i Tis'a'da Hâricîlerle İlgili Olduğu Zannedilen Hadislerin Tespiti Ve Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 90 (2019), 300-320.

Hallâl, Hâricîlerle konuşulmaması gerektiğini ve onların cenaze namazlarının kılınamayacağını belirtmiştir. Ayrıca Hâricîlerin dindeki sapmaları sebebiyle Allah'ın da onların kalplerini doğru yoldan saptırdığını vurgulamıştır. Hallâl Hâricîlikle ilgili bahsi, Ezârika ile at ticareti yapan Ehvaz halkının sövülmeye layık bir topluluk olduğunu söyleyerek kapatmıştır.<sup>24</sup>

Hallâl, Hâricîlerle ilgili genel bilgiler vermiş, onların Ahmed b. Hanbel ve takipçileri tarafından ne ölçüde sevilmediklerini söylemiş ve onlarla ilişki kurulurken ne denli mesafeli olunması gerektiğini kendi mezhebinin düşünce alt yapısının gerektirdiği şekilde ortaya koymuştur. Bu bölümde dikkat çeken hususlardan en önemlisi, Ahmed b. Hanbel'in hükümet Mu'tezilî iken devlete karşı yapılan bir isyanda ümmetin umumi menfaatlerini gözeterek isyana karşı bir tavır sergilemiş olmasıdır. Nitekim Bâbek isyanının halife Me'mun döneminde ortaya çıkması ve Mu'tasım döneminde bastırılması göz önünde bulundurulduğunda Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının Mihne hadiseleri ve öncesinde Mu'tezilî devlet adamları ve ulema ile yaşadıkları olaylar, -her ne kadar Mihne yeni başlatılmış olsa da- bu isyanın rahat bir biçimde intikam sebebine dönüştürülmeye müsait olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel böyle bir çaba içerisine girmemiştir.

## 2. MÜRCİE

Ebû Bekir el-Hallâl, Mürcie'yi anlatmaya onların bir fitne hareketi olduğunu söyleyerek başlar. Kullandığı başlıklarda iman-İslâm ayrımı, Mürcie'nin reddi, Mürcîlerin imanla ilgili söylemleri ve iman meselesi hakkında ilk kimin konuştuğu gibi konuların yer aldığı görülür. İbrahim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) dayandırılan bir rivayette bu ümmet için Mürcie fitnesinin, Hâricîlerin en aşırı fırkası olarak bilinen Ezârika fitnesinden daha korkunç olduğu ifade edilir. Ayrıca sonraki bölümlerde bu ümmetin başına Mürcie kadar kötü bir olay gelmediği ve Ahmed b. Hanbel'in, ircâ fikrini sonradan oluşturulan bir dine benzettiği belirtilir.<sup>25</sup>

Ahmed b. Hanbel ve ashâbı tarafından ameller imanın devamı olarak anlaşılmış, kişinin kelime-i şehadeti ikrar ettikten sonra Müslüman olduğu ve aynı anda şeriâtın gerekliliği olarak üzerine namaz, oruç, zekât ve haccın da farz olduğu belirtilmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre Müslüman, iyilik işlerse imanı artar; kötülük işlediğinde ise imanında noksanlık meydana gelir. Fakat bu noksanlık ve fazlalık yalnızca ameller noktasındadır. Ona göre Mürcie, imanın sözden ibaret olduğunu söyleyenlerin fırkasıdır. İmanın; amelsiz söz olduğunu, arttığını fakat eksilmediğini söyleyenler de Mürcîdir.<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel amellerin imandan olduğunu, imanın göstergesi konumunda düşünülebileceğini ve böyle düşünmenin sünnetin bir parçası olduğunu aktarmıştır. Fakat bu konuda derin meselelere dalmayı, fazla konuşmayı uygun görmemiştir. Sorulan suallere kısa cevaplar vermiş, bu tür meselelerle alakalı kendinden önceki ulemanın suskun kalmasını buna sebep göstermiştir.<sup>27</sup>

Hallâl, kişinin kendisinin gerçek Mü'min olduğunu iddia etmesinin uygun olmadığını, bunun Müslümanlar için münasip görülmeyen "nefsi temize çıkarmak" anlamına geleceği için reddedildiğini ifade eder.<sup>28</sup> Nitekim kimin gerçek anlamda Mü'min olduğunu bilen yalnızca

<sup>24</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/157-160.

<sup>25</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/86.

<sup>26</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/570.

<sup>27</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/565-566.

<sup>28</sup> Kur'an'ı Kerim'de nefsi temize çıkarmak yasaklanmıştır. "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. Sonunda O, kötülük yapanlara işlediklerinin cezasını verecek; iyilik yapanları ufak tefek kusurları hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir. Şüphesiz rabbinin bağışlaması çok geniştir. Sizi topraktan yarattığı zaman ki halinizde, annelerinizi karınlarında cenin olarak buluşunuzu da en iyi bilen O'dur. Şu hâlde kendinizi temize çıkarmayın! Kimin günahahtan sakındığını en iyi bilen O'dur. Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Necm 53/32.



Allah'tır. Hanbel b. İshak<sup>29</sup> (ö. 273/886), kendisinin hakiki manada Mü'min olduğunu iddia eden zatın hakiki manada kâfir olduğunu vurgulamıştır. Mü'mine düşen, emirlere itaat edip yasaklardan kaçınmak ve Allah katındaki halinin hayırlı olmasını ümit etmektir. Yalnızca bu şekildeki ircâ kabul edilebilir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e göre Mürciiliği sabit olan kimse şehadeti işitildikten hemen sonra İslâm'ın şartlarını yerine getirmeye zorlanmalıdır.<sup>30</sup>

İmanın kemale ermesi bahsinde Hallâl, imanının kemale erdiğini söyleyen kimsenin hata ettiğini belirtmiş, sadece enbiyanın bu mertebeye erişebileceğini söylemiştir. Çünkü her ne kadar bütün emirleri yerine getirse ve yasaklardan kaçınsa da Mü'minin günahsız olması mümkün değildir. Nebîler ise masum olup günahları onlar yaratılmadan önce bağışlanmış, Allah'ın seçilmiş kullarıdır. Mürcie'ye göre iman kalbin Allah'ı bilmesi, dilin ise bu bilgiyi ikrar etmesidir. Onlar bunu söz ve amel birlikteliği şeklinde anlarlar. Şöyle ki; dil kalbin bildiğini söyleyerek kalpteki imanla amel etmiştir. Böylelikle Mürcie'nin iddia ettiği söz-amel birlikteliği gerçekleşmiş olur. Fakat Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Hanbelî ulema bu tutumu eleştirmiş ve bu sözden daha kötüsünü duymadıklarını ifade etmişlerdir.<sup>31</sup>

Hallâl, Mürcie bahsine imanda istisna meselesiyle devam eder. Ahmed b. Hanbel'e "Allah katında halimin ne olduğunu bilmediğim halde kendime göre ahkâmı uygulayan bir Müslümanım" diyen kimse hakkında sorulunca, o böyle söyleyen kimsenin Mürciî olmadığını ifade etmiştir. Onlardan birisinin "İman hariç her konuda şüphe ederim" sözü imanda istisna olup olmadığı noktasında tartışılmıştır. Burada şüphe edilmeyen konular arasında imana taalluk eden cennet, cehennem, ölüm ve öldükten sonra tekrar dirilme özellikle zikredilmiştir. Meselenin sonunda Ebû Bekir el-Hallâl ircâ fikrini benimseyen kimselerin Hanbelî âlimler tarafından sevilmediğini, sert şekilde eleştirseler de onları tekfir etmediklerini, onların sâlih kimselerden olabilmeleri için hayır dua ettiklerini aktarır.<sup>32</sup> Mürcie'nin imanda istisna olmadığı tezine itiraz eden Hallâl, bu hususta Hanbelî âlimlerin görüşlerini bir araya getirmiştir. Bu noktada Ahmed b. Hanbel ve ashâbı bir kimsenin kendi imanı hakkında "ben Allah dilerse Mü'minim" demesini caiz görürken Mürciî kesim buna karşıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s) iki hâdisedeki<sup>33</sup> "Allah dilerse" söylemini Ahmed b. Hanbel, Mürcie'ye karşı delil olarak getirir. Ahmed b. Hanbel'e niçin "inşallah Mü'minim" dedikleri sorulunca, amellerinin Allah katında kabul olunup olunmadığını bilmediklerini, dolayısıyla bunu ancak Allah bileceği için 'inşallah' dediklerini sözlerine ekler. Bu bölümde İslâm mezhepleri tarihi açısından önemli gördüğümüz bir rivayet Ebû Hanîfe'nin hocası olarak kabul edilen, Hammad b. Süleyman (ö. 120/738) hakkındaki Mürciîlik iddiasıdır. Ahmed b. Hanbel onun söylemlerinin Mürcie'nin ifadeleriyle aynı olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Mürcie mensupları kendi fikirlerini destekleyici delilleri sıralarken Hz. Peygamber'in (s) hadislerini kullanmışlardır. Mürcie'nin, amelin Mü'min olmak için şart olmadığını ispat etmek için kullandıkları delillerden biri, Hz. Peygamber'e (s) isnat edilen "Mü'min olduğu halde onu azat et" hadisidir.<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel bu hadisin söylendiği esnada henüz farzların indirilmemiş olabileceğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s) şeriat hükümlerini zikretmeye ihtiyaç duymadığını söyleyerek Mürcie'nin deliline itiraz eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s)

<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel'in amcasının oğlu olup, muhaddis ve fakih kimliğiyle bilinmektedir. M. Yaşar Kandemir "Hanbel b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/525.

<sup>30</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/567-569.

<sup>31</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/569-572.

<sup>32</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/572-574.

<sup>33</sup> İlki; Hz. Peygamber'in (s) ashâbına aralarındaki en takvâ sahibi kişi olduğunu umduğunu söylediği (Ahmed, *el-Müsne'd*, 40/449; Müslim, "Sıyâm" 79), ikincisi ise kabir ashâbına -Allah dilerse- bir gün karşılaşacaklarını söylemesidir. (Ahmed, *el-Müsne'd*, 13/173; Müslim, "Cenâiz" 102) Çünkü her iki olayda da kesinlik olmasına karşın Hz. Peygamber (s) "Allah dilerse" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca ayetteki "*Allah dilerse mescid-i harama gireceksiniz*" (el-Fetih 48/27), kesinlik içermemesine rağmen Mürcie'nin istisnanın yokluğu fikrine karşı kullanılmıştır.

<sup>34</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/599-602.

<sup>35</sup> Ahmed, *el-Müsne'd*, 25/19; Müslim, "Mesâcid" 33.

bundan önceki zamanlarda detaylı bir şekilde imanın nasıl olacağını aktardığını, sadece 'iman ettim' demekle yetinmenin Hz. Peygamber'in (s) sünnetine uymayacağını da sözlerine ekler.<sup>36</sup>

Hallâl, Ahmed b. Hanbel ile Mürcie mensupları arasındaki ihtilaflara yer vererek konuyu aktarmaya devam eder. Bunlardan birisi "Bizi aldatan bizden değildir"<sup>37</sup> anlamındaki hadistir. Mürcie mensupları bu sözü "Bizi aldatan bizim gibi değildir" diye anlamışlar ve bu yorumu amellerin imana dâhil edilmemesine gerekçe kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, hadisin bu şekilde yorumlanmasına itiraz etmiş, "bir Mü'min bütün iyilikleri işlese de Hz. Peygamber (s) gibi olması mümkün değildir" diyerek, itiraz etmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s) "yüze vuran, elbiselerini yırtan, cahiliye dönemindeki gibi dövünen bizden değildir" hadisini de "bizim gibi değildir" şeklinde yorumlayan Mürcie mensupları, Hanbelî ulemanın eleştirilerine maruz kalmışlardır. Hz. Peygamber'in (s) buna benzer hadislerinin tamamını Mürcie mensupları "bizden değildir" yerine "bizim gibi değildir" şeklinde yorumlayarak, kendi düşüncelerini temellendirme ve savunma için kullanmışlardır.<sup>38</sup> Ebû Bekir el-Hallâl, imanın ve İslâm'ın ne olduğu üzerine Mürcie'nin delillerini çürütmeye yönelik karşıt deliller sıralamaya devam eder. İlk olarak Hz. Peygamber'e (s) imanın ne olduğunun sorulması ve onun da cevap olarak "kelime-i şehadet getirirsen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, farz olan orucu tutman ve ganimetin beşte birini vermendir"<sup>39</sup> demesi Mürcie'ye karşı delil olarak gösterilmiştir. Nitekim onların, amelleri imandan saymamaları tezine karşı Hanbelîler, bu örneği kullanarak Hz. Peygamber'in (s) amelleri de iman tanımına dâhil ettiğini göstermek istemişlerdir.<sup>40</sup>

Ahmed b. Hanbel'e Mürcie'nin tüm bu delilleri hakkında sorulunca "Biz namazı terk etmediği müddetçe kimseyi tekfir etmeyiz." şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca ilmin Allah'tan geldiğini, Hz. Peygamber'in (s) tebliğ vazifesini üstlendiğini, kendilerine düşenin teslimiyet olduğunu, iman ve amel noktasında dinin temel esaslarına sarılmaları gerektiğini ashâbına anlatmıştır. Ahmed b. Hanbel imanın ancak amel ve niyetle tamam olabileceğini, kalpte olan Allah sevgisinin artıp eksilebileceğini, amellerin de artıp eksilebileceğini belirtmiştir. Fakat bu artıp eksilmenin iman noktasında değil amel noktasında olacağını, bunun ırcâ olmadığını, eksilmenin de imanın tamamen kaybolmasıyla son bulacağını vurgulamıştır.<sup>41</sup>

İman ve amellerin birbirine paralel olarak artıp eksilmesi bahsine değinen Hallâl, burada Ahmed b. Hanbel'in bazı görüşlerine yer vermiştir. Ona göre iman; kişinin bir giyip bir çıkardığı elbise gibidir.<sup>42</sup> Namaz, zekât, hac her türlü iyilik imandandır. Hz. Peygamber (s) imanını artırması için Rabbine dua etmiştir.<sup>43</sup> Allah'a karşı yapılan her isyan imanın kalitesini düşürür. Fakat bir adam bilinçli olarak "ben namaz kılmıyorum" derse kâfirdir. Hallâl, Mürcie mensuplarının fikirlerini dikkate alarak Mürcie'nin, Kâbe'yi tavafın imandan olmadığını söylediğini ve namazın imandan olmadığını iddia eden kişinin defin merasiminde lehine şahitlik yapmanın caiz olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Mürcie mensuplarının farzların imandan sayılmadığını, insanların iman hususunda birbirleriyle yarışmalarının gereksiz olduğunu, iyi veya kötü her Mü'minin imanının aynı olduğunu söylemelerine karşın Ahmed b. Hanbel, Bakara sûresinin 143. ayetini dayanak gösterip namazın imandan olduğunu iddia etmiş ve imandaki artma ve eksilmenin amel noktasında olduğunu

<sup>36</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/575.

<sup>37</sup> Ahmed, *el-Müsned*, 9/122; Müslim, "İmân" 164.

<sup>38</sup> Meselâ; "Kim bizim üzerimize (öldürmek niyeti ile) silahla yürürse bizden değildir." Ahmed, *el-Müsned*, 8/40; Buhârî, "Diyât" 2; Müslim, "İmân" 161. Mürcie bu rivayeti de "bizim gibi değildir" şeklinde yorumlayarak delil olarak kullanır.

<sup>39</sup> Ahmed, *el-Müsned*, 3/464; Buhârî, "İmân" 40; Müslim, "İmân" 24.

<sup>40</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/19.

<sup>41</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/576-581.

<sup>42</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/583.

<sup>43</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/39.

vurgulamıştır.<sup>44</sup> Aynı şekilde Hallâl da, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile Haccâc'ın imanlarının aynı olduğunu söyleyen Mürcîî tutuma katılmadığını belirtmiştir.

İman-İslâm ilişkisine değinen Hallâl, Hanbelîlerin imanla İslâm'ı birbirlerinden ayırdıklarını nakletmiştir. Ayrıca İslâm'ın alametinin söz, imanın alametinin ise amel olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> İmanın mı yoksa İslâm'ın mı daha kuvvetli olduğu sorusuna Ahmed b. Hanbel, imanın İslâm'dan üstün olmasının kendisine daha sevimli geldiğini ifade ederek cevap vermiştir. Fakat sahip olunan imanın, Cebrail (as) veya Mikail'in (as) imanlarıyla kıyaslanması Hanbelî âlimlerce doğru görülmemiştir.<sup>46</sup>

Mürcie'nin, niçin bu şekilde isimlendirildiğine meselenin başında değinmeyen Hallâl, İman-İslâm ayrımıyla ilgili bilgilendirmeyi bitirdikten sonra bu konuya temas eder. Ona göre Mürcie, büyük günah sahiplerini ne Kaderiyye gibi el-menzile beyne'l-menzileyn'de bırakmış ne de Hâricîler gibi cehenneme göndermiştir. Onlar ikisinin arasında bir yol tutarak büyük günah sahibi hakkındaki hükmü hesap gününe bıraktıkları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir.<sup>47</sup> Hallâl, "hayâ imandandır",<sup>48</sup> "sizden birisi kendisi için sevdiğini kardeşi için sevmeyince iman etmiş olmaz."<sup>49</sup> gibi rivayetleri de zikretmiştir.<sup>50</sup> Devam eden rivayetlerde Hallâl, Mürcie'nin bid'at ve dalâlet ehli olduğunu, onların Hanbelîlerin ayetlerden getirdikleri delillere itiraz ederek Allah'ı yalanladıklarını, İslâm'ın söz, imanın amel olduğunu, imanın artıp eksilen bir şey olduğunu ifade edip<sup>51</sup> iman bahsini kapatarak Mürcîî imamın arkasında namaz kılınması, Mürcîî kimseyle nikâhlanması gibi konulara geçiş yapar.

Ebû Bekir el-Hallâl, Hanbelî âlimlerin Mürcîî imamın ardında namaz kılmayı caiz görmediklerini aktarır. Öyle ki bid'ate davet eden, imanın yalnızca sözden ibaret olduğunu söyleyen, fikirlerini savunurken tartışmaya girmekten çekinmeyen ardında namaz kılınmaz. Abdullah b. Ahmed (ö. 290/903) ise kast edilen namazın cenaze namazı olduğunu ifade eder. Burada Hanbelîlerin hem Mürcîîleri tekfirden uzak durduklarını iddia edip hem cenaze namazlarının kılınmamasını söylemeleri kendi içlerinde bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir. Zira cenaze namazının kılınmaması da bir tür tekfir etmedir. Ancak Hanbelîlerin bu tavrı ölen Mürcîî'nin imanına şahitlik etmemek ve topluma, ölen kimsenin bid'at ehli olduğu mesajını vermek şeklinde anlaşılabilir.<sup>52</sup> Ayrıca Mürcîî kimselerle aynı ortamlarda bulunmaktan, onlarla oturup kalkmaktan, onlarla ilişki kurmaktan sakınılması gerektiği ilerleyen rivayetlerde vurgulanır.<sup>53</sup>

Ebû Bekir el-Hallâl, yukarıdaki meselelere değindikten sonra Cibril hadisi olarak bilinen rivayetin imanla ilgili kısmını zikrederek Mürcie konusunu tamamlar. Fakat bu son rivayetten ve özellikle dördüncü kısımdaki rivayetlerin bir kısmından anladığımız kadarıyla Hallâl, Mürcie'yi şiddetle eleştirerek meseleye giriş yapmış, konuyu tamamlamaya yaklaştıkça ilk etaptaki görüşlerine aykırı tavırlar takınmıştır.

### 3. KADERİYYE/MU'TEZİLE

Hallâl, Kaderiyye'yi anlatmaya kaderi inkâr fikrinin ilk kez kim tarafından ortaya atıldığı konusuyla başlar. Kullandığı ilk rivayette, Ahmed b. Hanbel'den işitildiğine göre Basra'da kader meselesiyle ilgili ilk konuşan Ma'bed el-Cühenî ve onu bu hususta takip eden

<sup>44</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/585-589.

<sup>45</sup> el-Hucurât 49/14-17 ayetler.

<sup>46</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/606-608.

<sup>47</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/17.

<sup>48</sup> Ahmed, *el-Müsne'd*, 8/156; Buhârî, "İmân" 14; Müslim, "İmân" 59.

<sup>49</sup> Ahmed, *el-Müsne'd*, 20/193; Buhârî, "İmân" 6; Müslim, "İmân" 71.

<sup>50</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/34-38.

<sup>51</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/41-49.

<sup>52</sup> Ahmet Mekin Kandemir, "Tevîl ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazalî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (Aralık 2017), 341-361.

<sup>53</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/51-54.

Sisilo isimli Esâvire kabilesinden bir adamdır. Hallâl'a göre Ma'bed, Hristiyanların görüşleriyle paralellik gösteren sözler sarf etmiştir. Ayrıca Hallâl, Kaderiyye'nin aklı kullanma bakımından Mu'tezile'den daha aşırı/şiddetli olduklarını belirtir.<sup>54</sup>

Ebû Bekir el-Hallâl, Kaderiyye bölümünde Allah'ın ilmiyle ilgili bahiste 16 rivayete yer verir. Ahmed b. Hanbel'e kader hakkında fikir beyan edenin durumuyla ilgili bir soru sorulur. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel "Kişi 'Allah âlim değildir fakat ilmi yaratan ve bilendir' dediği zaman kâfir olur" der. Çünkü o kimse, Allah'ın ilmini bilerek inkâr etmiştir. Aynı doğrultuda naklettiği başka bir rivayette ise Ahmed b. Hanbel, bir adam Allah'ın ilminin olmadığını onun ancak ilmin yaratıcısı olduğunu iddia ederek ilim mahlûktur, derse bu kimsenin kâfir olduğunu söyler. "Kaderî" demek Allah'ın, olmayan bir şeyi bilemeyeceğini söyleyendir ve o kimse kâfirdir. Ahmed b. Hanbel ve ashâbına göre ise Allah'ın âlimliği devamlıdır, kesintiye uğramaz.<sup>55</sup> Hallâl'ın, hocası Merrûzî'den naklettiği rivayete göre, bir adamın Kaderî bir yakını olsa, o adam bu yakınından dolayı İslâm dairesinden çıkmaz. Ancak adamın, yakınının fikirlerini savunmaması ve propagandasını yapmaması gerekir. Bu rivayette Allah'ın ilmini, bilerek yalanlamanın küfür sebebi olduğu Merrûzî tarafından tekrar vurgulanır. Benzer tavırlar konunun devamındaki farklı rivayetlerde de görülür.<sup>56</sup>

Mu'tezile mezhebinin salah-aslah prensibi, üç kardeş meselesi ve adalet (el-adl) prensibiyle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz "annesinin karnında kötü olan kimse" başlığı altında Hallâl, dokuz rivayete yer vermiştir. Abdullah b. Ahmed'e kulların fiillerinin mahlûk olup olmadığı, iyilik ve kötülüğün kul için ezelden yazılı olup olmadığı sorulur. Abdullah b. Ahmed kul yaratılmadan önce Allah'ın ilmiyle onun iyi mi kötü mü olacağını bildiğini, bütün bunların levh-i mahfuzda yazılı olduğunu söyler. Âdem'e (as) isabet edenin de yaratılmadan önce yazılı olduğunu, Âdem'in (as) yazılı olan şeyi yaşadığını belirtir. Ayrıca Allah, kul için itaati emrettiği gibi itaatsizliği de yaratacağını önceden bilir. Böylelikle Allah, kuluna yaşamında adalet olduğunu kanıtlar. Yani kul Allah yazdığı için iyiyi ya da kötüyü yaşıyor değildir, kul yaşayacağı için Allah onun yaşayacağı her şeyi ezeli ilmiyle biliyor demektir. Allah zalim olmadığı halde kullarına azap edebilir. Bu ifadeler delil olarak, Abdullah b. Ahmed Kaderiyye'ye, -bundan daha etkilisini duymadığını iddia ettiği- Hicr sûresi 21. ayeti<sup>57</sup> ve Kamer sûresi 49. ayeti<sup>58</sup> delil gösterir.<sup>59</sup>

Ebû Bekir el-Hallâl'ın aktardığına göre bazı Hanbelî âlimler nezdinde iyilik, kötülük, hayır ve şer kulun kaderinde yazılmıştır. Buna delil olarak Resûlullah'a isnat edilen "*Onlardan öyleleri vardır ki; Mü'min olarak doğar Mü'min olarak yaşar ve kâfir olarak ölürler. Öyleleri de vardır ki; kâfir olarak doğar kâfir olarak yaşar ve Mü'min olarak ölürler*"<sup>60</sup> hadisini, delil gösterirler. Ahmed b. Hanbel'e kadere imanla ilgili sorulunca, kendisine isabet edenin Allah yazdığı için isabet ettiğini; Allah'ın yazmadığı herhangi bir şeyin isabet etmeyeceğini belirtmiş, hatta bunların daha kul babasının belinde iken kesinleşmiş olduğunu ifade etmiştir. Burada Kaderiyye'nin "Allah kimseyi dalâlete düşürmez, kimseye de zulüm etmez, bu Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz" sözüne tepki gösteren Ahmed b. Hanbel, delil olarak Müddessir sûresi 31. ayeti<sup>61</sup> göstermiştir. Ona göre Allah itaati, itaatsizliği, hayrı ve şerri

<sup>54</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/526-528.

<sup>55</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/529-530.

<sup>56</sup> Meselâ bk. Hallâl, *es-Sünne*, 1/531-533. Bu rivayetlerde farklı olarak, ezeli ilmi inkâr edenlerin tövbeye yanaşmazlarsa öldürülmesi gerektiği anlatılırken bu anlayış, başlarının vurulması ya da onlara kılıçla karşılık verilmesi şeklinde kendini göstermiştir.

<sup>57</sup> "*Biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz*", el-Hicr 15/21.

<sup>58</sup> "*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*", el-Kamer 54/49.

<sup>59</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/536.

<sup>60</sup> Ahmed, *el-Müsned*, 17/228, 18/133; Tirmizî, "Fiten" 26.

<sup>61</sup> "*Allah dilediğini doğru yola erdirir dilediğini yoldan saptırır*", el-Müddessir 74/31.

takdir etmiştir. Allah kimin hakkında sâlih kul diye yazmışsa o sâlihlerden olmuş, kimin hakkında da dalâlet ehlinden diye yazmışsa o onlardan olmuştur.<sup>62</sup>

Abdullah b. Ahmed'e göre kader konusunda kişiyi düşündüren ve sözler fıslıdayan aslında şeytandır.<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel ve ashâbına göre kişi hırsızlık yapsa, zina etse, kadın kadınıla ilişkide bulunsa, livâtâ yapsa ve şarap içse bunların tamamı kul dilediği için gerçekleşmiş olsa da bu fiillerden, Allah'ın dilemesi hariç tutulamaz. Zira kul Allah'ın dilemediği herhangi bir şeyi işleyemez. Kulun her fiilinde Allah'ın dilemesi olduğu gibi kulun kendi iradesi de söz konusudur.<sup>64</sup>

Merrûzî'den rivayet edildiğine göre Ahmed b. Hanbel, Allah'ın hayrı yarattığını, şerri yaratmadığını ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri tekfir etmiştir. Bunların Kaderî ve Cehmî olduklarını belirten Ahmed b. Hanbel, hayrın ve şerrin önceden takdir edildiğini, kişinin son varacağı yerin kaderi olduğunu, acziyetin kaderden kaynaklandığını ve Allah'ın hem hayrı hem şerri yarattığını söylemiştir. Buna delil olarak Kamer sûresi 49. ayet gösterilmiştir.<sup>65</sup> Kaderiyye mensupları Nisa sûresi 79. ayeti<sup>66</sup> karşıt delil olarak getirince Ahmed b. Hanbel bu ayeti; kişiye bir iyilik isabet ederse Allah'tandır, kişiye bir kötülük isabet ederse kendindedir fakat Allah'ın kazası gereğidir, şeklinde anlamıştır.<sup>67</sup> Başka bir ayette Mü'minlerin "kötü yanımıza yenildik" demeleri, Allah'ın kazasına yenilmek şeklinde yorumlanmıştır.<sup>68</sup> Ayrıca devam eden rivayetlerde kaderle ilgili konuşmak, bu konuda bir takım yazılar kaleme almak Hanbelî ulema tarafından kerih görülmüş<sup>69</sup> kader hakkında aşırı düşünmenin ve fazla konuşmanın kişiyi iman dairesinden çıkaracağı söylenmiştir.<sup>70</sup>

Kaderiyye bahsine devam eden Hallâl, onların "Allah kullarını itaatsizliğe zorlar" sözleri hakkında Hanbelî ulemanın kanaatlerine yer vermiştir. Hallâl, bu sözün Hanbelî gelenekte doğru kabul edilmediğini ve kerih görüldüğünü karşıt deliller kullanarak ispat etmeye çalışmıştır.<sup>71</sup> İlk kullandığı delil Nahl sûresi 93. ayetidir.<sup>72</sup> Hallâl, Hanbelî ulemanın ayeti, "Allah dilediğini değil dileyeni yoldan çıkarır, yine dilediğini değil dileyeni doğru yola götürür" şeklinde anladığını belirtir. Kaderî zihniyeti taşıyan bir kimse "Allah, kullarını itaatsizliğe zorlar" deyince Hanbel b. İshak bu söylemde sıkıntı olduğunu ve bu düşüncenin Allah'ın irade sıfatıyla bağdaşmadığını vurgular.<sup>73</sup> Hanbel b. İshak'ın tavrından burada bir uyumsuzluk olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kaderiyye'nin Allah'ın kullarını itaatsizliğe zorladığına dair bir görüşlerinin olmadığı bilinmektedir. Bize göre söz konusu rivayet muhalif bir tavırla kayda alınmış ve tek bir şahsın söylemi bütün mezhebe hamledilmiştir.

"Sabırlı ve iyi huylu kul olma" hakkında, Hz. Peygamber'den (s) nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber'e, (s) "kul, sabrı ve iyi huyu kendisi mi kazanır, yoksa Allah onu böyle mi yaratır", diye sorulunca O, Allah'ın yaratmasının böyle olduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup> Burada, yaratmaktan kasıt; cismen değil, ruhen insanı şekillendirmesidir. Ayrıca, Âli İmran sûresi 81<sup>75</sup> ve Ahzab sûresi 7. ayetler<sup>76</sup> Kaderiyye'ye karşı kullanılmıştır. Hanbelî ulemaya göre

<sup>62</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/536.

<sup>63</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/540.

<sup>64</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/540-541.

<sup>65</sup> "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık", el-Kamer 54/49.

<sup>66</sup> "Sana bir iyilik isabet ederse Allah'tandır, bir kötülük isabet ederse kendindedir", en-Nisâ 4/79.

<sup>67</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/545.

<sup>68</sup> "İnkâr etmeleri, ayetlerimi ve resûllerimi alaya almaları sebebiyle işte onların cezası cehennemdir", el-Kehf 18/106.

<sup>69</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/547-548.

<sup>70</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/549.

<sup>71</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/549-557.

<sup>72</sup> "O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir", en-Nahl 16/93.

<sup>73</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/549-550.

<sup>74</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb" 161.

<sup>75</sup> "Allah Peygamberlerden söz almış...", Âli İmran 3/81.

<sup>76</sup> "...Senden ve Nuh'tan...", el-Ahzab 33/7.

Nuh'un (as) isminin Hz. Muhammed'den (s) sonra zikredilmesinde, Kaderiyye'nin Allah'ın olmayanı bilemeyeceği tezine karşı olarak, O'nun eşya olmadan önce de hangi hâl üzere olacağını bildiğinin delili vardır. Hallâl'ın hem yukarıdaki rivayeti kaydetmesi hem de bir önceki anlatıda Kaderiyye'yi itaatsizliğe zorlamayı kabul etmekle itham etmesi eser içerisinde bazı uyuşmazlıkların olduğunu göstermektedir. Devam eden rivayetlerde, kader hakkında veya kader meselesinin içerisine giren diğer konular hakkında konuşmanın bid'at olduğu ve bid'atlerin karşısında durmanın Ahmed b. Hanbel ve ashâbına göre bir gereklilik olduğu vurgulanmaktadır. Bu konu noktalanırken Hallâl, Allah'ın kulu zorlamaktan berî olduğunu beyan eder. Nitekim Allah'ın kudreti, kulu herhangi bir şey için zorlamaktan daha yücedir. Allah yalnızca kulu meylettiği tarafta onun fiillerini yaratır.<sup>77</sup>

Kaderiyye'nin, istitâat ve dileme hakkındaki görüşlerini eleştiren Hallâl, bu hususta 14 rivayete yer verir. İlk olarak kul iyi ya da kötü her ne işlerse bunun Allah'ın dilemesinin haricinde olmadığını söyler. 'Allah dilesin ya da dilemesin kul istediğini işler,' diyenleri sert şekilde eleştirir, hatta tekfir eder. Önceki meselelerde olduğu gibi böyle söyleyenlerin tövbeye davet edileceğini aksi takdirde öldürüleceğini vurgular. Hanbelîlere göre fiile güç yetirmek ancak Allah'ın dilemesiyle mümkündür. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kul kendi fiillerini kendi gücüyle kendisi yaratmamaktadır. Onların, Allah'ın kötü fiilleri yaratmasının kullarına zulüm olacağı şeklindeki anlayışlarına karşın Hanbelî ulema, mülkün sahibinin Allah olduğunu, kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunabileceğini vurgulamışlar ve Hz. Ebû Bekir ile Ebû Cehil'i yaratmanın Allah olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel'e, Kaderî'nin arkasında namaza durulup durulamayacağı sorulunca, bid'at sahibine selam verilemeyeceğini, arkasında namaz kılınamayacağını, onun imamlığa geçirilemeyeceğini söylemiştir. Ayrıca kader hakkında aşırı konuşan kişinin imandan çıkmamasının mümkün olmadığını da belirtmiştir.<sup>78</sup>

Görüldüğü üzere Hanbelî ulema, Kaderiyye'ye karşı her konuda mücadele etmiş, onlarla münazara etmekten geri durmamışlardır. Her fırsatta onları tekfir edip, ümmetin gözünde itibarsızlaştırma çabasına girişmişlerdir. Ebû Bekir el-Hallâl, çoğunlukla mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine yer vermiş ve kısmen diğer Hanbelî ulemanın sözlerine de değinmiştir.

#### 4. CEHMİYYE

Hallâl'a göre, üzerlerine kılıçla yürünmeye Cehmiyye'den daha layık bir topluluk yoktur. Mü'min kimse, Yahudi ve Hristiyanların haklarında bile konuşabilirken, Cehmiyye'nin görüşleri hakkında konuşamaz; onlarla fikir alışverişinde bulunamaz. Çünkü onlar, Allah'ın ayetlerini kasten inkâr etmiş kâfirlerdir. Cehmî olduğu sabit olan kişilerin hanımları boştur, hastaları ziyaret edilmez, cenazelerinde bulunulmaz. Cehmiyye zındıklar topluluğudur, İslâm'a onlardan daha zararlı bir kavim yoktur. Bunlar için "Allah'ın laneti üzerinize olsun" diye beddua etmek uygundur. Bu topluluk, semada bir şey olmadığını iddia edenlerden ve herhangi bir şeye kulluk etmeyenlerden müteşekkildir.<sup>79</sup>

Ebû Bekir el-Hallâl'a göre, Cehmî'nin ardında namaz kılınmaz. Farkında olmadan Cehmî bir imamın ardında Cuma namazı dahi kılınsa, imamın Cehmî olduğu sonradan öğrenilse bu namaz iade edilir. Cehmî kimseye selam verilmez, onunla sohbet edilmez. Yahudi ve Hristiyanların selamını almak caiz iken Cehmî'nin selamını almak caiz değildir. Hatta bir kimse azıksız olduğu halde Cehmî bir köyden geçse, onlarla alışveriş yapmaktansa aç kalması kendisi için daha hayırlıdır. Onlardan medet ummaktan kendisini muhafaza etmelidir. Fakat bilmeyerek Cehmî ile alışveriş yaparsa öğrendikten sonra imkânı varsa alışverişini fesheder. Eğer feshedemiyorsa o alışverişten elde ettiği kazancı sadaka olarak

<sup>77</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/554-557.

<sup>78</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/560-562.

<sup>79</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/85-95.

vermelidir.<sup>80</sup> Bununla beraber Cehmiyye, Allah'ı bilmenin iman için yeterli olduğunu söyleyerek şeytanın küfrünü işlemiştir. Bunu kabul eden kimse, önce tövbeye davet edilir. Eğer tövbe etmezse boynunun vurulmasında beis yoktur.<sup>81</sup> Hallâl'in gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduğu ağır eleştirilerin ardında muhtemelen mensup olduğu mezhebin etkisi bulunmaktadır. Zira Ahmed b. Hanbel'in de Cehmiyye hakkında kaleme aldığı müstakil bir risalesi bulunmaktadır.<sup>82</sup>

Hallâl'in Cehmiyye için ağır ithamlarda bulunduğu ve onları Yahudi ve Hristiyanlardan daha tehlikeli bir kavim olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira Cehmîlerle neredeyse hiçbir ilişkinin kurulmasına izin verilmezken Ehl-i kitap için aynı durum söz konusu değildir. Hallâl'in, Cehmiyye'yi yok saydığı, onlarla muamelatla ilgili hususlar başta olmak üzere herhangi bir sebeple bağlantı kurulmasını yasakladığı ve İslâm milletinden tamamen izole etme çabasının olduğu görülmektedir. Bu tavrın gelişmesinde onların imanı "sadece Allah'ı bilmek" şeklinde tanımlamaları etkili olmuştur denilebilir.

### 5. RAVÂFİZ

Râfîzîlerden bahsetmeden önce Hâşebiyye<sup>83</sup> diye bir kavmin varlığından haber veren Hallâl, bu kavmin ahmaklık bakımından yeryüzünde bir eşinin olmadığını ve bunların karada yaşayan bir hayvan olsalar eşek, havada yaşayan bir hayvan olsalar ancak akbaba olabileceklerini belirtir.<sup>84</sup> Konuyla ilgili araştırma yapan Yusuf Benli, buradaki Hâşebiyye adlandırmasının Şiîler için tarihsel süreçte muhalifleri tarafından kullanılan isimlerden biri olduğu sonucuna varır.<sup>85</sup> Avcu'ya göre "Hâşebiyye", ilk defa Harem bölgesinde kılıç kullanmanın uygun olmadığını düşünerek tahta sopalarla savaşanlara isim olarak verilmiştir. Kanaatimizce Şiîler de Hallâl'a göre, ahmaklık bakımından adı geçen bu kavimden farklı olmadıkları için bu adlandırmaya muhatap olmuşlardır.

Ebû Bekir el-Hallâl, Ravâfız için bir başlık açarak toplam 23 rivayete yer vermiştir. Naklettiği ilk rivayet Hz. Ali'yi fazilet bakımından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in önüne geçiren bir adamla ilgilidir. Zira rivayetin sonunda bunu iddia edenin Râfîzî olmasından korkulduğu belirtilir. Hallâl, konunun devamında Râfîzîlerin bazı kimselere sövmekle meşhur olduklarını belirten rivayetler nakleder. Bunlardan birinde Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'e Râfîzîler hakkında sormuş o da, onların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e söven kimseler olduklarını belirtmiştir. Ayrıca devam eden rivayette Ahmed b. Hanbel böyle yapan kişilerin İslâm'dan nasiplerinin olmadıklarını vurgulamıştır. Çünkü bunlar Resûlullah'ın ashâbına sövmüşlerdir. Burada dikkat çekici bir husus Mârîka teriminin Hâricîlik bahsinde olduğu gibi burada da kullanılmış olmasıdır. Zira Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'in (s) ashâbına sövenlerin dinden uzaklaşmadıklarından emin olunamayacağını söyler. Diğer rivayette Hz. Osman'a söven bir adamın zındıklıkla itham edildiğinden bahsedilmiştir. Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla II./IX. ve III./X. yüzyılda sahâbe ve ilk halifelerle ilgili fazilet sıralamasının hâlâ tartışıldığı, özellikle Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a söven kimselerin Ehlü'l-Hadis tarafından sertçe eleştirilerek Hâricîlere benzer şekilde Mârîka olarak nitelendirildikleri ve zındıklıkla itham edildikleri görülmektedir.

Hallâl, Râfîzîlerle selamlaşma konusunda iki rivayete değinerek Ahmed b. Hanbel'in Râfîzî bir kimseden -bu kişi komşu dahi olsa- selam verirse alınmasının caiz olmadığını net bir ifadeyle dile getirdiğini nakleder. Başka bir haberde Râfîzî olanlarla konuşulmasının bile

<sup>80</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/91-96.

<sup>81</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/122-123.

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020).

<sup>83</sup> Ali Avcu, *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 249-252.

<sup>84</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/496-497.

<sup>85</sup> Yusuf Benli, "Râfîza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu* 1 (Ocak 2008), 38-39.

tasvip edilmediği görülmektedir. Râfizî kimselerin selamlarının alınmamasının yanında, cenaze namazlarının da kılınmayacağı anlatılmaktadır. Ayrıca bid'atlerin ve ashâba sövmelerin arttığı dönemde ilmîni açığa vurmayan âlimin Allah'ın ve meleklerinin lanetine maruz kalacağı belirtilmiş, bu ilimden kastedilenin de Hz. Peygamber'in (s) sünneti olduğu vurgulanmıştır. Bunlarla birlikte Râfizî kimsenin giybetinin yapılabileceğine, bunda bir beis olmadığına değinilmiştir.<sup>86</sup>

Hallâl, Ravâfız'ı Yahudilere benzetmektedir. Rivayetlere göre Yahudiler, İslâm'a zarar verebilmek için kimi zaman Müslüman gibi görünmekten çekinmezler. İlk rivayette, Râfizîliğin Yahudilikten farkı olmadığı, İslâm'a saldırımları bakımından onların birbirleriyle yarıştığı belirtilir. Nitekim Yahudiler Davud'un (as) neslinden olmayanların imametini kabul etmezken Râfizîler de Ali oğulları dışındakilerin imamlığını kabul etmemektedirler. Böylelikle aralarındaki ilk benzerlik iddiası dile getirilmiş olur. Nasıl ki Yahudiler mesih ve deccalin geldiğine dair bir alâmet görülmeden Allah yolunda cihat edilemeyeceğini söylüyorlarsa, Râfizîler de mehdînin geldiğine dair bir alâmet görülmeden cihat yapılamayacağını iddia ederler.<sup>87</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e, Râfizîler hakkında sorulunca, kendisinin Râfizîlerin cenazelerinde bulunmayacağını ve namazlarını kılmayacağını, dileyenin Râfizîlerin cenazelerine katılabileceğini, namazlarını kılabilceğini söyler. Rivayetin devamında tamamı Hristiyan olan bir şehirde cenaze olsa orada namaza katılıp katılmayacağını soranlara da yine aynı cevabı vererek, kendisinin katılmayacağını fakat dileyenin katılabileceğini belirtir.<sup>88</sup>

Hallâl'a göre, Yahudiler ve Râfizîler akşam namazının vakti konusunda benzer fikirlere sahiptirler. Aynı zamanda her iki kavimde de namaz için çağrı yapılır. Yine Yahudilerle Râfizîler; kadınların iddet beklememesi, Müslümanların kanlarının helal görülmesi, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ettikleri gibi Râfizîlerin de Kur'ân'ı tahrif etmeye çalışmaları, Cebraîl'e (as) düşmanlık gütmeleri gibi hususlarda birleşirler.<sup>89</sup> Burada anlatılan benzerliklerin, Yahudi dininin veya Şîa mezhebinin genel kabulleri olmadığı, bunların ancak bu iki gruptan bazı kimselerin görüşlerinin olabileceği ve zorlama yorumları oldukları kanaati daha doğru olmalıdır. Zira namaz için çağrı yapılması İslâm dairesi içerisinde kabul edilen neredeyse bütün fırkalarda mevcuttur ve namaz vakitleri de ortaktır. Ayrıca mesih, deccal ve mehdînin intizarı, yalnızca bahsedilen iki kavme özgü birer olgu değildir.

Hallâl'ın naklettiği diğer bir rivayette, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) Râfizîlerden daha ahmak, görüşlerini kanıtlama hususunda daha zayıf, daha necis ve daha kirlî bir topluluk görmediğini söyler.<sup>90</sup> Ayrıca daru'l-harbde kadılık yaptığı dönemde kendisine iki Cehmî ve bir Râfizî ya da iki Râfizî ve bir Cehmî'nin geldiğini ve onları daru'l-harbde yaşamaya uygun olmadıklarını söyleyerek şehirden çıkardığını aktarır. Görülmektedir ki bazı kimseler Râfizîlere, Müslüman muamelesi yapılmasını uygun bulmamaktadır. Konuyla ilgili son rivayetlerde Hallâl, Hristiyanların Hz. İsa ile ilgili görüşlerinden dolayı helâk olduklarını, tıpkı onlar gibi İslâm ümmetinden de bir topluluğun Hz. Ali hakkındaki görüşlerinden dolayı helâk olduğunu belirtir.<sup>91</sup>

Ebû Bekir Hallâl, bu bölümde Şîa/Ravâfızla ilgili kendi mezhep mensuplarının düşünce ve yorumlarını muhalif bir tavırla nakletmiştir. Diğer mezheplerle ilgili tavrını burada da devam ettiren Hallâl, Râfizîleri eleştirmiş hatta bazı rivayetlerde onların kâfirlerle, zındıklarla ve Yahudilerle aynı mesabede kabul edilebileceğini iddia etmiştir. Bu bölümde en dikkat çeken hususlardan biri çeşitli yönlerden Râfizîlerin, Yahudilerle aynı kabul edildiği

<sup>86</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/494-495.

<sup>87</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/496.

<sup>88</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/499.

<sup>89</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/497-498.

<sup>90</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *el-İmân ve Me'âlimuhû ve Sunenuhû ve İstikmâluhû ve Deracâtuhû*, thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, (Dımeşk: y.y 1966), 47-102.

<sup>91</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/499-500.



rivayettir. Zira burada zorlama yoluyla da olsa Râfîzîlerle Yahudiler birbirlerine yaklaştırılmaya çalışılmış, doğruluk payının tartışmalı olduğunu düşündüğümüz rivayetler, benzerlik sebepleri olarak sunulmuştur.

### 6. KÎTÂBU'S-SÛNNE'DE ELEŞTİRİLEN BAZI TARİHİ ŞAHSİYETLER

Ebû Bekir el-Hallâl, eserinde çok sayıda dinî şahsiyeti eleştirmiş, görüşlerine istinaden onların kâfirlerden veya en hafif tabirle zalimlerden olduklarını ifade etmiştir. Hallâl, bu kimselerin büyük çoğunluğunu Kur'ân hakkındaki tutumlarından dolayı tekfir etmiştir. Bu bölümde, eleştirilen kimseler sıralanırken rastgele bir sıralama yerine Hallâl'in eserinde, şahıslardan bahsetme yoğunluğuna göre bir sıralamanın tercihi ve Ma'bed el-Cühenî ile Cehm b. Safvan gibi kimi şahıslar hakkında, ait oldukları fırkalar içerisinde değinilmeyen bazı hususlara bu başlık altında müstakil olarak yer verilmesi tarafımızca uygun görülmüştür.

Hallâl, eserinde yoğun bir şekilde eleştirdiği Bişr el-Merisî<sup>92</sup> için ayrı bir başlık açmış, onun hakkında mezhebinin ileri gelenlerinin sarf ettiği sözleri bir araya toplamıştır. Nitekim bunlardan birisi olan Abdullah b. Ahmed, Bişr için "Allah Bişr'in kabrini ateşle doldursun" şeklinde beddua etmiştir. Bişr'e kâfir sıfatının verilmesinde bir beis yoktur. Ona göre Bişr; Yahudi, kökten yalancı, bilgisiz bir adamdır. Bunların dışında Bişr için; kanının mübah olduğu, delilsiz konuşan biri olduğu, imamlığında arkasında namaz kılmanın caiz olmadığı, şeytanın saptırdığı kimseler arasında olduğu, tövbeye zorlanması gereken kâfirlerden olup eğer tövbe etmezse boynunun vurulabileceği, Kur'ân hakkındaki tavrından ötürü işkence edilerek görüşünden vazgeçirilebileceği ve kâfirliğinin sabit olduğu anlatılır.<sup>93</sup> Bişr öldüğünde cesedine dokunmaya üç gün kimse cesaret edememiştir. Daha sonra koku endişesiyle ceset, sultanın emriyle bir çukura gömülmüştür. Ölüm döşeğinden kaldırıldığında görenler cesedinin simsiyah olduğunu, öyle ki yattığı örtünün bile simsiyah olduğunu söylemişlerdir.<sup>94</sup> Son olarak Bişr, Allah'ın ilminin ve kelâmının mahlûk olduğunu iddia ederek bizzat Allah'ı inkâr etmiştir.<sup>95</sup>

Hallâl, ayrıca Bişr ile birlikte Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysan el-Esamm'ı da tekfir etmiştir.<sup>96</sup> Kendisinden küfür ve dalâlet ehli olarak bahseder. Esamm ile birlikte Dırar b. Amr'ı da tekfir etmiş, tıpkı Esamm gibi dalâlet ve küfür ehli olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup>

Hallâl, eserinde Kur'ân hakkındaki düşüncesi nedeniyle Cehm b. Safvân'ı<sup>98</sup> da eleştiri yağmuruna tutmuştur. Nitekim onun kırk gün boyunca namazı terk ettiğini, Allah'ı inkâr ettiğini, ulema ile oturup kalkmayan bir adam olduğunu, haccını yapmadığını söyler. Hallâl, bir mecliste Cehm'in adı zikredildiğinde "Allah onu çirkinleştirsün ve menfur kılsın" şeklinde beddua edilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca "Cehm, İslâm'dan şüphe etmiş, dinde mürted olmuştur"<sup>99</sup> demektedir.

Hallâl, Ma'bed el-Cühenî<sup>100</sup> için Kaderiyye bahsi dışında müstakil bir rivayet aktarır. Buna göre ehl-i hadîs'ten bir topluluk mescitte otururlarken Ma'bed içeriye girince onu, yanlarına davet etmemek ve gelirse orada oturmaya devam etmeyip kalkarak protesto

<sup>92</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 1992), 6/220-221.

<sup>93</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/99-109.

<sup>94</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/114.

<sup>95</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 3/30-32.

<sup>96</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/111.

<sup>97</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 3/80.

<sup>98</sup> Şerâfettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233-234.

<sup>99</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/83-87.

<sup>100</sup> Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/281-282.

edilmesi noktasında anlaşılır. Ma'bed mescide girer fakat etrafa bakıp kendisine itibar edilmediğini görünce çıkıp gider.<sup>101</sup>

Ahmed b. Ebû Du'âd ve ashâbı Hallâl tarafından, "günâhkarlar" diye adlandırılır. Ahmed b. Hanbel'e göre İbn Ebû Du'âd, Allah'ı inkâr etmiştir. Nitekim İbn Ebû Du'âd<sup>102</sup> Kur'ân'ın mahlûkluğu görüşünden tövbe eder sonra bu tövbesinden geri dönerdi. Bu hâdis her gece 3 kez yaşanır. Ahmed b. Hanbel, İbn Ebû Du'âd için "Allah kabrini ateşle doldursun" diye beddua ederdi. Abdullah b. Ahmed, İbn Ebû Du'âd'ı rüyasında görmüş İbn Ebû Du'âd kendisine "Olduğunuz yolda kalın, zira o haktır" demiştir. Hallâl'a göre İbn Ebû Du'âd'ın cenazesinde bazı kimseler "Cehennem odunu geldi yâ Malik!" şeklinde haykırmışlardır.<sup>103</sup>

Mürchie bahsini işlerken Ebû Hanîfe'nin Mürciiliği konusuna değinen Hallâl, Ebû Hanîfe'ye bir takım sorular yönelttiğini ve verdiği cevaplar sebebiyle kâfirlere ilan edildiğini belirtir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye Kâbe'nin varlığına inandığı halde yerini bilmeyenin ve Muhammed'in, (s) Kureyş'ten olan, Medine'de ikamet eden Muhammed mi yoksa başka bir Muhammed mi olduğunu tam olarak bilmeyen kimselerin mü'min olup olmadıkları sorulduğunda Numan b. Sabit, bu kimselerin mü'min olduklarını tasdik etmiştir. Hallâl'a göre Ebû Hanîfe bu sebeple tekfiri hak etmiştir.<sup>104</sup> Ebû Hanîfe ile birlikte değerlendirilen Kerâbîsî,<sup>105</sup> Kur'ân'ın lafzının mahlûk olduğunu iddia ettiği ithamıyla Ahmed b. Hanbel ve ashâbı tarafından tekfire maruz kalmış ve Hallâl, bu iki şahsı Lafziyye'ye dâhil etmiştir. Ona göre Kerâbîsî<sup>106</sup> ve Ebû Hanîfe'den uzak durulmalı, takipçilerine dikkat edilmeli ve etrafındakiler uyarılıp doğru yola çağrılmalıdır.<sup>107</sup>

Câ'd b. Dirhem, tâbi'n neslinden olup ilâhi sıfatlar, Halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikâdî konuları tartışmaya açan âlimlerden biridir. Hallâl'a göre Câ'd öldürülmeye layıktır. Çünkü Allah'ın, Musa (as) ile konuştuğunu, İbrahim (as)'ı dostu kabul ettiğini inkâr etmiştir.<sup>108</sup>

Haccâc (ö. 95/714)<sup>109</sup>, Hallâl tarafından zalimliği ön plana çıkartılarak eleştirilmiştir. Hatta onun zalimliğine Hûd sûresinin 18. ayeti delil olarak getirilmiştir.<sup>110</sup> Haccâc'ın Mü'min olduğunu söyleyenler kör sayılmıştır.<sup>111</sup> Haccâc ve onun gibiler dini değiştirmeye çalışarak İslâm'a en büyük hasarı vermişlerdir.<sup>112</sup>

Velîd b. Muğîre (ö. 1/622)<sup>113</sup> Hallâl'a göre tarihte Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ilk iddia eden kimsedir.<sup>114</sup> Übeyy b. Halef (ö. 3/625)<sup>115</sup> ise ibadetler noktasında Hallâl tarafından, Müslümanlara örneklem olarak sunulmuş, namaz kılmayan kimsenin kıyamet günü Übeyy ile

<sup>101</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/33.

<sup>102</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebû Du'âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/430-431.

<sup>103</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/117-120.

<sup>104</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/28-29.

<sup>105</sup> Ahmet Nedim Serinsu, "Kerâbîsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25/264-265.

<sup>106</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 3/71.

<sup>107</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 3/67. Ayrıca bk. İsa Koç, "Hanbelilik İle Küllâbilik Arasındaki İlişki", *e-makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2, (2020), 515-520.

<sup>108</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/87.

<sup>109</sup> İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 14/427-428.

<sup>110</sup> Ayette Allah'ın lanetinin zalimlerin üzerine olduğu vurgulanmıştır.

<sup>111</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/59.

<sup>112</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/121.

<sup>113</sup> Mustafa Fayda, "Velîd b. Muğîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 43/33-34.

<sup>114</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 3/78.

<sup>115</sup> Ahmet Önkâl, "Übey b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/272.

haşr olunacağı ifade edilmiştir.<sup>116</sup> Her iki şahıs da, Kureys'in azılı kâfirlerinden olup Hz. Peygamber'in (s) düşmanlarıdır.

Görüldüğü gibi Ebû Bekir el-Hallâl tarafından isimleri zikredilen bu şahıslar ağır eleştirilere tabi tutulmuş, İslâm'a verdikleri zarar ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bunlardan; Bişr el-Merisî, Cehm b. Safvân, Ma'bed el-Cühenî, Ebû Duâd, Ebû Hanîfe, Kerâbîsî, ve Câ'd b. Dirhem mensup oldukları gruplar ve taraftarları ile birlikte ele alınarak eleştirilmişlerdir. Söz konusu şahıslar kimi zaman Ehl-i kitapla kimi zaman da diğer İslâm dairesi dışındaki fırkalarla aynı seviyeye indirgenerek eleştirinin boyutu üst seviyelere çıkarılmıştır.

### 7. KÎTÂBU'S-SÛNNE'DE SAHÂBE ALGISI ve İMAMET MESELESİ

Ebû Bekir el-Hallâl, eserinde hilâfet kurumu ve bunun Kureys kabilesi ile ilişkilendirilmesi, devlet başkanına itaatin gerekliliği, fazilet sıralaması ile hilâfet sıralamasının farklılığının açıklanması, Muâviye'nin hilâfeti, hilâfet sıralamasını klasik usulde olduğu gibi kabul etmeyenlerin çeşitli yönlerden eleştirilmesi gibi hususlara değinir.

İlk olarak, Kureys'in hilâfetteki önceliğinden ve imama itaatin gerekliliğinden bahseden Hallâl, imamların ancak Kureys'ten olabileceğini ve Kureys'in imamlığının namaz imamlığı değil bilhassa devlet başkanlığı anlamına geldiğini, Kureys kabilesinin kıyamete kadar hayırdı ve şerde insanların önderleri olacaklarını<sup>117</sup> ifade eder. Fakat imametle ilgili rivayetler ihtiyatla yaklaşılmalı bir alanı teşkil eder.<sup>118</sup>

Hallâl, ikinci olarak devlet başkanına itaatin gerekliliği konusunu ele alır. Ona göre imama, iyi-kötü her durumda itaat gerekir. İmama itaat eden Resûlullah'a, Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş demektir.<sup>119</sup>

Hilâfet meselesinde tarihî gerçekliğe uygun olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklindeki sıralamayı benimsediğini belirtir. Eserinde her bir halifenin hilâfetinin sahipliği için ayrı bölümlere yer veren Hallâl, onların faziletlerinden, diğer ashâbtan farklı ve onları öne çıkaran özelliklerinden bahsederek üstünlüklerini kuvvetlendirmeyi amaçlar. Bu sıralamayı kabul etmeyenleri veya bu dört şahıstan birine, fazilete mani bir kusur isnat edenleri sert şekilde eleştirir.<sup>120</sup> Hilâfetlerinin sahipliğini açıklamayı bitirdikten sonra bu dört şahsın cennetle müjdelenen sahabiler arasında olduğunu ifade eder.<sup>121</sup> Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in önüne geçirenleri eleştirmek ve bu iddiaları reddetmek için bir bölüm ayırarak kendi görüşünün doğruluğunu delillerle ispat etmeye gayret eder.<sup>122</sup> Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın önüne geçirenleri de eleştiren Hallâl, mezhebinin ileri gelenlerinin sözlerini delil olarak kullanarak bu tezi reddettiğini belirtmiştir.<sup>123</sup>

Hallâl, fazilet sıralaması söz konusu olduğunda sırası ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'ın zikredildiği, fakat Hz. Ali'nin isminin anılmadığı bir rivayete yer verdiği gibi<sup>124</sup> başka bir yerde farklı bir başlık altında meşhur sıralamanın Ebû Bekir-Ömer-Osman şeklinde olduğunu gösteren rivayetleri zikretmektedir.<sup>125</sup> Ona göre bu gibi rivayetlerde Ali'nin zikredilmemiş olmasında bir beis yoktur. Çünkü Ali'nin zikredilmemesinin sebebi hilâfet sıralaması ile fazilet sıralamasının farklı olmasıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel faziletin Ebû

<sup>116</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 2/76.

<sup>117</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/94-96.

<sup>118</sup> Hilâfetin Kureys'e aidiyetiyle ilgili son dönem araştırmacılarından Hatipoğlu'nun konuya dair derlemeleri kayda değerdir. Nitekim ona göre Halife seçimi, dönemin siyasi gerekliliklerine uygun olarak gerçekleşmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber'den menkul bir hadise dayanılmamış, zamanın şartlarına göre hareket edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureysliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 92-99.

<sup>119</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/98-105.

<sup>120</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/372-396.

<sup>121</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/355-369.

<sup>122</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/374-378.

<sup>123</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/378-383.

<sup>124</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/371.

<sup>125</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/296-404.

Bekir-Ömer-Osman ve diğer ashâb, hilâfetin ise Ebû Bekir-Ömer-Osman-Ali şeklinde kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>126</sup> Ayrıca Hallâl'a göre Hz. Ali'nin; ilk Müslümanlardan olması, Resûlullah'a olan sıhrî yakınlığı ve cennetle müjdelenen sahâbe arasında bulunması göz önüne alındığında fazilet bakımından dördüncü sıraya koyulması uygundur.<sup>127</sup>

Hz. Ali'nin hilâfetinin sahihliği meselesine değinen Hallâl, onun adaleti ve faziletine vurgu yaparak hilâfete geçmesinin doğru olduğunu ifade etmiştir. Sahâbenin buna itiraz etmediğini ve onu "Mü'minlerin emiri" olarak kabul ettiklerini ifade eden Hallâl, "sonradan gelenlere, Hz. Ali'yi o makamdan etmek düşmez. Sünnet ehline düşen, bunu kabul ve tasdik etmektir",<sup>128</sup> demektedir. Hallâl'ın, Hz. Ali hakkındaki rivayetlerinden bahsettikten sonra özellikle Siffin savaşı ve Hakem olayı sebebiyle isimleri sıkça birlikte anılan Muâviye ile ilgili kanaatlerinden de söz etmek gerekir.

Muâviye'nin, Hz. Peygamber'in (s) akrabalarından olması nedeniyle her ne yapmış olursa olsun ona sövülmesinin ve beddua edilmesinin caiz olmadığını aktarır. Hatta onun için "Mü'minlerin dayısı" denilmesinin uygun görüldüğünü ifade eder ve bunu kabul etmeyenlerin tövbeye zorlanmaları gerektiğini söyler. Ona göre Muâviye'nin kılıç zoru ile hilâfeti gasp ettiğini söylemekten insanlar sakındırılmalıdır.<sup>129</sup> Muâviye hakkında kötü sözler söyleyip onu vicdansızca eleştirenler, onun İslâm için yaptıklarını görseler mehdî zannederler. Muâviye, cesur ve cömert bir mü'mindir. İnsanların en yumuşak gönüllü olanıdır. Ebû Bekir el-Hallâl'a göre Muâviye çok hayırlı bir kimse olup, ümmetin geri kalanından üstünlüğü Hz. Peygamber (s) tarafından defalarca tescil edilmiştir. O, cennette Hz. Peygamber'in (s) komşularından biri olacaktır.<sup>130</sup>

Ebû Bekir el-Hallâl, Cemel ve Siffin savaşları hakkında konuşmanın doğru olmadığını, sahâbe arasında cereyan eden hadiselerin sonuçlarının onlardan başka kimseyi bağlamadığını, bu alana yalnızca Allah'ın müdahale edebileceğini söyler. Ayrıca onlar hakkındaki hükmü verecek olan Allah'tır. Tâbiînden Ömer b. Abdülaziz'in bu konularda konuşmayı reddettiğini ifade ederek kendi görüşünü desteklemektedir. Hallâl'a göre Hz. Ali ve Hz. Osman aynı anadan olma iki kardeş gibidirler. Aralarında bir anlaşmazlık olsa hemen tatlıya bağlayıp olayı çözmeyi hedeflerler. Hz. Ali ve Muâviye hakkında da tıpkı Hz. Ali ve Hz. Osman arasındaki meselelerde olduğu gibi ancak güzel şeyler söylenebilir. Hallâl, "onlardan biri hakkında bile kötü konuşmak sünnet ehlinden hiçbir ferde yakışmaz"<sup>131</sup> şeklinde kanaatini beyan etmektedir. Hallâl'ın bu tür ifadeleri Cemel ve Siffin meselesinde zikretme sebebi kanaatimizce Hz. Osman vefat ettiğinde yerine Hz. Ali'nin seçilmesinde, sahâbeden hiç kimsenin art niyetinin olmadığını, mevcut şartlarda olayların bu minvalde gerçekleştiğini ifade etme çabasıdır.

Ebû Bekir el-Hallâl, Cemel ve Siffin vakaları hakkında Resûlullah'tan gelen bir rivayeti ele alır. Buhârî ve Müslim'in kaydettiği bu rivayete göre Hz. Peygamber (s) sahâbeden Ammar'a isyancı bir topluluk tarafından katledileceğinin bilgisini vermiştir. Hallâl ise, bu rivayetin Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main ve Ebû Heyseme tarafından sahih olarak kabul edilmediğini, konuyla ilgili kendilerine ulaşan sahih başka bir rivayetin olmadığını sözlerine ekler. Hallâl, Cemel ve Siffin vakalarında sahâbeden kimlerin bulunup bulunmadığını da eserinde konu edinir. Onun aktardığı rivayetlere göre Muhacir veya Bedir ashâbından hiç

<sup>126</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/412. Ehl-i Sünnet'in genel kabulü Hz. Peygamber'den (s) sonra fazilet sıralamasının Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde olduğudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l Hasan Eş'arî, *el-İbane*, thk. Beşir Muhammed Ayun (Riyad: y.y., 1993), 50; Nüreddin Sâbûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: y.y., 1978), 130.

<sup>127</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/404.

<sup>128</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/411-431.

<sup>129</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/433-437.

<sup>130</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/438-454.

<sup>131</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/460-461.

kimse bu vakalarda yer almamıştır. Cemel vakasında ise Hz. Aişe, Hz. Ali, Hz. Ammar, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'den başka hiçbir sahâbi bulunmamıştır.<sup>132</sup>

Hallâl, Cemel ve Sıffin savaşlarının sonuçları hakkında konuşulmasından imtina etmiş, bu hadiselerde bulunanlar hakkındaki hükmün Allah'a bırakılması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu vakalarda buldukları sabit olan başta Hz. Aişe (r.a) olmak üzere Hz. Ali, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve diğer sahâbe hakkında övücü ifadelerle eserinde yer vermiş ve onlar hakkında kötü düşünmekten ve kötü sözler sarf etmekten kendisinden sonra gelecek olan insanları menetmiştir. Hallâl, bu konunun devamından ikinci bölümün sonuna kadar sahâbenin faziletleri ile ilgili rivayetleri aktarmaya devam etmiştir.

### SONUÇ

Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*'sinde Hâricîlik, Şîa, Mürcie, Kaderiyye ve Cehmiyye'den bahsederken onları tekfir etmiş, bu mezheplerin temsilcilerini de bu tekfirin içerisine dâhil etmiştir.

Hallâl, Hâricîliği ve Şîa'yı küçük düşürmek maksadıyla duymaktan hoşnut olmadıkları isimleriyle anmıştır. Ezârika, Sufriyye, Harûriyye ve Mârîka, Hallâl'ın eserinde Hâricîlik için kullandığı adlandırmalardır. Ayrıca Hallâl, Hâricîleri birçok sebepten dolayı tekfir etmiş, dinden çıktıklarını iddia etmiştir. Benzer durum Şîa için de söz konusudur. Hallâl Şîa'dan bahsederken Râfıza ismini kullanmış ve onları Yahudi ve Hristiyanlardan farklı görmemiştir.

Kaderiyye, Mürcie ve Cehmiyye'yi de aynı üslupla eleştiren Hallâl'ın, Kaderiyye'yi Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri sebebiyle tekfir ettiği, Mürcie'yi iman hakkındaki görüşlerinden dolayı bir fitne hareketi olarak gördüğü ve Cehmiyye'yi Yahudi ve Hristiyanlardan daha aşağı bir seviyede tuttuğu bu çalışmada ortaya koyulmuştur. Ayrıca o, adı geçen bu fırkalara mensup şahıslarla savaşılabileceğini, onlarla aynı ortamda bulunmanın dahi caiz olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir.

Hallâl'ın, Mürcie, Kaderiyye ve Cehmiyye hakkında cenaze namazlarının kılınıp kılınmaması ile ilgili verdiği hüküm her ne kadar onları tekfir ediyor gibi görünsede bu durum şöyle açıklanabilir: Bir kimsenin cenazesinde bulunmak onun imanına şahitlik etmek anlamı taşımaktadır. Hanbelîlerin söz konusu fırkalara mensup şahısların cenaze namazlarının kılınmaması yönündeki kanaatleri çevredeki müslümanlara verilen bir mesaj olabilir. Dolayısıyla Hanbelîler, hayattayken iman bakımından eleştirdikleri kişilerin cenazelerine de katılmayıp imanlarına şahitlik etmeyerek aslında kendi içlerinde tutarlı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Hallâl'ın bid'at ehlî olarak gördüğü bu fırkalara mensup bazı tarihî şahsiyetler hakkında ağır eleştiriler yaptığı tespit edilmiştir. Ma'bed el-Cühenî, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Ebû Hanîfe, Bişr el-Merîsî, Ebû Duâd ve Kerâbîsî bu ağır eleştirilere maruz kalan âlimlerdir. Hallâl bu âlimleri eleştirirken oldukça sert bir üslup kullanarak Ehl-i Sünnet'in, "ehl-i kiblenin tekfir edilmemesi" esasını ihmal etmiştir. Nitekim eserinde zikrettiği fırkalar ve şahısların tamamı ehl-i kiblelidir. Her ne kadar Hanbelî mezhebinin tahammül sınırlarını aşan görüşleri olsa da bu durum, onların Müslüman oldukları gerçeğini değiştirmez. Bu yönüyle Hallâl'ın ele aldığı rivayetler ve yaklaşım tarzı incelendiğinde bunun mezhep taassubunun bir sonucu olduğu anlaşılmıştır. O, kendi mezhebinin dışında kalan oluşumları ve şahısları Ehl-i kitaptan daha aşağı seviyelerde görmüştür.

Hallâl'ın sahâbe hakkındaki değerlendirmelerinin ise özellikle Cemel ve Sıffin savaşları ile Hakem olayı ve sahâbe arasındaki fazilet-hilâfet sıralaması etrafında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu meseleler İslâm ümmetinin kırılma noktalarını oluşturmaktadır. Bize göre söz konusu olayların çözümlenebilmesinin tek yolu; sahâbenin de insan oldukları gerçeğini unutmadan meselelere yaklaşmaktır. Bununla birlikte hilâfet

<sup>132</sup> Hallâl, *es-Sünne*, 1/462-466.

sıralamasının tarihsel gerçekliğe uygun şekilde kabul edilmesi, fazilet sıralamasının ise haklarında nas bulunmayan sahabîler için Allah'ın takdirine bırakılması gerektiği kanaati bize göre daha doğrudur.

Hallâl, görüşleriyle Hanbelî mezhebinin kurumsallaşması adına büyük bir çaba ortaya koymuştur. Fakat onun bu çabası Hanbelî mezhebinin “mutlak mânâda” kurucusu olduğu anlamını taşımaz. Hallâl'in mezhep içerisindeki rolü; sünnetin tesisi, bid'at'ın reddi ve bid'at firkalara karşı Ehl-i Sünneti savunma gayreti ortaya koymasındır. Hallâl'in, mezhep imamı Ahmed b. Hanbel'e benzer şekilde tekfirci bir anlayışı sürdürmesi ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in, Cehmiyye ve Zındıklar hakkında bir reddiyesinin olduğu bilinmektedir.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Tarafsızlık/impartiality:** Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemeleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı SDÜ B.A.P birimince 6800 no'lu proje kapsamında desteklenen, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Ebû Bekir el-Hallâl'ın Kitâbu's-Sünne Adlı Eserinin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezini esas alarak hazırlamıştır. / The author acknowledge that is depending on the basis of the witer's unpublished master's thesis titled "Evaluation of Abu Bakr al-Khallal's Kitâbu's-Sunna in Terms of History of Islamic Sects", which was supported by the SDU B.A.P unit within the scope of the project numbered 6800 and completed at the Social Sciences Institute of Suleyman Demirel University/Isparta/Türkiye.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed, Ziyauddin. "Ebû Bekir el-Hallâl: Ahmed b. Hanbel'in Öğretilerinin Derleyicisi". çev. Ramazan Özmen. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/2 (2005), 305-314.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 27-71. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Aliev, Saleh Muhammedoğlu. "Hürremiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, 18/500-501.
- Alsarhan, Saud Saleh. *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*. United Kingdom: University of Exeter, Doktora Tezi, 2011.
- Avcu, Ali. *İslâm'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şfa*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Azimli, Mehmet. *Bir Direnişçi Bâbek*. Konya: Çizgi Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.

- Benli, Yusuf. "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu* 1/1(Ocak 2008), 31-69.
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı –Me'mûn Dönemi-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436/2011.
- Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography The Heirsof the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Çam, Süleyman. "Kütüb-i Tis'a'da Hâricîlerle İlgili Olduğu Zannedilen Hadislerin Tespiti Ve Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 90 (Mart 2019), 300-320.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (3.-5./9.-11. yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Çelebi, İlyas. "Kitâbü's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelik, Sebahattin. "Abbasiler Döneminde Hurremiyye Mezhebi ve Bâbek İsyanı". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/15 (Mayıs 2006), 95-106.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnaut, Muhammed Kamil Karabelli. Y.y: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, t.y.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan. *el-İbane*. thk. Beşir Muhammed Ayun. Riyad: y.y., 1993.
- Fayda, Mustafa. "Velîd b. Mugîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gölcük, Şerâfettin. "Cehm b. Safvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. Riyad, Dâru'r-Râye, 1989.
- Hallaq, Wael B.. "Early Ijtihad and the Later Construction of Authority". *The Formation of Islamic Law*. ed. Lawrance I. Conrad. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.
- Hanbelî, Ebû'l-Fellâh. *Şezerâtü'z-Zehab*, Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 1979.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureysliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- İbn Ebû Yâ'lâ, Kâdî Ebû'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1978.
- İbn el-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ – Mustafâ Abdu'l-Kâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn el-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbel, Ahmed Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *er-Reddu 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, çev. Yunus Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- İbn Hanbel, Ebû'l-Fadl Sâlih b. Ahmed. *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Fûâd b. Abdülmin'im Ahmed. Riyad: Dâru's-Selef, 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' el-Hâfız. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1991.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl. *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İgde, Muhyettin. *Siyasî ve İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 341-361.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hanbel b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/525.

- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koç, İsa. "Hanbelîlik İle Küllâbîlik Arasındaki İlişki". *e-makalat mezhep araştırmaları dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 503-537.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Melchert, Christopher. *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.* Leiden&NewYork&Köln: Brill, 1997.
- Melchert, Christopher. "Khallal, Abu Bakr Ahmad Ibn Muhammad Ibn Harun al-" ed. Stanley N. Katz, *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, vol. III, New York, Oxford University Press, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V., thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Önkâl, Ahmet. "Übey b. Halef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2012, 42/272.
- Öz, Mustafa. "Ma'bed el-Cühenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/281-282. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Hallâl, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sâbûnî, Nüreddin. *Mâturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: y.y., 1978.
- Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım b.. *el-İmân ve Me'âlimuhû ve Sunenuhû ve İstikmâluhû ve Deracâtuhû*. thk. Muhammed Nasıruddîn el- Elbânî. Dımeşk: 1966.
- Serinsu, Ahmet Nedim. "Kerâbîsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Mehdî Abdülhamîd. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1952.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir'üt-Taberî. *Tarih-i Taberî*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, t.y.
- Tağriberdî, Cemâluddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b.. *Nucûmü'z-Zâhira fî Mülûk Mısır ve'l-Kâhira*. Mısır: Vizâratü's-Sekâfe, 1963.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Câmi'u's-Sahîh*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Ebû Duâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yücel, Selahattin. *Hadis Literatüründe "Kitâbü's-Sünne" Geleneği*, İstanbul: Mizan Yayınları, t.y.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Düvelü'l-İslâm*. thk. Hasan İsmâil Merve. Beyrut: Dâru Sâder, 1999.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru 'Â'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-Huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Dâiratü'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, 2009.



**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 136-157

**Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin Câmiu'l-Esrâr Adlı  
Eserinde Tevhidin Özellikleri ve İşlevleri**


*The Characteristics and Functions of Tawhid Ahmad Shams  
al-Din Marmarawi's Work Jami al-Asrar*

**Mahmut ULU**

Dr., Aksaray Valiliği (Ar-Ge)

Dr. Aksaray Governorship (Research and Development)

Aksaray, Türkiye

✉ mahmut.ulu@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3030-0827>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Ulu, Mahmut. "Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin Câmiu'l-Esrâr Adlı Eserinde Tevhidin Özellikleri ve İşlevleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 136-157. <https://doi.org/10.52637/kiid.1095065>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Mahmut ULU | Creative Commons Attribution-Noncommercial  
4.0 (CC BY-NC) International License

## Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin Câmîu'l-Esrâr Adlı Eserinde Tevhidin Özellikleri ve İşlevleri

### Öz

Bu çalışmanın amacı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin *Câmîu'l-esrâr* adlı eserinde tevhidin özelliklerinin ve işlevlerinin ortaya konmasıdır. Yöntemi ise literatür taraması ve içerik analizidir. Yiğitbaşı, Saruhânî ve Marmaravî gibi nisbelerle anılan Ahmed Şemseddin Marmaravî, 9/15. asrın öne çıkan sûfilerinden olup İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Halvetiyye'nin ana kollarından "Orta Kol" olarak da bilinen Ahmediyye kolunun kurucusudur. Kaynaklardan onun gerek yaşadığı bölge olan Manisa ve çevresinde gerek devletin başkentinde ve gerekse tasavvufi zümrelerden olan Ahîler gibi çevrelerde oldukça saygın bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Şemseddin Marmaravî, eser telif eden sûfilerdendir. O eserlerinin tamamını Türkçe yazmış, bu eserlerde genel olarak tasavvufi konu ve kavramlar üzerinde durmuştur. Allah'ın isimleri ve sıfatları, Allah sevgisi, insan, şeyh, derviş, seyr ü sülûk, zikir, vücûd, tenezzülât, nefis ve nefsin mertebeleri, ruh, rüyâ tabirleri, âlem-i zâhir, âlem-i bâtın, varlığın esası, itikad, irşad, tevhid, şeriat, tarikat, hakikat, tarikat silsilesi, ahlâk-ı hamîde ve zemîme, âdab, erkân, gibi konular onun ele aldığı başlıca konulardandır. İslâm inancının temeli olan tevhid akidesi, bu özelliğinden dolayı hem diğer İslâmî ilimlerde hem de tasavvuf ilminde üzerinde titizlikle durulan bir konudur. Tevhid, tasavvufî eğitimin esası ve nihâyeti olarak görülmesi yönüyle sûfiler tarafından müstesna bir konumda değerlendirilmiştir. İnsanın yaratılmasındaki temel gaye olarak görülen tevhide ulaşmak düşüncesinden hareketle yaratılışın gayesine uygun yaşamayı hayatlarının temel kuralı olarak gören sûfilerin, tevhide ilgili düşünceleri ve tevhid kavramına getirdikleri yeni izahlar oldukça önemlidir. Bu öneme binâen teşekkül dönemi sûfilerinin tevhid kavramı üzerinde durduğu, müellif sûfilerin de bu konuyu eserlerinde ele aldıkları görülür. Tanınmış sûfilerden Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir Şiblî, Ebü'l-Hasan Bûşencî; müellif sûfilerden kısaca *el-Lümâ'* şeklinde adlandırılabilir eserinde Serrâc, *er-Risâle*'de Kuşeyrî, *Keşfü'l-mahcûb*'da Hucvirî tevhid kavramı üzerinde duran sûfilerden sadece birkaçıdır. Tarikatlar dönemi sûfilerinden Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhid kavramı üzerinde duran sûfilerden biridir. O, tevhid konusuyla ilgili sınırlı izahat yaptığı *Keşfü'l-esrâr* ile *Risâle-i tevhid* adında müstakil bir risâle yazmanın yanında, bu çalışmanın konusu olan *Câmîu'l-esrâr* adlı eserinde tevhidin işlevleri üzerinde durmuştur. Ona göre Hak kapısının ilk anahtarı olması, nefsi emmârenin kalesini yıkıp viran etmesi, ahlâk-ı zemîmeyi arıtması, seyfullah gibi cenk meydanına girmesi, derdi dermana çevirmesi gibi hususlar tevhidin işlevlerinden sadece bir kaçıdır. Marmaravî, tevhid faslında, esasında diğer eserlerinde de zaman zaman temas ettiği tevhid düşüncesini bütüncül ve sembolik bir dille ortaya koymuştur. Bunu yaparken manzum olarak ele aldığı eserin genelinde olduğu gibi ilgili bölümde de şiirsel bir anlatım yolunu tercih etmiştir. Onun bu tercihi anlatımı akıcı hale getirdiği gibi meselenin anlaşılmasını da kolaylaştırmıştır. İslâm inancının temel akîdelerinin başında gelen, tasavvufî düşünce ve eğitimin temelini oluşturan ve hem anlatılması hem de anlaşılması zor gibi görünen tevhidi çeşitli soyut kavram ve somut nesnelere benzeterek açıklamıştır. Bu bağlamda Marmaravî tevhidi ilk söz, ilk anahtar, kapı, sağlam taş, sağlam kale, sâhipkıran, öncü birlik, Allah'ın kılıcı gibi somut cisimlere benzetir. Bunların yanında o, tevhidin affedilme sebebi, kötü düşünceleri iyiliğe tebdil edici; kötü ahlaki güzel ahlaka çevirici, tevbe yerine geçici, cansıza ebedi can katıcı, ölü kalbi diriltici, şirk hastalığını birlik devasına dönüştürücü, ahiret azabından kurtarıcı, şükür sebebi gibi soyut yönlerini ortaya koyar. Onun bu yolla, anlaşılması zor gibi görünen tevhid kavramını daha anlaşılır kılmaya çalıştığı açıktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sûfi, Tevhid, Ahmed Şemseddin Marmaravî, Câmîu'l-esrâr, Tevhidin İşlevleri.

## Characteristics and Functions of Tawhid Ahmad Shams al-Din Marmarawi's Work Jami al-Asrar

### Abstract

The aim of this study is to reveal the characteristics and functions of monotheism in Ahmad Shams al-Din Marmarawi's work called Jami al-Asrar. Its method is literature review and content analysis. Ahmad Shams al-Din Marmarawi, who is referred to with nisbas such as Yighitbasi, Saruhani and Marmarawi is the founder of the Ahmadiyya branch, also known as the "Middle Branch", one of the main branches of the Khalwatiyya, which is one of the most widespread sects of the Islamic world, is one of the prominent sufis of the 9/15 th century and one of the most widespread sects of the Islamic world. It is understood from the sources that he had a very respected position both in Manisa and its surroundings, where he lived, in the capital of the state, and in Ahi circles, which are among the sufi groups. Ahmad Shams al-Din Marmarawi is one of the Sufis who wrote works. He wrote all of his works in Turkish, and generally focused on mystical subjects and concepts in these works. Names and attributes of Allah, love of Allah, human, shaykh, dervish, seyr u suluk (journey), dhikr, body, condescension, nafs and its stages, spirit, interpretations of dreams, the visible realm, unseen realm, basis of existence creed, guidance, tawhid, sharia, tariqa, truth, tariqa line, morality and zamima etiquette, manners are some of the main subjects he deals with. Tawhid, which is the basis of Islamic belief, is a subject that is meticulously emphasized both in other Islamic sciences and in sufism. Tawhid has been evaluated in an exceptional position by the Sufis because it is seen as the basis and the end of Sufi education. The thoughts of the Sufis, who adopt living in accordance with the purpose of creation as the basic rule of their lives, based on the idea of reaching tawhid, which is seen as the main purpose in the creation of man, and the new explanations they bring to the concept of tawhid are very important. Due to this importance, it is seen that the Sufis of the formation period focused on the concept of tawhid, and the author sufis discussed this issue in their works. Zunnun al-Misri, Junayd of Baghdad, Abu Bakr al-Shibli, Abu Hasan al-Bushanji; the author is only a few of the sufis who focus on the concept of oneness, such as Serrac in his work, which can be briefly called al-Lüma', Kuseyri in *al-Risalah*, and Hucviri in *Kesf al-Mahcub*. Ahmad Shams al-Din Marmarawi one of the Sufis of the tariqats period, is one of the sufis who emphasized the concept of tawhid. In addition to writing an independent treatise called *Kesf al-Asrar* and *Risalah al-Tawhid*, in which he gave limited explanations on the subject of tawhid, he focused on the functions of tawhid in his work called *Camiu al-Asrar* which is the subject of this study. According to him, some of the functions of tawhid are that it is the first key to the door of God, destroying the castle of the nafs, purifying the morals, entering the battlefield like sword of God, and turning the trouble into a cure. In the chapter of tawhid, Marmaravî revealed the idea of tawhid, which he had contacted from time to time in his other works, in a holistic and symbolic language. While doing this, he preferred a poetic way of expression in the relevant section as well as in the rest of the work he dealt with in verse. His preference not only made the narration fluent, but also facilitated the understanding of the issue. He explained tawhid, which is one of the main creeds of the Islamic faith, forms the basis of mystical thought and education, also seems to be relatively difficult to both explain and understand, by comparing it to various abstract concepts and concrete objects. In this context Marmaravî likens tawhid to concrete objects such as the first word, the first key, the door, the solid stone, the strong castle, the owner-breaker, the vanguard, and the sword of Allah. In addition to these, he reveals the features of tawhid such as the reason for forgiveness, the changer of bad thoughts to goodness, transforming bad morals into good morals, temporary instead of repentance, giving eternal life to the inanimate, reviving the dead heart, transforming polytheism into a cure for oneness, saving from the torment of the hereafter, and being a reason for gratitude. It is clear that in this way, he tried to make the concept of tawhid, which seems difficult to understand, more understandable.

**Keywords:** Sufism, Sufi, Tawhid, Ahmad Shams al-Din Marmarawi, Jami al-Asrar, Functions of Tawhid.

## GİRİŞ

İslâm inancının temeli olan tevhid akidesi, bu özelliğinden dolayı diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminin de ilgi alanına giren bir konudur. Öte yandan tevhid, tasavvufî eğitimin esası ve nihâyeti olarak görülmesi yönüyle sûfiler tarafından müstesna bir konumda değerlendirilmiştir. Yaratılışın gayesine uygun bir şekilde yaşamayı hayatlarının temel kuralı olarak gören sûfilere tevhidle ilgili düşünceleri ve tevhid kavramına getirdikleri izahlar oldukça önemlidir. Bu önemden dolayı sûfiler tevhid kavramı üzerinde önemle durmuştur. Tanınmış sûfilere Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859), Cüneyd-i Bağdâd (öl. 297/909), Ebû Bekir Şiblî (öl. 334/946), Ebü'l-Hasan Bûşencî (öl. 348/959) tevhid konusunda görüş belirten; Serrâc (öl. 378/988), Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Hucvirî (öl. 465/1072) eserlerinde tevhid kavramı üzerinde duran müellif sûfilere sadece birkaçıdır.

Tasavvufun teşekkül dönemi sûfleri yanında daha sonraki sûfiler de tevhid konusuna eğilmişlerdir. Tarikatlar dönemi sûfilerinden Ahmed Şemseddin Marmaravî (öl. 910/1504), tevhid kavramı üzerinde duran sûfilerdendir. Marmaravî, tevhid ile ilgili *Risâle-i Tevhid* adında müstakil bir risâle yazmış, *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde yine tevhid kavramına sınırlı da olsa çeşitli yönleriyle temas etmiştir. Tevhid konusunu ele aldığı eserlerinden bir diğeri de *Câmiu'l-esrâr*'dır.

*Câmiu'l-esrâr* "*Hâzâ risâletü's-şerîfe ismühâ Câmiu'l-esrâr fî tarîki't-tasavvuf li-ehlul-lâhi ve'l-mukarrebî ve'l-ibrâr*" başlığıyla başlayıp "*Fî beyâni hâtemi'l-kitâb fî şehri ma'nîsâ*" başlığıyla son bulan otuz fasıldan müteşekkil bir risâledir. Bu fasıllardan biri de tevhidde ayrılmış, Marmaravî "*Fî beyâni kasîde-i nefsi emmâre ya'nî kasîde-i tevhid*" başlığı altında tevhidin bazı hususiyetleri ve işlevleri üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Hakk'a vasıl olmak kastıyla seyr ü sülûk yolculuğuna çıkan bir sâlik için tevhidin nasıl bir vazife icra ettiğini ve ne işe yaradığını izah etmiştir.

Tevhid konusunda gerek kavramsal çerçeve gerekse sûfilere bu konuyu ele alış şekilleri hususlarında pek çok çalışma<sup>1</sup> yapılmış olmakla birlikte, tevhid kavramının hususiyetleri ve işlevleri üzerinde durulan müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Tevhid gibi mühim bir kavramın, bir eser özelinde bile olsa, işlevlerinin ve hususiyetlerinin ortaya konmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. İşte bundan dolayı çalışmanın odak noktası, Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin *Câmiu'l-esrâr* adlı eserinde yer verdiği tevhidin özellikleri ve işlevleri hususlarıdır.

Bu çalışmada öncelikle müellifin hayatı ve eserleri ile tevhid kavramı genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ayrıca eserin çalışmaya esas alınan Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 2645/1 numarada kayıtlı nüshasının kısa tanıtımı yapılmış ve eserde geçen konular zikredilmiştir. Ardından eserin 38b-39b varakları arasında yer alan ve "*Fî beyâni kasîde-i nefsi emmâre ya'nî kasîde-i tevhid*" başlığı altındaki otuz yedi beyitte ele alınan tevhidin hususiyetleri ve işlevleri incelenmiştir.

## 1. ANA HATLARIYLA AHMED ŞEMSEDDİN MARMARAVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Ahmed Şemseddîn Marmaravî, 839/1435 tarihinde<sup>2</sup> İzmir ilinin Saruhan Livası'nın Akhisar kazasına bağlı Gölarmara köyünde doğmuştur.<sup>3</sup> Köyüne nispetle "Marmaravî",<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışmalardan bazıları için bk. Ahmet Ögke, *Yığıtbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (9/2008); Mehmet Necmettin Bardakçı, "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Sufiyye*, 11 (Aralık/2021).

<sup>2</sup> Mehmed Sami Sünbül, *Esmâr-ı esrâr* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1312), 45; Semih Ceyhan, *Üç Pîr'in Mürşidi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 71.

<sup>3</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/225; Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 733.

livasına nispetle “Saruhânî” olarak anılmıştır.<sup>5</sup> Bunların yanında “Yiğitbaşı” namı da en çok kullanılan lakaplarındandır.<sup>6</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, eserlerinde kendini İsa Oğlu Ahmed Marmaravî olarak tanıtmış ve Yiğitbaşı olarak bilindiğini kaydetmiştir.<sup>7</sup> Zâhirî eğitiminin temellerini ilk olarak babasından alan Marmaravî, bu ilimleri memleketi Manisa’da tamamlamıştır.<sup>8</sup> Aynı şekilde yine temellerini babasından aldığı tasavvufî eğitimini babası tarafından gönderildiği Uşak vilâyetinin Kabaklı köyünde bulunan Halveti şeyhi Alâeddin Uşşâkî’nin terbiyesinde tamamlamıştır.<sup>9</sup>

Marmaravî, Uşak’ta sülûkunu tamamladıktan sonra şeyhinin halîfesi sıfatıyla Manisa’ya dönmüştür.<sup>10</sup> Burada irşad faaliyetlerine başlayan Marmaravî, çeşitli camilerde sohbetler yapmış, Seyyid Hoca Mahallesi’ndeki türbesinin yanında bulunan tekkesinde talebe yetiştirmiştir.<sup>11</sup>

Hocası Alâeddin Uşşâkî’nin vefatından sonra onun yerine geçmiş,<sup>12</sup> Manisa’da irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu faaliyetleri vesilesiyle kısa sürede tanınarak “şeyhler şeyhi” ünvanını almıştır.<sup>13</sup> Ahmed Şemsettin Marmaravî’nin şöhreti kısa sürede etrafa yayılmış, kendisini seven ve kendisine intisap edenlerin büyük bir teveccüh gösterdiği ve etrafında toplandıkları kaydedilmiştir.<sup>14</sup> Onun şöhreti sadece yakın çevresiyle sınırlı kalmamış Osmanlı Devleti’nin başkenti İstanbul’a kadar uzanmıştır.<sup>15</sup> Devlet yönetimi onu tarikat işleriyle ilgili bazı hususları çözüme kavuşturması için İstanbul’a davet etmiş, hakem olarak tayin etmiştir. Marmaravî, meşâyih arasında meydana gelen meseleleri halletmiştir.<sup>16</sup> Burada bazı tedbirler aldirarak şer’an sakıncalı olduğunu düşündüğü tarikatların kapanmasını sağlamış, eşyalarına el koydurmuştur. Bu tedbirler sonucunda kimi tarikat mensupları yaptıkları yanlışlarını kabul etmişlerdir.<sup>17</sup>

Marmaravî, 910/1505 yılında<sup>18</sup> Manisa’da vefat etmiştir. O tarihlerde Seyyid Hoca, bugünkü adıyla Adakale Mahallesi olarak adlandırılan tekkenin bahçesine defnedilmiştir.<sup>19</sup>

Ahmed Şemseddin Marmaravî, Manisa’da sürdürdüğü irşad faaliyetleri süresince halife yetiştirdiği gibi eserler de telif etmiştir. Marmaravî’nin eserleri Türkçedir. Oldukça sade bir dille telif edilen eserlerin ahalinin anlayacağı ve faydalanacağı şekilde yazıldığı

<sup>4</sup> Vassâf, “Marmara” ya da “Marmaracık” (Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 4/237) dendiğini; Bursalı, “Marmara”, “Marmaracık” veya “Göl Marmara” gibi isimlerin kullanıldığını kaydetmiştir. (Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/225.) Vicdâni, *Tomâr*’da bu isimlendirmeyi diğerlerinden farklı kullanıp “Mermere”, “Göl Mermere” veya “Mermerecik” olarak zikretmiştir. (Şâdik Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u ‘aliyye*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 232.

<sup>5</sup> Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mir’atü’t-turuk* (İstanbul: Celil Efendi Matbaası, 1306), 31.

<sup>6</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/237; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 225; Ceyhan, *Uç Pîr’in Mürşidi*, 72.

<sup>7</sup> Marmaravî, *Câmiu’l-esrâr*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 2645/1), 26b; Ahmed Şemseddin Marmaravî, *el-Mukaddimetü’s-sâliha*, (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Bölümü, 2645/3), 46b.

<sup>8</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf Anadolu’da Sufiler Devlet ve Ulema XV. Yüzyıl* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 91.

<sup>9</sup> Marmaravî, *Câmiu’l-esrâr*, 46b.

<sup>10</sup> Ögke, *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 49.

<sup>11</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/225.

<sup>12</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/237.

<sup>13</sup> Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u ‘aliyye*, 232.

<sup>14</sup> Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 128.

<sup>15</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/225; Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u ‘aliyye*, 232; Ögke, *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 50-52.

<sup>16</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî’nin İstanbul’a çağırılma sebebinin o dönemde iyice artan bâtinî karakterli heterodoks akımlar karşısında hangi tarikatların hak, hangilerinin bâtil olduklarını tespit etmek olduğu kaydedilmiştir. Hatta bu husustaki başarısı vesilesiyle ona “Yiğitbaşı” ünvanının verildiğini belirtilmiştir. Bk. Mahmut Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır* (Ankara: Berikan Yayınları, 2021), 175.

<sup>17</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/225; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/237; Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u ‘aliyye*, 232.

<sup>18</sup> Vassâf, onun ölüm tarihi olarak 900/1495 tarihini vermiştir. (Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/238).

<sup>19</sup> Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mir’atü’t-Turuk*, 31; Vicdâni, *Tomâr-ı turûk-u ‘aliyye*, 232; Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 174.

açıktır. Harîrîzâde onun eserlerini Türkçe yazmasının yaşadığı yerlerdeki ahalinin konuştuğu dilin Türkçe olması ve çok kimsenin anlayıp faydalanması amacıyla olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup>

Harîrîzâde *Tibyân* adlı eserinde onun eserlerinden *Câmiu'l-esrâr*, *Ravzatü'l-vâsilîn*, *Risâle-i-tevhid*, *Mukaddimetü's-sâliha*, *A'mâlû't-tâlibîn*, *Keşfü'l-esrâr* olmak üzere altı tanesini zikretmiştir.<sup>21</sup> Vassâf, *Sefîne*'de *Manzume-i câmiu'l-esrâr*, *Ravzatü'l-vâsilîn*, *Risâletü't-tevhid*, *Keşfü'l-esrâr*, *Mukaddimetü's-sâliha*, *Bahreynü'l-aşk*, *Ahvâlü'l-ibrâr ve'l-mukarrebîn*, *A'mâlû't-tâlibîn* olmak üzere sekiz eserini kaydederken<sup>22</sup> Bursalı Mehmet Tahir Efendi *Risâletü't-tevhid*, *Mukaddimetü's-sâliha*, *Ravzatü'l-vâsilîn*, *Keşfü'l-esrâr*, *Manzûme-i câmiu'l-esrâr*, *A'mâlû't-tâlibîn*, *Bahreyni'l-aşk*, *Ahvâlü'l-ibrâr ve'l-mukarrebîn* olmak üzere yine sekiz eserinden bahsetmiştir.<sup>23</sup>

Günümüz araştırmacıları Ahmed Şemseddîn Marmaravî'ye ait olan eserlerle ilgili çeşitli sayılar zikretmişlerdir.<sup>24</sup> Bu çalışmalar ve ulaşılabilen yazmalardan yola çıkarak onun on dört eseri olduğu sonucuna varılmıştır. Bu eserler *Câmiu'l-esrâr*, *Risâle-i tevhid*, *el-Mukaddimetü's-sâliha*, *Keşfü'l-esrâr*, *Ravzatü'l-vâsilîn*, *İrfânu'l-ma'ârif*, *Risâletü'l-Hüdâ li-ülî'l-ihtidâ*, *Etvâr-nâme-i seb'a*, *Tabakâtü'l-evliyâ*, *Silsile-i ehl-i tarîkat*, *Bahreyni'l-aşk*, *Risâle-i Makâlât-ı İbn-i Arabî*, *Ahvâlü'l-ibrâr*, *Hurde-i tarîkat* isimli eserlerdir.<sup>25</sup>

Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin tasavvuf anlayışının esaslarını genel itibarıyla edeb, aşk, muhabbet ve marifetin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Tasavvufun edepten ibaret olduğunu söyleyen Marmaravî,<sup>26</sup> tarikatları hak ve batıl olarak ikiye ayırır. *Câmiu'l-esrâr* isimli eserinde "*Fî Beyâni tarîki'l-hakkı ve beyâni tarîki't-trasavvuf ve'l-ihtirâzi ani'l-ilhâdi'l-muhtelif*" başlığı altında ele aldığı bu ayrıma göre tarikat adı altında faaliyet yürüten bazı oluşumların, kendi müntesiplerinin dinden çıkmasına sebep olabilecek sapkınlıklarından bahsetmiştir.<sup>27</sup> Edebin yanında aşk ve muhabbete önem veren Marmaravî, aşk ve muhabbete ulaşmanın yolunun zikre ve usûle tam olarak riâyet etmekle mümkün olacağını söyler. Bunun yanında tevhidin mecazî aşkı hakîki aşka çeviren bir hakikat olduğu düşüncesiyle riyâzet ve mücâhedenin gerekli olduğu üzerinde durur. Ahmed Şemseddîn Marmaravî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus marifettir. O, bilinmesi ve tanınması gereken asıl varlığın Allah olduğunu, insanın Allah'ı bilmek için yaratılmış olduğunu belirtir. İnsanın yaratılış gayesinin marifetullah olduğunu, kişinin ancak marifetullah ile kâmil olacağını ve aksi durumda heder olacağını vurgular.<sup>28</sup> Ona göre tasavvuf yolunu, gerçek manada ancak ehil olanlar anlayabilir. Tasavvufî hikmetlerin ifade edildiği bazı kavramların farklı anlamlara çekilmeye müsait olması nedeniyle gerçek meşâyih'in nasihatlerini dinlemeyenlerin, tasavvufî kavramlara yanlış anlam vererek bu anlamların peşinde yanlış sonuçlara varabileceklerini hatırlatır.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> M. Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430/1), 53a.

<sup>21</sup> Harîrîzâde, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik*, 1/53b.

<sup>22</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/238).

<sup>23</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/225-226.

<sup>24</sup> Ögke, *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*; 78-124; a.mlf., "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfü'l-esrâr İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 3 (2000); Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 175-181; Hasan Özer, "Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Tercüme-i risale-i vasiyyet'i", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/63 (Nisan 2019).

<sup>25</sup> Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 175-181.

<sup>26</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Hurde-i tarîkat* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa 438/19), 389a.

<sup>27</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/1), 27b-28b.

<sup>28</sup> Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 183.

<sup>29</sup> Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler IX/XV. Asır*, 182.

## 2. TEVHİD KAVRAMI

Tevhid, kelime olarak birlik, tek olmak, eşsizlik gibi manalara gelen ehad, vahid gibi Arapça kelimelerden türemiştir.<sup>30</sup> Birlemek, Allah'ın birliğine inanmak gibi manaları olan tevhid,<sup>31</sup> tasavvufi olarak Allah'ın zatını aklen anlaşılan ve zihnen hayal edilen varlık, eşya ve tahayyülden tecrit etmek,<sup>32</sup> Allah'ın bir olduğu ve O'nun rububiyetini paylaşacak hiçbir ortağı, dengi ya da rakibi bulunmadığı hakikatini ikrâr etmek<sup>33</sup> manalarına gelmektedir.

Yüce Allah Bakara Sûresi'nde kendi bir oluşuyla ilgili olarak *"İlahınız bir olan ilahtır."*<sup>34</sup> buyururken; Nahl Sûresi'nde *"İki ilah edinmeyin. Çünkü o, tek bir ilahtır."*<sup>35</sup> âyetiyle teklilik ve yegâneliğini bildirmiştir. İhlas Sûresi'nde ise *"De ki, o tek olan Allah'tır."*<sup>36</sup> emriyle kendi birliğini ikrar etmeleri hususunda kullarını uyarmıştır. Peygamber Efendimiz de tevhid hususunda şöyle buyurmuştur: "Rasulullah'ın (s.a.v.) bindiği merkebin terkinde bulunuyordum. Bana dedi ki: "Ey Muaz! Allah'ın kulları üzerindeki ve kulların da Allah üzerindeki hakkı nedir, biliyor musun?" Dedim ki: "Allah ve Rasulü daha iyi bilir." Buyurdular ki: "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, yalnız O'na ibadet etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır. Kulların, Allah üzerindeki hakkı ise, kendisine hiçbir şeyi ortak koşmayan kullarına azab etmemesidir..."<sup>37</sup>

Süfflerin tevhid anlayışı, tanımdan ve sınırlardan uzak bir şekilde Allah'ın birliğini yaşayarak, zevk ve vecd ile tadarak bilmeleri olarak zikredilmiştir.<sup>38</sup> Bu yönüyle süffler tevhid kavramına önem vermişler, bu kavramın üzerinde önemle durmuşlardır. Zünnûn el-Mısri tevhid hakkında şunları söyler: *"Allah'ın eşyanın içine girmeyen kudretini ve eşya ile bütünleşmeyen sanatını bilmek, var olan her şeyin illetinin Allah'ın sanatı olduğunu ve onun sanatında hiçbir kusurun olmadığını anlamaktır."* Ayrıca o, Allah'ın her türlü vehim ve tasavvurdan farklı olduğunu ifade etmiştir.<sup>39</sup> Cüneyd-i Bağdâdi ise tevhidi, Allah'ın ebeveynlik veya evlatlık gibi bir durumunun, benzerinin veya zıddının olmayacağını, ondan başkasına ibadet edilmeyeceğini samet ve tek bir ilah olduğunun kabulü şeklinde açıklamıştır.<sup>40</sup>

Süfflerin tevhid hususundaki görüşlerini aktaran Serrâc tevhidi beşeriyet âsârının yok olması, ulûhiyetin ortaya çıkması, kadimin sonradan olanlardan ayrılması ve teklîğin görünür olması şeklinde tanımlamıştır. Vahdâniyyeti ise hakîkatin hükmü gereği olan fenâ ile Hakk'ın dışındaki her şeyden fâni, Hak ile bâkî olmak şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca o, tevhidi avâmın tevhidi, hakîkat ehlinin zâhirî tevhidi ve havassın tevhidi olmak üzere tasnif etmiştir. Bunlardan avâmın tevhidini, kişilerin korku ve ümit sarmalında meselenin özünden uzak bir ikrar; hakîkat ehlinin zâhirî tevhidini emir ve nehiy çizgisine bağlı kalmak kaydıyla ümit ve korku çıkmazından sıyrılmış, vahdâniyetin yüceliğinin tecellisi ile kabul; havassın tevhidini ise kul üzerinde ilahî ahkâm ve rabbânî irâdenin bütünüyle yürürlüğe girip tesir icrâ etmesi olarak tarif etmiştir.<sup>41</sup>

Herevî (öl. 481/1089), tevhidi *"Allah'ı sonradan olan şeylerden tenzih etmektir."* şeklinde tanımladıktan sonra tevhidin üç yönü olduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilki

<sup>30</sup> İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1994), "ehad", 70.

<sup>31</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-i'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), "tevhid", 166.

<sup>32</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), "tevhid", 359.

<sup>33</sup> Arthur John Arberry, *Tasavvuf/Müslüman Mistiklere Toplu Bakış* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 10.

<sup>34</sup> *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), el-Bakara 2/163.

<sup>35</sup> en-Nahl 16/51.

<sup>36</sup> el-İhlâs 112/1.

<sup>37</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Cihad, 46.

<sup>38</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "tevhid-i hâli/tevhid-i süffîye", 358.

<sup>39</sup> Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 27.

<sup>40</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 27.

<sup>41</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 29-30.

delillerle doğrulanmış avâmın tevhididir ki Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun eşinin ve benzerinin bulunmadığına inanmaktır. Bu hal, şirki nefyeden açık bir tevhiddir. İkincisi hakikatlerle sabit olan ve havâssın tevhidi olup zâhirî sebepleri ortadan kaldıran tevhiddir. Tevhidin bu yönünde aklın çekişmeleri, delillerle ilişkilendirilme söz konusu değildir. Üçüncüsü ise kâimle kâim olan tevhid olup hâssu'l-havâssın tevhididir. Tevhidin bu yönü Allah'ın kendisine has kıldığı ve yüceliğinin gereği olarak hak sahibi olduğu tevhiddir.<sup>42</sup>

Ünlü tasavvuf teorisyenlerinden Kuşeyrî, tevhidi Allah'ın bir olduğuna hükmetmek ve bir olan bir şeye birdir diyebilmek şeklinde tanımlamıştır. Ona göre Allah'ın tevhidi öyle bir yegâne ve tümdür ki ne bir şeyin ondan çıkarılması ne de bir şeyin ona eklenmesi mümkündür. Allah ismiyle, cismiyle bir olup "Ahadiyyu'z-zât"tır. Yani terkip kabul etmez, vaz' ve ref'den uzaktır. Kuşeyrî tevhidi, Hakk'ın Hak için tevhidi, Hakk'ın halk için tevhidi ve halkın Hak için tevhidi şeklinde üç kısma ayırmıştır. İlkinin, Allah'ın kendi birliğini bilmesi; ikincisinin Allah'ın, kulun tevhidini yaratması, üçüncüsü ise kulun Allah birdir diyebilmesi yani onların bir diyebilmesine olanak sağlaması şeklinde tarif etmiştir.<sup>43</sup>

Bir diğer tasavvuf teorisyeni Hucvirî de Kuşeyrî gibi tevhidi Hakk'ın Hak için tevhidi, Hakk'ın halk için olan tevhidi ve halkın Hak için olan tevhidi şeklinde üç kısma ayırdıktan sonra öz ve esas yönüyle bir şeyin birliğine ve o şeyin birliğine sağlam bir bilgi ile hükmetmek şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca o, Hakk'ın zât ve sıfatları yönüyle bölünmez, fiilleri yönüyle delilsiz ve şeriksiz bir şekilde vahid olmasına istinaden tevhid ehlinin (muvahtidler) onu birlik manasındaki tevhid sıfatıyla tanıdıklarını ve onun birliğiyle ilgili bilgilerin de tevhid adını verdiklerini kaydetmiştir.<sup>44</sup>

Tasavvufta tevhid akidesi bir düşünce olmaktan öte bir hâl olarak yaşanmakla birlikte sistematik olarak tevhidin esasları ortaya konmuştur. Husrî (öl. 371/981) tevhidi "hadesi ref etmek, kıdemi fert haline getirmek, dostları terk etmek, vatandan ayrılmak, bilinen ve bilinmeyen şeyleri unutmak" şeklinde beş esas olarak tespit etmiştir. Kelâbâzî (öl. 380/990) ise tevhidin esaslarını yedi maddede incelemiştir. Onun ortaya koyduğu esaslar şu şekildedir: Ezelî olanı sonradan olandan ayırt etmek, kadîm ve ezelî olanı muhdes olan tarafından idrak edilemeyeceğini kabul etmek, Hak ile halkın vasıflarını eşit tutmamak, Hak Teâlâ'dan illeti kaldırmak, mahlûkun kuvvetiyle meydana gelen fiillerin Yüce Allah'ı değiştirmeyeceğini idrak etmek, düşünür ve temyiz eder olmaktan Hakk'ı tenzih etmek, O'nun kıyas yapmaktan berî olduğunu ikrâr etmek.<sup>45</sup>

### 3. AHMED ŞEMSEDDİN MARMARAVÎ'NİN ESERLERİNDE TEVHİD

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhid hususunda *Risâle-i Tevhid* adında müstakil bir risâlenin yanında tevhid kavramının çeşitli yönlerine temas ettiği *Câmîu'l-Esrâr* adlı bir eser ve mezkûr iki eserin bir özeti ve açıklaması sayılabilecek *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserleri telif etmiştir. *Risâle-i Tevhid* adlı on iki fasıldan oluşan eserinin altıncı faslını tevhid konusuna ayırmıştır. Bu eserde daha çok tevhidin ne olduğu ve kısımları üzerinde durmuştur. Bu bağlamda tevhidi altı kısma ayırmış, bunların ilk iki kısmına tevhid-i kelâmî, diğer iki kısmına tevhid-i lafzî, kalan bir kısmına tevhid-i manevî, bir kısmına da tevhid-i ıstîlâhî adını vermiştir. Bu fasılda altıya ayırdığı tevhidin kısımlarını beyân etmiştir.<sup>46</sup> *Câmîu'l-Esrâr* onun tevhid konusunu ele aldığı bir diğer eseri olmakla birlikte aşağıda eserle ve tevhid hususunu bu eser bağlamında ele alışıyla ilgili bilgi verileceğinden burada eserin içeriğine değinilmemiştir. *Keşfü'l-Esrâr*, Marmaravî'nin daha önce telif ettiği *Câmîu'l-Esrâr* ve *Risâle-i Tevhid* adlı eserlerinin bir özeti niteliğindedir. Bu eseri mezkûr iki eserin daha kolay

<sup>42</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 161-162.

<sup>43</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 386-387.

<sup>44</sup> Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 342.

<sup>45</sup> Ulupınar, "İlk Dönem Süflerinde Tevhid Anlayışı", 247-248.

<sup>46</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Risâle-i tevhid* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/5), 70b-102b.



anlaşılması amacıyla telif etmiştir. Risalede zâhirî ve bâtinî ilimler, merâtib-i vücûd denilen varlığın mertebeleri, Allah'ın varlığı ve birliği, isimleri ve sıfatları ile bunlarla ilgili itikadî konular ile ademiyet, akıl, ruh ve nefis gibi konular yer alır. Bunların yanında bizim çalışmamızı ilgilendiren kısmında ise tevhid kavramına sınırlı da olsa yer verir.<sup>47</sup>

Marmaravî, *Risâle-i Tevhid* adlı eserinde “Ve manayı tevhid Allah'tır ve Allah'ın birliğidir.” diyerek tevhidi Allah ve Allah'ın birliği olarak tanımlamıştır.<sup>48</sup> Bunun yanında o tevhidin insanîyetin illeti olduğunu belirtmiştir. Bu durumu *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde şu şekilde izah eder: “Her bir isim, her bir cinsin illetidir. Amma insanın cümle esma illetidir. Amma tevhid, insanîyetin illetidir. Zira cümle esmanın nuru, Hakk'ın tevhid nurunda nur-i vâhiddir.”<sup>49</sup> *Câmiu'l-esrâr*'da ise tevhid kavramıyla Allah'ın ahad ve muvahhid olan zatını anlatmıştır. Bu durumu “Kendi zâtı kendine zât-ı muvahhid hem ahad/ Hem dahî haydır ezel mevt irmeye hergiz ebed” beytiyle açıklamıştır.<sup>50</sup>

Marmaravî'ye göre tevhid yukarıda temas edildiği üzere mecazî aşkı hakîki aşka çeviren bir hakîkattir. Sâlik bu bilinçle riyâzet ve mücâhedeye önem vermelidir. Sâlik zikre devam ederse bir süre sonra zikrin nuru önce göğsüne incek, sonra kalbine yerleşecektir. Böylelikle muhabbet hâsıl olacak ve muhabbetin tadını alan sâlik zikre daha çok sarılacaktır.<sup>51</sup>

#### 4. AHMED ŞEMSEDDİN MARMARAVÎ'NİN CÂMIU'L-ESRÂR ADLI ESERİNDE TEVHİDİN ÖZELLİKLERİ VE İŞLEVLERİ

Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr* adlı eserinde farklı konuların yanında tevhid konusunu da ele almıştır. “İbtidâ kıldık kitaba faslı bismillah ile zikrolunsun hem dahî tevhid-i zikrullah ile” beytiyle başlayan<sup>52</sup> eserde öncelikle tarikat silsilesine yer vermiş, daha sonra kendi seyr ü sülûkunu ve bu esnada yaşadığı hâlleri şerh etmiştir. Ayrıca o, mezkûr eserinde yaşadığı dönemin çeşitli tarikat görüşlerini tasnif etmiştir. Eserde Allah'ın varlığı, birliği; eşyanın yaratılması; insan bedenine ruhun üflenmesi; arş, kürs ve ferşin beyânı; zâhir, berzâh ve esrâr âleminin beyânı; ashâb-ı yemîn, ashâb-ı şimâl, haşir ve kubur hallerinin beyanı; insanın İslâm fitratı üzerine yaratılması ve daha sonra saîd veya şakî olması; nefis ve ruh; nefsin mertebeleri olan emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve sâfiyenin beyânı gibi konuları ele almıştır. Eserin son bölümünde ise nefsin mertebelerine göre rüya tabirlerine yer vermiştir. Marmaravî bu konularla birlikte “*Fî beyâni kasîde-i nefsi emmâre ya'nî kasîde-i tevhid*” başlığı altında tevhidin hususiyetleri ve işlevleri, yani Hakk'a vasil olmak kastını taşıyan bir sâlik için tevhidin nasıl bir vazife icra ettiği ve ne işe yaradığı hususiyetleri üzerinde durmuştur.<sup>53</sup>

Marmaravî, tevhid faslında, esasında diğer eserlerinde de zaman zaman temas ettiği tevhid düşüncesini bütüncül ve sembolik bir dille ortaya koymuştur. Bunu yaparken eserin genelinde olduğu gibi ilgili bölümde de şiirsel bir anlatım yolunu tercih etmiştir. İslâm inancının temel akîdelerinin başında gelen, tasavvufî düşünce ve eğitimin temelini oluşturan ve hem anlatılması hem de anlaşılması görece karmaşık aynı zamanda zor olan tevhidi, tercih ettiği bu yöntem ile kullandığı kavramlar ve ustalıkla dercettiği benzetme unsurlarıyla anlaşılır kılmıştır. Onun bu tavrı, eserlerini Türkçe yazmasındaki gayesiyle bir paralellik göstermektedir. Zira Marmaravî çeşitli vesilelerle işaret edildiği üzere, eserlerini yaşadığı coğrafyadaki herkesin anlayabilmesi maksadıyla Türkçe yazmıştır.

<sup>47</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Keşfü'l-esrâr* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/4), 56b-70b.

<sup>48</sup> Muhsine Börekçi, *Ahmed Şemseddin Marmaravî Risâle-i tevhid* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 100.

<sup>49</sup> Ögke, “Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfü'l-esrâr İsimli Risâlesi”, 245.

<sup>50</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/1), 22b.

<sup>51</sup> Mahmut Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler (IX/XV. Asır)* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2021), 183.

<sup>52</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 22b.

<sup>53</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 22b-45b.

Müellifin, tevhidi ele alırken yukarıdaki amaçlara matuf olarak meseleleri akılda kalıcı ve anlaşılır kılan örneklemelerden istifade ettiği görülür. Mesela, bir beyitte tevhidi, Hak kapısını açan ilk anahtara benzetirken, diğer beyitlerde sultanı koruyan öncü birliğe, cesaret timsâli seyfullaha, kaleler yıkan sağlam taşlara, ölü kalbi canlandıran can özüne, derdi dermana çeviren bir şifaya benzetmiştir. Bu ve benzeri benzetmelerle yukarıda da ifade edildiği gibi tevhidin hususiyetlerini ve işlevlerini otuz yedi beyitte izah etmiştir. Burada bahsi geçen beyitlerden hareketle tevhidin hususiyetleri ve işlevleri, kesin çizgilerle ayırmak güç olsa da, on alt başlık halinde ele alınmıştır.

#### 4.1. Tevhidin İmana Delâlet Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî ilk olarak tevhidin bir özelliğini ve iman konusunda neye delalet ettiği hususunu ele alır. "Bi Hamdilillâh ezeldür câna tevhid / Anuncün nutk olur imâna tevhid"<sup>54</sup> beytinde görüldüğü üzere tevhid cânda ezeli bulunan ve bu yönüyle bile hamdi gerektiren bir vasıftır. Bundan dolayı da iman için adeta verilmiş bir söz, bir işaret ve tasdik manasına gelmektedir.<sup>55</sup> Öyle ki elest bezminde "Elestü birabbiküm / Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna verilen "Elbette öyle/Belâ!"<sup>56</sup> cevabının özü tevhid idi. Nitekim, ruhlar orada rablerinin huzurunda toplanmış, rablerinin hitabına muhatap olmuş ve ondan başka Rab kabul etmediklerini ikrâr etmişlerdir. Buna göre tevhid, canda ezeli bulunan bir vasıf, aynı zamanda imanın ikrarıdır.

#### 4.2. Tevhidin Hakk'a Götürücü Özelliği

Müellif, ilk hususiyetini zikrettikten sonra tevhidin ilk işlevi olarak Hak kapısını açan yönünü kaydetmiş, tevhidi, Hakk'ın kapısını açıcı anahtara benzetmiştir. "Olur miftâh-ı evvel bâb-ı Hakk'a/ Gönülden yol virür Sübhâna tevhid"<sup>57</sup> beytinden anlaşıldığı üzere tevhid, öyle alelade bir anahtar olmayıp Hak kapısında geçerliliği olan bir kıymettir. Öyle ki Hakk'ın kapısını açan ilk anahtar ve ona yönelen sâlike yol gösteren rehberdir.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, müntesibi olduğu Halvetiyye Tarîkatı'nın esaslarına uygun olarak tevhide bir işlev ve özel bir mana yükler. Bilindiği gibi Halvetiyye Tarîkatı, tasavvufî terbiye metodu olarak nefsi terbiye etme esasına dayalı "Nefsânî Tarikatlar" zümresindedir. Bu metoda göre nefis "emmâre'den kâmile'ye" uzanan yedi mertebeye ayrılmış, her bir mertebe için bir esmâ tayin edilerek sâlikin sülûku ikmal edilme yoluna gidilmiştir. İşte nefsin ilk mertebesi olan ve kötülüğü emredici vasfıyla tanımlanan nefsi emmâre mertebesinde sâlik, "Kelime-i Tevhid" cümlesini zikreder.<sup>58</sup> Böylece Hakk'a vasıl olma sürecinde ilk adımı tevhid ile atarak adeta tevhid anahtarıyla Hak kapısını açmış olur. Beytin ikinci mısraında görüldüğü gibi tevhid Hakk'a giden kapıyı açmakla kalmaz aynı zamanda adeta bir kalp yolculuğuna çıkan sâlike, Sübhâna götüren yolu da tarif eder. Böylece tevhid, Hakk'a yönelen sâlikin seyr ü sülûk kapısını açtığı gibi ona bu yolun nerelerden nasıl geçtiğini de tarif ederek rehberlik eder.

Müellife göre Hakk'ın kapısını açıcı anahtar olan ve Hakk'a yönelen sâlike yol gösteren tevhid, aynı zamanda bu yolun kapısıdır. "Fenâ ender fenâya bu kapudur."<sup>59</sup> cümlesiyle teşbih ettiği tevhid, hem anahtar, hem yol gösterici hem de bizzat o anahtarın açtığı kapı ve rehberin tarif ettiği yolun kendisidir. Bunun yanında tevhid, kötülüğü emredici nefsi kurbân eden ve böylece onun yıkıcı etkilerinden sâliki koruyan bir mâliktir. Burada tevhid sâliki maksada ulaştıran bir kapı olma özelliği taşıdığı gibi nefsi emmâre mülkünü devre dışı bırakan bir mâlik işlevi de görmektedir.

<sup>54</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b.

<sup>55</sup> Nutk için bk. (Ferhat Koca, "Mantûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/31.)

<sup>56</sup> Bezm-i Elest ve Belâ için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106.

<sup>57</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b.

<sup>58</sup> Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler (IX/XV. Asır)*, 47-48.

<sup>59</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b.

### 4.3. Tevhidin Nefisle Mücadele Edici Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî, yukarıda değinildiği üzere tevhidi çeşitli somut cisimlere benzetmek suretiyle konuyu mütecessim bir hale getirip anlaşılmasını sağlamayı murat etmiştir. “Yıkar emmâreyi bu tûb-i kudret / Kılûr her kal’asın vîrâne tevhîd”<sup>60</sup> beytinde ifade edildiği üzere tevhid, sağlam bir taş/tuğla gibi etkili bir maddeye benzetilerek tevhidin manasındaki kudret ortaya konmuştur. Bununla birlikte nefis-i emmâreyi bir kaleye benzeterek hafife alınmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak, nefis-i emmâre’nin kalesi ne kadar sağlam olursa olsun, tevhidin onu yıkacak güç, kudret ve sağlamlığa sahip olması hakikatinden hareketle, tevhidin nefis-i emmârenin kalesini viran edebileceğini söylemiştir.

Müellife göre tevhidin kudreti nefis-i emmârenin kalesini viran edebilecek güçlü yapısıyla sınırlı değildir. Tevhid aynı zamanda düşmana galip gelebilecek güce sahip ulu bir sultandır. Bu sultan her bir vuruşu bin can alacak kudretteki sâhipkırandır.<sup>61</sup>

Müellif, “Olur sultân öninde cerhacîdur / Girür seyf’ullâhdur meydâna tevhîd”<sup>62</sup> beytiyle işaret ettiği üzere yine tevhidin sahip olduğu kabiliyeti müşahhaslaştırarak onu cenk meydanına önden gidebilecek kadar cesur bir süvariye ve Allah’ın kılıcı namı “Seyfullah”a benzetmiştir. Bilindiği gibi sûfler, nefse karşı verilen mücadeleyi büyük savaşa benzetmişlerdir. İslâm’ın manevi yönünü tecrübe etmek maksadıyla yola çıkan sûfler, bu yolda en büyük düşman olarak gördükleri ve Peygamberimizin “Senin en büyük düşmanın nefisindir.”<sup>63</sup> hadisiyle hedef gösterdiği nefisle mücadeleyi en önemli mücadele olarak görmüşlerdir. Tasavvuf literatüründe de nefisle girilen mücadele en büyük savaş olarak kabul edilmiştir.<sup>64</sup> Bununla birlikte sûfi bu savaşta yalnız değildir. Tevhid gibi bir er, seyfullah gibi bir kılıca sahiptir. Ahmed Şemseddin Marmaravî, bu beyitte tevhidi öncü birliğe ve savaş meydanındaki cesur bir ere benzetmiştir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla tevhid, nefisle girilen büyük savaşta “Sultan” olarak tecessüm ettirilen kalp, ruh, sır gibi manevi cevherlerin önünden giderek adeta hem bir koruyucu ve hem de öncü birlik vazifesi icra etmektedir. Bu yönüyle tevhid, iyilik mekânı olan mezkûr mahallerin koruyuculuğunu yapmaktadır. Dolayısıyla ilk taarruzu göğüsleyen, ilk kalkışmaya kalkan olan ve büyük mücadelenin içinde geriden gelen birliklere yol açan süvariye benzetilmiştir.

Tevhid bununla da kalmaz, bir cesaret timsali olarak değerlendirilir. Öyle ki o, savaş meydanına Allah’ın kılıcı gibi girmektedir. Burada “seyfullah” benzetmesiyle Halid b. Velid’e bir teşbih vardır. Nitekim Halid b. Velid savaşçı kimliği ve cesareti ile tanınmış, savaş meydanlarının yiğitlerinden sayılmıştır. Girdiği pek çok savaşta cesareti ve taktik bilgisiyle galibiyette önemli payı olan bir sahabidir. Bu özelliklerinden olsa gerek Rasulullah kendisine Mûte Savaşı dönüşü “Seyfullah/Allah’ın kılıcı” unvanını vermiştir.<sup>65</sup> Maharetli ellerce imal edilmiş bir kılıç ve onu layıkıyla kullanacak cesur bir savaşçı bir cenk için ne kadar mühim ve faydalı ise bir kılıç ve öncü süvariye benzetilen tevhid de gerçek savaş kabul edilen nefis mücadelesinde o kadar mühim görülmüştür. Buradan hareketle tevhidin bir işlevinin de kalp sultanının yolunu açarak gerçek sevgiliye ulaşmasını sağlayan bir vasıta olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif tevhide, bir önceki açıklamada ortaya koyduğu özelliklerin devamı niteliğinde bir kahramanlık hususiyeti yükler. Nitekim öncü bir süvari ve onun elindeki seyfullah gibi cenk meydanına dalan tevhid, maşuku uğruna kendinden geçmiş bir halde vuruşan mestâne

<sup>61</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b; Sâhipkırân: Büyük hükümdarları tasvir için kullanılan bir kavram. (Bk. Hayrunnisa Alan, “Sâhipkırân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/444).

<sup>62</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b.

<sup>63</sup> İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, (Beyrut, 1351), 1/143.

<sup>64</sup> Süleyman Uludağ, “Mücâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/439.

<sup>65</sup> Mustafa Fayda, “Hâlid b. Velîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/290.

bir âşık gibi meydana nefse dar ederek, maşukla büyük kavuşmaya hazır hale getirmektedir.<sup>66</sup> Burada, tevhidin nefse galebe çalıp onu saf dışı bırakarak sâlikî visâle ulaştıran bir kahraman özelliği taşıdığı görülmektedir.

Marmaravî, kalp aynasının darp ile yani darb-ı esmâ<sup>67</sup> denilen ve müntesibi olduğu Halvetiyye Tarîkatı'nda icra edilen zikir ile hararetleneceğini ve bu coşkuyla nefsin sağlam yapılarını yıkıp viran edeceğini bildirmiştir.<sup>68</sup> Anlaşıldığı kadarıyla tevhidin bir hususiyeti kalp aynasını cilalaması, bir işlevi de nefsin mamur yapılarını yıkarak sâlikin sülûkunda nefsin engellerini aşmasına olanak sağlamasıdır. İbrâhim b. Edhem (öl. 161/778) hazretleri nimet kapısını kapayıp mihnet kapısını açmadan, uyku kapısını kapayıp uykusuzluk kapısını açmadan, zenginlik kapısını kapayıp fakirlik kapısını açmadan ve arzu ile emel kapısını kapayıp ölüme hazırlık kapısını açmadan iyilerin mertebesine erilemeyeceğini söylemiştir.<sup>69</sup> Ahmed Şemseddin Marmaravî, sâlikin yolculuğunda önemli engellerle karşı karşıya kalacağına işaret etmiş, İbrahim b. Edhem'in yukarıda vazgeçilmesi gerekli nefsî hususlar olarak ortaya koyduğu şeyleri zehirli büyük bir yılanla benzetmiştir. Hatta öyle ki ona göre nefis yılanların başı, yılanların padişahıdır. Dahası nefsi, mârân kelimesiyle anlatmakla onun ne denli aldatıcı, sinsi ve zehirli bir düşman olduğunu ortaya koymuştur.<sup>70</sup>

Bilindiği gibi tasavvufî terbiyede nefis çeşitli mertebelerde ele alınmıştır. Etvâr-ı Seb'a denilen bu mertebelerin ilki nefis-i emmâre mertebesidir. Bu mertebenin temel vasfı en düşük mertebe ve hayvanî oluşudur. Yani bu mertebe kötülüklerin meydana geldiği yer olarak kabul edilmiştir. Sâlikin bu mertebelerde gördüğü rüyaların onun gelişimini görmek bakımından önemi büyüktür. Sâlikin rüyasında bir hayvan görmesi onun nefis-i emmâre mertebesinde olduğunu göstermektedir. Sâlik bu mertebede rüyasında genellikle hayvan görür ve bu hayvanlardan biri de yilandır.<sup>71</sup>

Ahmed Şemseddin Marmaravî, işte nefsi zararlı ve zehirli bir yılanla benzeterek dikkatleri çekmiştir. Ancak sâlik bu sinsi düşman karşısında yalnız ve çaresiz değildir. Yılan tarafından zehirlenmiş olsa bile bundan kurtulması mümkündür. Çünkü tevhid bu yılanın zehrine karşı bir panzehir ve aynı zamanda yılanların padişahını perişan edebilecek kabiliyette bir özellik taşımaktadır. Buradan hareketle tevhidin nefsânî zehirlere karşı bir panzehir oluşuna dayalı bir iyileştirici işlevi ve mârânı bile kahredici bir kudret hususiyeti vardır.

#### 4.4. Tevhidin Kulu Kurtuluşa Götürücü Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî tevhidi cehennem ateşinden kurtaran bir yeteneğe benzetir.<sup>72</sup> Dolayısıyla tevhid kendini zikreden dili ateşten koruma işlevi görmektedir. Ona göre tevhid o kadar geçerli bir liyâkattır ki onunla zikredenlere cennette huri ve gılmandan bin köle verilmesine vesiledir.<sup>73</sup> Dolayısıyla tevhid, sâlikî hem nefsin zararlarından korumakta hem de cennetin yollarını ona kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle tevhid, kulu cennete götüren bir vasıta işlevi görmektedir. Ayrıca tevhid nefsin kötülüğü emredici fikirlerini bozmakta, onun yerine selamete yönlendirici fikirleri ihdas etmekte ve böylece kötülükten iyiliğe meyleden kulu affa layık hale getirmektedir.<sup>74</sup> Tevhid düşüncesini benimsemiş kul, bu sayede Allah nezdinde bir geçerliliği ve değeri olmayan şeylere kıymet vermemektedir. Dolayısıyla muvahhid, dünya menfaati fikrini aklından çıkarmış, yaptığı amellere ahirette bir karşılık bekleme duygusundan arınmıştır. O, dünyada amel ile fayda

<sup>66</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 38b.

<sup>67</sup> Ulu, *Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler (IX/XV. Asır)*, 49.

<sup>68</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 38b.

<sup>69</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Cevâmîu Âdâbi'sûfiyye (Sûfîlerin Edepleri)*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufî Kitap, 2021), 20.

<sup>70</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 38b.

<sup>71</sup> Hasan Avni Yüksel, *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 192.

<sup>72</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 38b.

<sup>73</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 38b.

<sup>74</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 39a.

temin etmeyi düşünmezken amelin ahiretteki karşılığına da kul olmamıştır.<sup>75</sup> Bu yönüyle tevhid, kulu affa layık hale getiren bir arıtıcı, bir saflaştırıcıdır. Dolayısıyla tevhid, esâsen tasavvufun da asıl gayesi olan saflaştırma maksadını gerçekleştiren bir işlev görmektedir. Çünkü sâlik, Allah'ın huzurunda O'nun hakiki birliğini bulmuş böylece kendinden geçerek hislerini yitirmiştir. Bu mertebedeki kul, şehadet âlemine gelmeden önce hangi haldeyse yine o hale dönmüştür.<sup>76</sup>

“Emîn eyler azâb-ı uhrevîden / Olursa kal'a veş insâna tevhid”<sup>77</sup> diyen Marmaravî'ye göre tevhidin bir özelliği de kulu uhrevî azaplardan kurtarmasıdır. Nitekim tevhid, saflaştırıp affa layık hale getirdiği kulu, uhrevî azaplardan korumaktadır. Ancak kulun veya sâlikin tevhidi bir kale gibi görünüp ona sığınması gerekmektedir. Kul tevhid kalesine sığınmakla uhrevî azaplardan emin olur. Hem dünya hem de ahirette salâh bulur. Bununla birlikte, tevhid günahları dolayısıyla kalbinde bir çelişki ve çatışma yaşayan ve bundan pişmanlık duyup kurtulmak isteyen kul için büyük bir tevbe yerine geçmektedir.<sup>78</sup>

Kul, içinde bulunduğu çatışma durumundan tevhid ile kurtulabilmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere derde derman, nefse karşı kalkan, şirke karşı iman, küfre karşı ihsân olan tevhid burada da günahlara karşı bir af vesilesi olmaktadır. Buradan tevhidin tevbe yerine geçen bir hususiyetinin varlığı ve günahları affettirici bir işlevinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, kulun son nefesini iman ile vermesinin gerekliliğine önemle vurgu yapar. Nitekim dünya hayatı bitmekte, ebedî âleme yolculuk başlamaktadır. Bu yolculukta yolu salim kılan hiç şüphesiz tevhiddir. Bunun yanında tevhid, hesap gününde amellerin tartıldığı bir zamanda imana delil olacaktır.<sup>79</sup> Bu yönüyle tevhid, kulun iman ile can vermesine vesile olduğu gibi hesap günü de imanın delili olma işlevi üstlenmiştir. Dahası zikir mayasıyla, dev diye ifade ettiği şeytan ile cinin yanıp kavrulacağını ve böylece tevhidin şeytan üzerinde tahakküm kuracağını belirtir.<sup>80</sup> Dolayısıyla tevhidin nefse galip gelmesinin bir şartı olarak zikir vurgulanmaktadır. İşte zikir mayasından kaynaklı tevhidin gücüyle şeytana dolayısıyla nefse galip gelmesiyle nefsin kötülüğü emredici yönünün hâkim olduğu nefs-i emmâre mertebesinde kalp mertebesi olan ve nefsin kınandığı nefs-i levvâme mertebesine çıkarılır.<sup>81</sup> Böylece tevhid, kulu ya da sâlik uruca yöneltip yeniden dirilişini sağlamaktadır.

#### 4.5. Tevhidin İlahî Aşk Özelliği

Şiddetli ve aşırı sevgi, sarmaşık gibi kelime manaları olan aşk, İslâmî literatürde ilâhî ve beşerî olarak ikiye ayrılmış; bunlardan ilâhî olana hakiki aşk, beşerî olana ise mecâzî aşk denilmiştir. Sûfler hakîki aşka önem vermekle birlikte beşerî aşkı da yabana atmaz. Onlara göre beşerî aşkın kaynağı da ilâhîdir.<sup>82</sup>

“Bulinsa kande bir ışk-ı mecâzî / Anı tebdîl ider Hakkâne tevhid”<sup>83</sup> diyen müellifin aşka bu zaviyeden baktığı anlaşılmaktadır. O, her ne kadar hakîki aşka vurgu yapsa da bunun kaynağı olarak beşerî aşkı, yani aşk-ı mecâzîyi görmektedir. Bundan olsa gerek tevhidin hakîki aşka tebdil ettiği zümrenin mecâzî aşka sahip olması gerektiğini kaydetmiştir. Daha önce geçtiği üzere tevhidin dertleri dermana çevirme özelliği olduğu gibi mecaz olanı hakîkate, hayal olanı gerçeğe, geçici olanı kalıcıya çevirme gibi özellikleri vardır. Bu yönüyle tevhid, tam da “*miftâh-ı evvel*” olma özelliği yanında “Fenâ-ender-fenâyâ bu kapudur” ifadelerinde yerini bulan mecazı silip yerine hakîkatı koyan bir “tûb-i kudret”tir.

<sup>75</sup> Ulupınar, “İlk Dönem Sûflerinde Tevhid Anlayışı”, 248-249.

<sup>76</sup> Bardakçı, “İlk Dönem Sûflerin Tevhid Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme”, 261.

<sup>77</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>78</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>79</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39b.

<sup>80</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39b.

<sup>81</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39b.

<sup>82</sup> Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11-17.

<sup>83</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

#### 4.6. Tevhidin Hakîkati Gösterici Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhidin birliği yerine şirke mübtela olmuş gönlü "â'ma" kavramıyla; tevhid nuruyla ilahî parıltıları seyrân eden gözü ise *çeşm-i cân* olarak ifade eder. Bu yönüyle tevhid nuruyla aydınlanmamış bir ten gözü görse bile kördür. Ona göre gerçek görmek hakîkati görmektir. Öte yandan zâhiren kör bile olsa kalp gözü açık olan bir kimse gerçek görendir.<sup>84</sup> Marmaravî, tevhidin işte bu yönüne vurgu yaparak esasında gördüğü vehmine kapılmış ancak görmeyen bir nazarı görür hale getirdiğini, dahası bu görmenin sadece seyretmekten ibaret olmayıp bir seyrân yani kalbin melekût âleminde gaybî müşahede ederek yaptığı ve bu sayede tatmin olduğu bir yolculuğa çıkardığını belirtir. Zira burada seyrâna iletilen sâliktir. Dolayısıyla sâlikin yolculuğu seyr ü sülûk, seyr ü sülûk ise bir rehberin öncülüğünde çıkılan manevî ve ruhî yolculuktur.<sup>85</sup>

Marmaravî'ye göre tevhidin bir işlevi de kalbin güzelliğini dışa aksettiren bir ayna özelliği taşımasıdır.<sup>86</sup> Bu tevhid aynası kula, kendi hakikatini göstermekle birlikte tevhid ehlinin vasfının zühd olduğunu da hatırlatmaktadır. Öyle ki tevhidin birliğinde kendi varlığını yok eden sâlik, tek varlık olan Hakk'ın varlığında diğer tüm varlardan vazgeçmiştir. Böylece "fenâ ender fenâ" makamına ulaşmış, mâsivâ kaygısından kurtulmuş, dünya ve içindekiler onun gözünde küçülmüştür. Serrâc, Şiblî'nin "*Tevhid ilminden zerre kadar bir şeye muttalî olan, gökleri ve yeri göz kapağındaki kirpikleriyle taşıyabilir.*" sözünü "*Kul, kalbiyle azamet-i ilâhiyye nurlarını müşâhede edince gökler, yer ve Allah'ın yaratıklarının hepsi, onun gözünde küçülür.*" şeklinde açıklamıştır.<sup>87</sup>

#### 4.7. Tevhidin Arıttıcı Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî, ahlak-ı hamîde ve ahlâk-ı zemîme olarak tesmiye ettiği huylardan kötü huyları ifade eden ahlâk-ı zemîmenin tevhid yoluyla arınacağını, dahası tevhidin kalp dertlerini dermana çevireceğini belirtir.<sup>88</sup> *Ravzatü'l-vâsîlîn* adlı eserinde başı tevhid olan esmâ zikrine devam edilmesi halinde ahlak-ı zemâimin kaybolacağını ve böylece kalbin tasfiye olacağını belirtmiştir. Bunun da imanın temelini alâmet olduğunu söylemiştir.<sup>89</sup> Bu yönüyle tevhidin, kulu kötü sıfatlardan ve huylardan arındırıcı özelliği yanında derdi dermana çevirici yani şifa işlevi de bulunmaktadır. Çünkü kötü ahlak kalp hastalıklarından sayılmıştır. Sûfilere göre kalp nefse uymak, tevazu ve ihlas gibi benlikten arınma hassalarını terk gibi durumlarda kirlenebilmektedir. İşte bu kirlenme durumunda kulun ruhunda bir çatışma ve fitrata uygun olmayan bu çatışmanın neticesinde adeta bir derde dönüşmektedir.<sup>90</sup> Müellife göre kalp hastalığı da denilen bu derdin devası tevhidde gizlidir. Dolayısıyla tevhidin kalbi saflaştırmak suretiyle kalp derdini dermana çeviren bir tesiri bulunmaktadır.

Ahmed Şemseddin Marmaravî tevhidin kalbi tasfiye ederek kötü huylarından arındırıp bu sayede kalp hastalıklarını iyileştirdikten sonra tesirinin devamından bahseder. Tevhid, sadece bir derman olmayıp aynı zamanda iyileştirdiği kalp hastalıklarının evi olan nefsi Hakk'ın dergâhına götüren bir vasıttır.<sup>91</sup> Dolayısıyla nefis her ne kadar Hakk'ın düşmanı olsa ve sâliki Hakk'a karşı kıskırtsa da tevhid onu yakalayıp Hak dergâhının divanına götürecektir potansiyeldedir. Bu yönüyle tevhidin nefis üzerindeki tesiri sadece onu tezkiye etmek değil aynı zamanda bu durumun devamını sağlayarak onu terbiye etmektir. Bu nedenle sûfiler tevhidin gerçekleşmesini sağlayan benliğin inşa sürecinde nefsin terbiyesine

<sup>84</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 39a.

<sup>85</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "seyr ü sülûk", 316.

<sup>86</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 39a.

<sup>87</sup> Ulupınar, "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı", 249-250.

<sup>88</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 39a.

<sup>89</sup> Ögke, "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfü'l-Esrâr İsimli Risâlesi", 251.

<sup>90</sup> Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015/2), 40-41.

<sup>91</sup> Marmaravî, *Câmîu'l-esrâr*, 39a.

büyük önem vermişlerdir. Çünkü nefis devamlı surette övülmeyi, ilgi görmeyi ve bir makama getirilmeyi istemektedir. Nefsin bu isteklerini silmenin yolu, ona Allah'ın büyüklüğünü kabul ettirmek, buna karşılık onu kendi küçüklüğünün farkına vardırmasıdır.<sup>92</sup>

Müellife göre tevhidin daha önce de geçtiği üzere terbiye ve tezkiye edici hususiyetleri vardır. Bu yönüyle tevhid arıttıcıdır. Tevhidin işlevi gönül evini temizlemek suretiyle sultanın mihman olmasına hazır hale getirmektir. Bu hanedeki temizlenmesi gereken şey, zahir kirler değil nefstir. Nefs, şahın yurdu olarak tasvir edilen gönülde bir yabancı olarak görülmektedir. Bu nedenle gönülden atılması gerekmektedir. Memleket, iklim, vilâyet, il, şehir, saray, taht gibi birçok teşbih ve mecaza konu olan gönül, kalbin iman nuruyla dolmuş halini anlatır. Bunun tersi durumunda ise yani kalp inkâr karanlığına battığında adı nefis olmaktadır. Bu manada gönül ulviyete, nefis ise suflî olana yönelir. İlahî aşk ve tevhid sırrı ulvî olana yönelen gönülde tecelli eder.<sup>93</sup> Bu yönüyle gönül, gerçek sultan olan Hakk'a ev sahipliği edebilecek yegâne makamdır. Marmaravî tevhidin yabancı olarak görülen nefsi gönülden kovarak onu şah olarak nitelenen Hakk'ın iltifat edeceği bir mekâna çevireceğini belirtmiştir.<sup>94</sup>

Ahmed Şemseddin Marmaravî sultan olarak zikrettiği Hakk'ın, gönül evini temizleyenlerin misafiri olacağını belirtmiştir.<sup>95</sup> *Tevhid Risâlesi* adlı eserinde Hakk'ı talep eden kimsenin gönlünü tevhide yakın tutmasını ve tevhidin manasını kalbine yerleştirmesini tavsiye etmektedir.<sup>96</sup> İşte tevhid, önemli bir vazifeyi icra etmekte, nefsi kalpten söküp atarak sultanın gelebileceği bir vaziyette pâk etmektedir. Zira tevhidin nefse karşı arıttıcı bir işlevi bulunmaktadır.

Sultan kelimesi veliler hakkında kullanılan bir ad olduğu gibi siyasî-idârî gücü elinde bulunduran kimseler hakkında da kullanılmıştır.<sup>97</sup> Bununla birlikte sülfler sultan kavramıyla daha çok Hakk'ı kastetmişlerdir. Kalbi sultanlar için düzenlenmiş, eksiksiz ve süslü bir eve benzeten Şeyh Hâmid-i Velî'ye göre oraya beklenen sultan Hak'tır ve bazı sebeplerle kirlenmiş olan kalp evinin sâlik tarafından temizlenmesi ve o evin sultanın oturabileceği hale getirilmesi gerekmektedir. Yine ona göre kalp evini temizlemenin bir diğer yararı ilâhî nefhaların, meleklerin ve diğer başka değerlerin oraya yerleşmesidir. Kalp evini temizleyecek en iyi vasıta ise "Lâ ilâhe illâllah" zikridir.<sup>98</sup> Zikir yoluyla temizlenmeyen kalp ise sultanın iltifat edip misafir olacağı ev hükmünü yitirmenin yanında şeytana mesken olma özelliği taşıyan bir mekâna dönüşebilmektedir. Sühreverdî (öl. 632/1234), kalbin temizliğini zikir ve murakabeye bağlarken temizlenmeyen kalbin şeytanın arzu ettiği ve yaklaştığı bir mekâna dönüşeceğini kaydetmiştir.<sup>99</sup>

#### 4.8. Tevhidin Dönüştürücü/İyileştirici Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhidin bazen bir yıkıcı gibi görüldüğünü belirtir. "Müzeyyen hod kamu şâhun sarayı / Niçün virân ider bu hâne tevhid."<sup>100</sup> beytine göre tevhidin yıkması bir mâmurı yıkmak değil aksine bir çürümüşlüğü yıkıp esas itibarıyla enkaz hükmünde olan bir binayı temizlemektir. Nefs, manevî beden binasını çürütmekte ve onu bir enkaza çevirmektedir. Üstelik bunu yaparken içten çürüttüğü binayı dıştan mamur göstermek gibi aldatıcı bir yanı da bulunmaktadır. İşte nefsin dıştan süslü gösterip içten

<sup>92</sup> Bardakçı, "İlk Dönem Sülflerin Tevhid Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme", 262.

<sup>93</sup> Cemal Kurnaz, "Gönül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/150.

<sup>94</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>95</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>96</sup> Börekçi, *Ahmed Şemseddin Marmaravî Risâle-i tevhid*, 99.

<sup>97</sup> Osman Gazi Özgünden, "Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/496.

<sup>98</sup> Şeyh Hâmid-i Velî, *Zikir risalesi (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Zeynelzâde Kitaplığı, 81/2)*, 3b; Mahmut Ulu, Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) ve Ona Atfedilen "Zikir Risâlesi" Adlı Eser. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11/Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021), 64.

<sup>99</sup> Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 574.

<sup>100</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

çürüttüğü mana binasını tevhid yeni bir formda inşa etmektedir.<sup>101</sup> Öyle ki nefsin sebep olduğu gönüldeki enkazın altındaki hazineyi ortaya çıkarıp o mekânı şahlara yakışır bir şekilde imar etmektedir. Ebû Hâtim el-Attâr (öl. ?) dışı süslü, içi enkaz halini ilginç benzetmeyle ifade etmiş ve bu durumun büyük bir pişmanlığa sebep olacağını söylemiştir. Yamalı hırkalar ve eski elbiselerle sûfleri görünce şöyle demiştir: “*Ah dostlar ah! Sizler haberlerinizi yaydınız, davullarınızı da çaldınız, keşke yarın mahşerdeki buluşmada kimlerin arasında olacağınızı bir bilseydim.*”<sup>102</sup> Görüldüğü gibi Marmaravî, ilk dönem sûflerine benzer şekilde sâlikin iç ve dış halleriyle bir bütün olması gerektiğini, nefsin her türlü aldatmasından kaçınmaları gerektiğini belirtir. “*Günahın açığını da gizlisini de terkedin.*”<sup>103</sup> uyarısınca içten veya dıştan nefse tabi olarak Allah’a karşı gelmekten sakınılması gerektiği üzerinde durur.

Ebû Hâtim el-Attâr’ın ikaz ettiği gibi sadece dışın mamurluğu değil için imarı da önemli görülmüştür. Elbette bu kadar önemli bir hususun sâlike kazandıracığı bazı imkânlar söz konusudur. Kaldı ki içte meydana gelecek bir iyileşme misliyle dışa yansıyacaktır. Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) iç dünyasını arındıran kimseye Allah’ın dış dünyasını arındırma imkânı vereceğini belirtmiştir.<sup>104</sup>

Marmaravî, yukarıda bahsedilen imar faaliyetleri sırasında, gönüldeki hazineyi enkazın altından çıkarıp gönül hanesini imar etmekle tevhidin bitkin, cansız ve ölü kalpleri dirilttiğini ve ona ebedi canlılık kazandırdığını belirtir.<sup>105</sup> Nitekim nefs zindanında hapis olmuş imandan yoksun yani tevhid nuruyla aydınlanmamış bir can ölü hükmündedir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Hayır, bilakis onların işleyip kazandıkları şeyler kalplerinin üzerine pas olmuştur.*”<sup>106</sup> Bazı araştırmacılara göre kalp üç kısma ayrılmıştır. Bunlardan ilki sadece Allah’a ibadete yönelmiş ve kulun kurtuluşuna vesile olacak selim kalp, ikincisi bazı illetlerden kurtulamadığı için hasta olan kalp, üçüncüsü ise Allah’ı tanımayan ve nefesine uyan ölü kalp.<sup>107</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere Allah’ı inkâr eden ve nefsin hevâ ve heveslerini rehber edinmiş bir kalp ölü kabul edilmiştir. İşte Marmaravî, tevhidin bu ölümü diriliğe çeviren bir cevher olduğunu belirtmiştir. Bu yönüyle tevhid nasıl ki virân gönülleri ma’mur edici bir işleve sahip ise aynı şekilde ölü kalpleri de canlandırıcı bir işleve sahiptir.

#### 4.9. Tevhidin Çokluğu Birliğe Çevirme Özelliği

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhidin oldukça mühim bir işlevi üzerinde durur. Ona göre tevhid, kulu en büyük günah olan şirk karanlığından en büyük ikram olan iman aydınlığına çıkarır. Şirk, sözlükte ortak olmak, ortaklık, ortak koşmak gibi anlamlara gelirken terim olarak Allah’ın zâtında sıfatlarında ve fiillerinde veya ona ibadet hususlarında ortağı, dengi ya da benzerinin bulunduğunu kabul etmek demektir. Bu yönüyle şirk en büyük günah olarak kabul edilmiştir.<sup>108</sup> İnkâr ise sözlükte gizlemek, örtmek, nankörlük etmek gibi kelime manalarına gelirken terim olarak iman esaslarına inanmamak şeklinde tanımlanmıştır. İnkâr eden kimseye de kâfir denmiştir.<sup>109</sup> Marmaravî’nin “Kamusından uludur lâ günahı / Anı tebdîl ider imâna tevhid”<sup>110</sup> beytinde olduğu gibi “Lâ günahı” olarak terimleştirdiği şirk ve buna dayalı inkâr, kulu ebedi azaba düşürecek en kesin yasaklardır. Yüce Allah “*Kendisine ortak koşulmasından başka dilediğini affeder.*”<sup>111</sup> demek suretiyle şirkten bir şekilde sıyrılıp

<sup>101</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>102</sup> Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye (Sûflerin Edepleri)*,20.

<sup>103</sup> el-En'âm 6/120.

<sup>104</sup> Sülemî, *Cevâmiu Âdâbi'sûfiyye (Sûflerin Edepleri)*,34.

<sup>105</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>106</sup> el-Mutaffifîn 83/14.

<sup>107</sup> Şimşek, “Tasavvufta Kalbin Kirilenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, 39.

<sup>108</sup> Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/196.

<sup>109</sup> Bk. Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533, 534.

<sup>110</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 38b.

<sup>111</sup> en-Nisâ 4/116.



iman edilmemesi durumunda kulun affının olmayacağını bildirmiştir. Affedilmeyen bir kulun da ahirette ebedi azaba düşer olması mukadderdir. İşte tevhid, burada adeta hayatî bir fonksiyon icrâ ederek kulun bu feci sona gitmemesi ve sonsuz azaba mahkûm olmaması için onu iman selameti ile kurtaran bir araç olarak görülmüştür. Nehiy ve mutlak olumsuzluk bildiren “Lâ” harfi<sup>112</sup> burada en büyük günah kabul edilen şirk ve şirke dayalı bir inkâr anlamında kullanılmıştır.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, hepsi birbiriyle aynı olan veya aynı kaynaktan beslenip aynı sonuca götürülen şirk çeşitlerinin tamamının tevhid vesilesiyle ihsana dönüştüğü üzerinde durmuştur.<sup>113</sup> Anlaşıldığı kadarıyla tevhid, şirk ve küfür zulmetine karşılık iman ve ihsân gibi iki büyük ikramla kulu sarıp sarmalamaktadır.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, nefsin varlık işareti ve ışığı olarak inkâr anlamına gelen “lâ” edatını, buna karşılık cân olarak ifade ettiği ruhun varlık işareti ve ışığı olarak “illâ” edatını kullanmıştır.<sup>114</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Marmaravî, kelime-i tevhide gramer yönünden bakıldığında ortaya çıkan, “lâ” olumsuzluk edatıyla bütün varlık ve ilahlık iddialarının yok sayılmasına ve “illâ” gibi istisna manasına gelen bir edatla<sup>115</sup> Allah’ı, dolayısıyla ruha can veren iman nurunun kaynağını ifade etmektedir. Bu durum tevhid ekseninde evvela şirke sebebiyet verecek bütün varlık ve ilahlık iddialarını yok etmek daha sonra ise varlık ve ilahlığın sadece Allah’a ait olduğu yönündeki ispatın gerçekleşmesini göstermektedir. Nitekim “lâ” nehiy ve mutlak olumsuzluk,<sup>116</sup> tevhid çerçevesinde şirk ve inkâr manasına gelirken “illâ” edatı bütün bu yokluk ve olumsuzluk ifadelerinden Allah’ı istisna tutmaktadır. Bu bağlamda tevhid, “lâ” ve “illâ” kavramlarını bir kılarak Allah’tan gayrisinin varlık ve ilahlık iddialarını yok edip ancak Allah’ı ilah olarak ispat edici bir işleve sahiptir.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhidin kalpteki “lâ” karanlığı ile “illâ” nuruna dayalı bulanıklığı netleştirdiğini ve aynı sebepten mütevellit ikiliği teke indirdiğini ayrıca Allah dışındaki varlıklara yönelecek diğer tüm sevgileri ya da kalbe konulmuş arzuları sahipsiz bırakacağını belirtmiştir. Böylece tevhid kulun ya da sâlikin ruhunu eşi benzeri olmayan bir inciye çevirmektedir.<sup>117</sup> Sûfiler, “lâ” ile başlayıp “illâ” ile maksada ulaştırdığını düşündükleri kelime-i tevhidin, Allahü Teâlâ’nın Müslümanlara bir ihsanı olduğunu belirtmişlerdir. Bunun nedeni bu zikrin bir takım özelliklerinin bulunmasıdır. Bundan dolayı sûfiler müridleri eğitmede ısrarla kelime-i tevhid zikrini tercih etmişlerdir. Sâlik, kelime-i tevhid zikriyle tamamladığı eğitimin sonunda “ben ve O” ikiliğini ortadan kaldırarak Ebû Ali Dekkâk’ın (öl. 405/1015) ifade ettiği üzere eşyaya ayn-ı ademle nazar eder ve her şeyde Hakk’ın iradesinin hakim olduğunu görür.<sup>118</sup>

Anlaşıldığı üzere tevhid, kulu fitratının özüne götürmekte bu yönüyle kulun kendi hakikatini bâtın âlemdeki karşılığıyla<sup>119</sup> buluşturan bir vasita görevi icra etmektedir. Sûfilerin “Havassın Tevhidi” olarak niteledikleri bu mertebe, tevhidin en üst mertebesi olarak görülmüştür. Bu mertebe, sûfiyane tecrübe neticesinde ulaşılan ve zevk olarak yaşanan, bu nedenle de ifadesi imkânsız olan, bu yönüyle aklın idrak, dilin kelâm edemediği bir hal olarak kalbe tecellî eden mârifet tevhididir. Bu tevhid şuhûdî tevhid olarak da ifade edilmiştir. Buna göre havassın tevhidi şu şekilde açıklanabilir:

<sup>112</sup> İsmail Durmuş, “Lâmelif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/95.

<sup>113</sup> Marmaravî, *Câmiu’l-esrâr*, 38b.

<sup>114</sup> Marmaravî, *Câmiu’l-esrâr*, 39a.

<sup>115</sup> İllâ edatının manalarıyla ilgili bk. Soner Aksoy - Sakin Taş, “Arap Dilinde Yer Alan İlla Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’ân Yorumuna Yansıması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019 Haziran), 227-252.

<sup>116</sup> Durmuş, “Lâmelif”, 95.

<sup>117</sup> Marmaravî, *Câmiu’l-esrâr*, 39a.

<sup>118</sup> Ulupınar, “İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı”, 246.

<sup>119</sup> Marmaravî, *Risâle-i tevhid* adlı eserinde “kalb-i veled” sözünü insanın hakikatının batın âlemdeki karşılığı olarak kullanmıştır. (Bk. Börekçi, *Ahmed Şemseddin Marmaravî Risâle-i tevhid*, 100).

"Kulun vecd halinde Allah ile kâim olduğunu kalben bilmesi, üzerinde Hakk'ın idârî tasarrufu ile kudret ahkâmının cârî bulunduğunu kavraması, tevhid deryasında nefsinden fânî olması, hislerinin gitmesiyle Hâlık'tan isteklerinde yine Hak ile kâim olduğunu anlaması ve bulunduğu halden öncesine dönmesi; yani olmazdan önceki halinde bulunmasıdır."<sup>120</sup>

Ahmed Şemseddin Marmaravî tevhidin kulun kalbindeki ikilikleri bire tahvil etmesinin bir neticesi olarak menzillerin ve mertebelerin nihâyetine erileceğini kaydetmiştir.<sup>121</sup> Herevî, bu nihaî noktanın tevhidin hakikatine ulaşmak<sup>122</sup> olduğunu belirtmiştir. Bu yönüyle tevhid seyr ü sülûk yolculuğunun en önemli hususiyetidir. Kulun kalbindeki ikiliği bire indirmesinin benzer bir kullanımı Yunus Emre'de görülür. "Lâ şerikten okursun yine şerik katarsın / Bire iki demeği kimden fetvâ tutarsın."<sup>123</sup>

Ahmed Şemseddin Marmaravî, kalbindeki çokluğu bire indirenlerin ve böylece fitrî saflığa erenlerin en güzel yaratılışa layık hale geleceğini ve böyle bir hususiyeti kazanan kalp gözünün Subhân'ı görebileceğini söyler.<sup>124</sup> Anlaşıldığı kadarıyla tevhidin kalpteki marazları iyileştirdiği, gönül bulanıklığını durulastırdığı, kalbi fitrî safiyetine eristirdiği gibi cismi güzelleştirici, gözü ise Subhân'ı görücü hale getiren bir işlevi bulunmaktadır. Ancak bunun için bir maya gerekmektedir. "Ve lîkin lâzımıdır mâye zikri / Ki bundan bezr olur ol câna tevhid"<sup>125</sup> diyen müellife göre zikir gibi bir maya olmalı ki tevhid canı diri tutan bir öz olsun. Nitekim canlılar kendilerine canlılık verecek bir öz ve gıda ile hayatta kalabilmektedir. Aynı şekilde iman nuruyla hay olan can da bu diriliğini zikirle ortaya çıkan ve bezr ile ifade edilen tevhid özü ile sağlayabilmektedir. Buradan tevhidin ruhu canlı kılan bir öz olduğu ancak bunun zikirle inşa edilebileceği anlaşılmaktadır.

#### 4.10. Tevhidin Diğer Birkaç Özelliği

Marmaravî'ye göre tevhidin bir sonucu meydana gelen öz, aynı zamanda tevhidin devamını sağlamaktadır.<sup>126</sup> Dolayısıyla burada bir devr-i dâimden söz etmek mümkündür. Bu yönüyle tevhid hem sebep hem süreç hem de neticedir.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, "Karâr itse gönülde zikr-i kalbî / Virür lâsın ana şükrâne tevhid"<sup>127</sup> beytiyle kalp zikrinin gönülde kalıcı olması durumunda tevhidin, "lâ" nefyinin bir teşekkür nişanesi olarak sâlike verileceğini söyler. Nitekim "lâ" ile mâsivâda ne varsa yok sayılmaktadır. Bu yok sayma bir yönüyle inkâr manasına gelip onun olumsuz, "illâ"ya zemin açması yönüyle olumlu tarafını teşkil etmektedir. Bu özelliğinden dolayı teşekkür nişanesi olarak sâlike verilen bir ikram olmaktadır.

Zikrin mayasından uzun uzun bahseden Marmaravî, kendi zikrinin kaynağı yani mayasının kaynağından da bahsetmiştir. O, bu kaynağı kendi ismi ile Hz. Muhammed'in isimlerinden biri olan Ahmed ismini yan yana getirerek tesirli bir ifade tarzıyla ortaya koymuştur. Ahmed Şemseddin Marmaravî, "Alur Ahmed'den Ahmed mâye zikrin"<sup>128</sup> cümlesinde ifade ettiği üzere kendindeki zikir mayasının Hz. Muhammed'den geldiğini belirtmiştir.

#### SONUÇ

Ahmed Şemseddin Marmaravî tevhid konusuyla ilgili *Risâle-i tevhid* adında müstakil bir risâlenin yanında konuyu sınırlı bir şekilde ele aldığı *Keşfü'l-esrâr* ve tevhid kavramının çeşitli yönlerine temas ettiği *Câmiu'l-esrâr* adlı eserleri telif etmiştir. O, tevhidi Allah ve Allah'ın birliği olarak tanımlamıştır. Bunun yanında tevhidin insanîyetin illeti olduğunu

<sup>120</sup> Ulupınar, "İlk Dönem Sûflerinde Tevhid Anlayışı", 243.

<sup>121</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>122</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 31.

<sup>123</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1992), 206.

<sup>124</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>125</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>126</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39a.

<sup>127</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39b.

<sup>128</sup> Marmaravî, *Câmiu'l-esrâr*, 39b.

belirtmiştir. O, eserlerinde tevhid kavramıyla Allah'ın ahad ve muvahhid olan zatını anlatmıştır.

Marmaravî'ye göre tevhid mecazî aşkı hakîki aşka çeviren bir hakîkattir. Sâlik bu bilinçle riyâzet ve mücâhedeye önem vermelidir. Çünkü sâlik zikre devam ederse bir süre sonra zikrin nuru önce göğsüne inecek, sonra kalbine yerleşecektir. Böylelikle muhabbet hâsıl olacak ve muhabbetin tadını alan sâlik zikre daha çok sarılacaktır.

Marmaravî, tevhid faslında sembolik bir dil kullanmıştır. Bu durum tevhid gibi anlatılması ve anlaşılması görece zor olan bir kavramın daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır. Tevhid Hakk'ın kapısını açan ilk anahtar ve ona yönelen sâlike yol gösteren rehberdir. Marmaravî ayrıca tevhidi sağlam bir taş/tuğla gibi etkili ve sağlam bir maddeye benzetmiştir. Müellif, bu benzetmelerin yanında tevhidi cenk meydanına önden gidebilecek kadar cesur bir süvariye ve "seyfullah"a benzetmiştir. Tevhidi çeşitli benzetmelerle somutlaştıran Marmaravî aynı şekilde nefis-i emmâreyi de somutlaştırarak bir kaleye benzetmiş, onun hafife alınmaması gereken güçlü bir düşman olduğunu vurgulamıştır.

Tevhidin benzetildiği bir diğer unsur insandır. O, tevhid kavramını çeşitli somut ve soyut kavramlarla benzeterek açıklamıştır. Buna göre tevhid, en büyük cihad sayılan nefisle savaşta düşmana galip gelebilecek güce sahip ulu bir sultana benzetilerek müşahhaslaştırılmıştır. Ayrıca tevhid, kulu en büyük günah olan şirk karanlığından en büyük ikram olan iman aydınlığına çıkararak bir vasıta olarak değerlendirilmiştir. Marmaravî tevhidin bu özelliğinin şirk ve küfür zulmetine karşılık iman ve ihsân gibi iki büyük ikramla temin edildiğini vurgulamıştır.

Müellife göre tevhid kulu uhrevî azaplardan kurtarmaktadır. Ayrıca tevhid günahları dolayısıyla kalbinde bir çelişki ve çatışma yaşayan ve bundan pişmanlık duyup kurtulmak isteyen kul için büyük bir tevbe yerine geçmektedir. İşte tevhid kalbi tasfiye ederek kötü huylarından arındırıp bu sayede kalp hastalıklarını iyileştirici bir özelliğe sahiptir. Ona göre tevhidin diğer bir özelliği bitkin, cansız ve ölü kalpleri diriltici ve ona ebedi canlılık kazandırıcı bir yönünün olmasıdır. Marmaravî imansız bir kalbi ölü olarak kabul etmektedir. Bu yönüyle tevhid hem sâlikin sülûku için ilk adım hem de nihai varış yerindeki maksattır. Ona göre tevhid, hem kapı, hem bu kapıyı açan anahtar, hem yol, hem bu yolu tarif eden rehber, hem yoldaki tuzakları bertaraf edici bir tedbir, hem yoldaki düşmanlara karşı bir kalkan, hem olası kalp hastalıklarına deva, hem yürüyen bedene kuvvet, hem zikre kudret ve hem de uğruna yola çıkılan Hakk'ın ta kendisidir.

Ahmed Şemseddin Marmaravî, tevhidin çok çeşitli hususiyetleri ve işlevleri üzerinde durmuştur. Ona göre tevhidin işlevleri sadece dünya ile sınırlı olmayıp asıl olarak onun etkisi ahirete dönüktür. Tevhidin dünyadaki işlevleri arasında, kulu veya seyr ü sülûk yolculuğuna çıkmış sâliki hedefine en sağlam yoldan ulaştıran bir vasıta olması vardır. Yine esas itibarıyla ahirete dönük olmak kaydıyla tevhid nefsin tuzaklarını boşa çıkararak kulun şeytanın ağına düşmesini engellemekte ve kalbi tasfiye ederek kulu tezyin edilmiş bir vaziyette Hakk'a layık hale getirmektedir. Tevhidin ahiretteki işlevi ise imana delil olmasıdır.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

---

#### KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*, c. I-II, Beyrut, 1351.
- Aksoy, Soner – Taş, Sakin. "Arap Dilinde Yer Alan İlla Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/39 (Haziran 2019), 227-252.
- Alan, Hayrunnisa. "Sâhipkıran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/443-444. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Arberry, Arthur John. *Tasavvuf/Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2008.
- Aynî, Mehmet Ali. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Bandırmalızâde, Ahmed Münib. *Mir'atü't-turuk*. İstanbul: Celil Efendi Matbaası, 1306.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "İlk Dönem Süfflerin Tevhid Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Sufiyye*, 11 (Aralık/2021), 255-280.
- Börekçi, Muhsine. *Ahmed Şemseddin Marmaravî Risâle-i Tevhid*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmîu's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursalı, Mehmet Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınları, (ts).
- Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan, 695-778. Ankara: İsam Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Ceyhan, Semih. *Üç Pîr'in Mürşidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Durmuş, İsmail. "Lâmelif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/95. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fayda, Mustafa. "Hâlid B. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/289-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1992.
- Harîrîzâde, M. Kemâleddin. *Tibyânü ves'îlî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâ'ik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 430.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî el-. *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*. çev. Abdurrezzak Tek, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2. Baskı, 2019.
- Hucvirî, Ali B. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2020.
- İştân, İbrahim. "Halvetiyye Geleneğine Ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi". *Hikmet Yurdu*, 4, 2011(4)/7, 89-113.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ı Sâdir, 1994.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifu'l-i'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kayaokay, İlyas. "Bir Edebî Tür Olarak Atvâr-ı Seb'a Manzum İki Örneği". *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 115-140.
- Koca, Ferhat. "Mantûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/31-33. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Kurnaz, Cemal. "Gönül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Er-Risâle (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi)*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2014.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Câmîu'l-esrâr*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/1, 22b-45b.

- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *el-Mukaddimetü's-sâliha*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/3, 46b-55b.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Hurde-i tarîkat*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü, 438/19, 385b-390a.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/4, 56b-70b.
- Marmaravî, Ahmed Şemseddin. *Risâle-i tevhid*, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 2645/5, 70b-102b.
- Mehmed Sami Sünbülî. *Esmâr-ı esrâr*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1312.
- Ögke, Ahmet. "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfü'l-Esrâr İsimli Risâlesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 225-262.
- Ögke, Ahmet. *Yiğitbaşı Velî Ahmed Şemseddîn-i Marmaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler Devlet ve Ulema XV. Yüzyıl*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2012.
- Özer, Hasan. "Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin Tercüme-i Risale-i Vasiyyet'i", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 12/63 (Nisan 2019), 161-167.
- Özgünden, Osman Gazi. "Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztük, Mehmet Cemâl. *Cerrâhîlik Hz. Pîr Nureddîn Cerrâhî ve Cerrâhî Tarîkatı*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik Ve Halvetîler*. İstanbul: Petek Yayınları, 1984.
- Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*. çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*. haz. Hasan Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman es-. *Cevâmîu âdâbi's-sûfiyye (Sûfilerin Edepleri)*. çev. Cemal Aydın, İstanbul: Sufî Kitap, 3. Baskı, 2021.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, 14/28 (2015), 35-48.
- Ulu, Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler IX/XV. Asır*. Ankara: Berikan Yayınları, 2021.
- Ulu, Mahmut. Şeyh Hâmid-i Velî (Somuncu Baba) Ve Ona Atfedilen "Zikir risâlesi" Adlı Eser. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 11/Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021), 58-75.
- Uludağ, Süleyman. "Ahmed Şemseddin Yiğitbaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Ahmediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/171. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Mücâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/439-440. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2. Baskı, 2001.
- Ulupınar, Hamide. "İlk Dönem Sûfilerinde Tevhid Anlayışı". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22/9 (2008), 235-255.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz, 5 Cilt, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

- Vicdâni, Sâdık. *Tomâr-ı turûk-u 'aliyye*. haz. İrfan Gündüz, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yüksel, Hasan Avni. *Türk İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399



cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 158-181

**Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-  
Mesâbîh Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu**

*Qutb al-Din al-Izniqî (d. 821/1418) and the Hadith  
Commentary Method in his Work Entitled Talîqât al-  
Masâbîh*

**Mustafa Yasin AKBAŞ**

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
PhD., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadîth  
Afyonkarahisar, Türkiye

 yakbas@gmail.com  orcid.org/0000-0003-0257-1694

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Akbaş, Mustafa Yasin. "Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve Telfikâtü'l-Mesâbîh Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 158-181. <https://doi.org/10.52637/kiid.1086734>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Mustafa Yasin AKBAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial  
4.0 (CC BY-NC) International License

### Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) ve *Telfikâtü'l-Mesâbih* Adlı Eserindeki Hadis Şerh Metodu

#### Öz

Osmanlı medreselerinde okunan önemli eserlerden birisi Ferrâ' el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbihü's-Sünne* isimli hadis kitabıdır. Begavî bu eserinde güvenilir hadis kaynaklarından seçtiği rivayetleri bir araya getirmektedir. Yazıldığı günden itibaren ulemanın ilgi gösterdiği eser hakkında çok sayıda şerh kaleme alınmıştır. Osmanlı döneminde *Mesâbih* hakkında şerh, haşiye ve tercüme çalışmaları bulunmaktadır. İznik'te kurulan ilk medresenin müderrislerinden Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) de *Mesâbih*'i şerh eden âlimlerdendir. Tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanında eserler kaleme alan İznikî, Osmanlı Devleti'nde fetret devrinin etkilerinin devam ettiği bir dönemde önemli âlimlerin yaşadığı İznik'te hayatını sürdürmüştür. İznikî *Mesâbih*'teki bütün hadisleri şerh etmek yerine hadisler arasında yer alan zahiri tearuzu gidermeye yönelik *Telfikâtü'l-Mesâbih*'i telif etmiştir. Eserin Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesindeki Fatih (no. 1125) ve Ayasofya (no. 476) yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır. Farklı isimlerle anılan eserin müellife nispetinde şüphe bulunmamaktadır. Oğlu Kutbüddinzâde'nin bizzat babasından yaptığı nakiller bunu teyit etmektedir. Kendi dönemindeki ilim taliplerinin alet ve aklî ilimlere yönelerek tefsir ve hadisten uzaklaştıklarını belirten müellif, hadisler arasındaki tearuzu gidermeye yönelik küllî kaideler belirlemeye çalışmış ve rivayetler arasındaki zahiri tearuzu gidermeye çaba göstermiştir. Muhaddislerin hadisler arasındaki ihtilafı gidermede takip ettikleri usûlü aktaran İznikî, hadisler arasında hiçbir durumda tearuz bulunmayacağını belirtmektedir. Tearuz bulunduğu düşünülen rivayetlerin farklı durum veya ortamda söylendiğini, zahir veya mecaza hamledilmesine dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan müellif eser boyunca rivayetleri cem' etmeye yönelik bir çaba göstermektedir. Tercih yönteminde de rivayetlerden birisini diğerine tercih etmek yerine manalarından birisine hamledilen rivayetin diğeri ile arasındaki tearuzu gidererek aslında yine cem' yöntemini kullanmaktadır. *Telfikât*'ta *Mesâbih*'in bütün bölüm-bâb ve rivayetleri bulunmamaktadır. İznikî, sadece ihtilafa konu olan rivayetleri ele almaktadır. Bu yönüyle *Mesâbih*'in tam bir şerhi olmayan *Telfikât*'ta, ele alınan rivayetler hakkında geniş değerlendirmeler bulunmaktadır. Müellif bu değerlendirmelerinde temel *Mesâbih* şerhlerinden yararlanmakta, hadislerin manalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak hadisin söylenme sebebi, râvi ve isnad tenkidi, hadisin tahrici, nüsha ve rivayet farklılıkları, garip lafızların açıklanması gibi rivâyetü'l-hadîs bilgileri nadir yer almaktadır. Bunun yerine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muradını ortaya koymaya yönelik dirâyetü'l-hadîs türünden sayılabilecek bilgiler öne çıkmaktadır. Bunun için dil ve mantık ilminden sıklıkla yararlanan müellif, kelâmî ve tasavvufî yaklaşıma ağırlık vermektedir. Hanefî mezhebine mensup *Mesâbih* şarihlerinden olmakla birlikte eserde fikhî meselelere değinmemektedir. Hadisle alakalı ulemanın yaklaşımlarına yer verip itikâdî meselelerde Mâtürîdî çizgideki yorumlara öne çıkaran İznikî, uygun görmediği yorumları eleştirmekten geri durmamaktadır. Tevillerin ardından uygun gördüğü yoruma işaret etmesinde ve tenkid ettiği yaklaşımlardaki asıl çabası, talebelerin zihinlerindeki karışıklığın ve kalplerindeki şüphenin izale edilmesidir. Bunun için kaideler belirleyen müellif, bu kaideler ile eserde ele alınmayan hadisler hakkındaki tearuzun da giderilebileceğini ifade etmekte ve eser boyunca bu kaidelere atıf yapmaktadır. *Telfikât* merkeze aldığı *Mesâbih* ile müellifin takip yöntem ve yer verdiği bilgiler sebebiyle muhtelefu'l-hadîs alanında yazılmış eserlerden ayrılmaktadır. Ancak bir eserdeki rivayetlerin tearuz yönüyle ele alındığı tek eser olarak da literatürde yer almaktadır. İznikî alet ve aklî ilimlere yönelen öğrencilere yönelik eleştirisine rağmen muhataplarının ilmî seviyesi, dönemin telif ve tedris anlayışı, *Mesâbih*'in özellikleri veya sadece tearuza konu olan rivayetleri ele alması sebebiyle şerhlerde yaygın biçimde görülen bilgilere yer vermemektedir. Ancak kaynaklarının genişliği, yaptığı tenkidler ve ortaya koyduğu görüşler sebebiyle bilinçli bir tercih olarak eserinde bu yöntemi takip ettiğini söyleyebiliriz. Kuruluş devri Osmanlı müderrisi İznikî'nin eleştirileri, telif ettiği eserler, *Telfikât*'ta takip ettiği yöntem ve verdiği bilgiler erken dönem Osmanlı âlim tipini yansıtmaya yönelik dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Begavî, *Mesâbihü's-Sünne*, Kutbüddin İznikî, *Telfikâtü'l-Mesâbih*, Şerh.



**Qutb al-Din al-Izniqî (d. 821/1418) and the Hadith Commentary Method in his Work Entitled *Talfiqât al-Masâbîh***

**Abstract**

One of the important works read in Ottoman madrasas is al-Farrâ' al-Baghawî's (d. 516/1122) hadith book named *Masâbîh al-Sunnah*. In his work, Baghawî brings together the narrations he has chosen from reliable hadith sources. Since the day it was written, many commentaries have been written on the work that has attracted attention. There are commentaries, annotations and translations of the scholars about *Masâbîh* from the Ottoman period. Qutb al-Din al-Izniqî a forerunner scholar of the first madrasa established in Nicaea, is one of the scholars who commented on *Masâbîh*. Izniqî, who authored many works in the fields of tafsir, hadith, fiqh and tasawwuf, continued his life in Nicaea, where important scholars lived in a period when the interregnum problems socially felt. Instead of annotating all the hadiths in *Masâbîh*, Izniqî compiled *Talfiqât al-Masâbîh* in order to eliminate the apparent disagreement among the hadiths. The manuscripts of Fatih (no. 1125) and Hagia Sophia (no. 476) have survived to the present day. There is no doubt about the author of the work, which is known by different names. The narrations of his son Qutb al-Din zādâ from his father confirm this. The author, who stated that the aspirants of knowledge in his own period turned away from tafsir and hadith by turning to the non-religious sciences, tried to determine universal rules to eliminate the conflict between the hadiths and the apparent conflict between the narrations. Izniqî, who cites the method followed by the muhaddiths to resolve the conflict between the hadiths, states that there will be no conflict between the hadiths in any case. Emphasizing that the narrations that are thought to be offensive are said in different situations or environments, and attention should be paid to the apparent or metaphorical expression, the author makes an effort to gather the narrations throughout the work. In the method of preference, instead of preferring one of the narrations to the other, he actually uses the jam' (combining) method by eliminating the conflict between the narration attributed to one of its meanings and the other. There are not all chapters, headings and narrations of *Masâbîh* in *Talfiqât*. Izniqî deals only with conflicting narrations. In this aspect, *Talfiqât*, which is not a complete commentary on *Masâbîh*, contains extensive evaluations about the narrations discussed. In these evaluations, the author makes use of the main *Masâbîh* commentaries and tries to reveal the meanings of the hadiths. However, information on the hadith such as the reason for saying the hadith, criticism of the narrator and the isnad, the extraction of the hadith, the differences in the copy and the narration, the explanation of strange words are rare. Instead, information that can be considered as dirayat al-hadîth, which aims to reveal the will of the Prophet (PBUH), comes to the fore. For this reason, the author, who frequently makes use of the science of language and logic, focuses on the theological and mystical approach. Although he is one of the *Masâbîh* commentators who belong to the Hanafi School, he does not mention fiqhi issues in the work. While giving place to the approaches of the scholars related to the hadith, Izniqî, who emphasizes the interpretations in line with Maturidî on theological issues, does not refrain from criticizing the interpretations that he does not see appropriate. His main purpose in pointing out the interpretation that he deems it appropriate or the approaches he criticizes is to remove the confusion in the minds of the students and the doubt in their hearts. The author, who sets the rules for this, states that the disagreement about these rules and the hadiths that are not covered in the work can be eliminated, and he refers to these rules throughout the work. *Talfiqât* differs from the works written in the field of mukhtalaf al-hadith due to its focus on *Masâbîh*, and the method that the author followed. However, it is also included in the literature as the only work in which the narrations in a work are discussed in terms of controversy. Despite his criticism of his students who gravitate towards instruments and mental sciences, Izniqî does not include the information commonly seen in the commentaries due to the scientific level of his interlocutors, the understanding of copyright and teaching of the period, the characteristics of *Masâbîh* or only the narrations that are the subject of controversy. However, we can say that he followed this method in his work as a conscious choice due to the breadth of his sources, his criticisms and the views he put forward. The criticisms of Izniqî, the Ottoman scholar of the establishment period, the works he wrote, the method he followed in *Talfiqât* and the information he gave draws attention as an early Ottoman scholar and especially a muhaddith.

**Keywords:** Hadith, Al-Farrâ al-Baghawî, *Masâbîh al-Sunnah*, Qutb al-Din al-Izniqî, *Talfiqât al-Masâbîh*, Commentary.

## GİRİŞ

Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122) *Mesâbihü's-Sünne*'de temel kaynaklardan seçtiği hadisleri bir araya getirmektedir. Onun isnadları hazfederek rivayetleri bir araya getirdiği bu eserine kırka yakın şerh yazılmıştır.<sup>1</sup> Osmanlı medreselerinde de *Mesâbih* en çok takip edilen hadis kaynaklarından olmuş ve bu eser hakkında çok sayıda şerh kaleme alınmıştır.<sup>2</sup> Ekseriyetle Şâfiî mezhebine mensup ulemanın yanında az sayıdaki Hanefî ulema da *Mesâbih*'e şerh yazmıştır.<sup>3</sup> Kutbüddin İznikî (öl. 821/1418) de Hanefî mezhebine mensup *Mesâbih* şarihlerindedir. İznikî'nin Hanefî mezhebine mensubiyeti itikâdî meselelerdeki Hanefî-Mâturîdî yorumlarında dikkat çekmektedir. Hanefî mezhebine mensup şarih ifadesi diğer *Mesâbih* şarihleri için daha çok fikhî meselelerde Hanefî mezhebinin görüşünü öne çıkaran anlamında kullanılmaktadır. İznikî söz konusu olduğunda ise onun Mâturîdî çizgide yorumlar yapan ve şerhinde fikhî meselelere temas etmeyen bir şarih olduğu anlaşılmaktadır.

Onun *Telfikâtü'l-Mesâbih* isimli şerhi diğer *Mesâbih* şerhlerinden farklı olarak sadece birbiriyle zahiren çelişen *Mesâbih* hadislerini konu edinmektedir. Eser diğer *Mesâbih* şerhlerine göre küçük hacimli olmakla birlikte müellifin ihtilafî çözmekte takip ettiği yöntem ve kelâmî-tasavvufî yorumları sebebiyle dikkat çekmektedir. *Telfikât* farklı isimlerle anılmakta ve bazı kaynaklarda İznikî'nin oğlu Kutbüddinzâde'ye de (öl. 885/1480) nispet edilmektedir. Henüz tahkik edilmeyen bu eserin müstakil bir şerh sayılıp sayılmayacağı ve muhtefu'l-hadise bir örnek teşkil edip etmeyeceği gibi meseleler *Telfikât*'ın hadis literatürü içerisindeki konumunun tespitini önemli kılmaktadır.

Osmanlı ilim-düşünce geleneğinde iz bırakan Davud-i Kayserî (öl. 751/1350), Şeyh Bedreddin (öl. 823/1420) ve Eşrefoğlu Rûmî (öl. 874/1469) gibi önemli isimlerin yaşadığı İznik'te fetret devrinin siyasi karışıklığının bulunduğu bir dönemde yaşayan Kutbüddin İznikî hakkında kaynaklarda kısıtlı bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler büyük ölçüde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde bir araya getirilmiş olsa da ortaya çıkan yeni bulgular ve *Telfikât*'tan anlaşılanlar İznikî'nin ilmî kişiliğine yeni yorumlar katılmasını gerektirmektedir. Bu yüzden ilk olarak İznikî'nin hayatı ve eserlerine temas edilecektir. Ardından *Telfikât*'ın genel özellikleri ve müellifin şerh yöntemi tahlil edilecektir.

### 1. KUTBÜDDİN İZNIKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Doğum tarihi bilinmeyen Kutbüddin İznikî, Niğde'de doğmuş daha sonra İznik'e göç etmiştir. Oğlu Kutbüddinzâde soylarının Hz. Peygamber'e dayandığını belirtmektedir.<sup>4</sup> Zeyrekzâde (öl. 1008/1600) Taşköprizâde'nin (öl. 968/1561) *Şekâ'ik*'ine düştüğü zeylde Kutbüddin İznikî'nin Evhaduddin el-Kirmânî'nin (öl. 635/1238) neslinden olduğunu belirtmektedir.<sup>5</sup> Kutbüddin İznikî 8 Zilkade 821 yılında (1418)<sup>6</sup> İznik'te vefat etmiş ve Şeyh Kutbüddin Camii'nin bitişiğindeki türbeye defnedilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Mesâbihü's-Sünne* şerhleri ve özellikleri ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Yasin Akbaş, "Meşâbihü's-Sunne Şerh Literatürü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 33-80.

<sup>2</sup> Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 47; Zişan Türcan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 149; Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler", *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 24.

<sup>3</sup> *Mesâbih*'in Hanefî mezhebine mensup şarihleri için bk. Akbaş, "Meşâbihü's-Sunne Şerh Literatürü", 75-80

<sup>4</sup> Kutbüddinzâde İznikî, *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 692), 227a.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 944), 7b. Ayrıca bk. Mehmet Kalaycı - Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 13-15.

<sup>6</sup> Zeyrekzâde'nin düştüğü notta 2 Zilkâde 821'de vefat ettiği belirtilmektedir. Taşköprizâde, *eş-Şekâik* (Milli Kütüphane Yazmalar, 944), 7b.

<sup>7</sup> Mehmed Mecdi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri: Hadaikü's-Şekâik* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 59. Hayatı hakkında bk. İsamüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,

Şer'i ilimlerin yanı sıra tasavvuf yolunda dereceler kaydeden İznikî'nin bu konuda bazı menkıbeleri zikredilmektedir.<sup>8</sup> Ayrıca Bayramiyye şeyhlerinden olduğu belirtilmekte ancak Hacı Bayram-ı Velî'nin 833/1430'da vefat etmesi dikkate alınarak bu bilgi hatalı görülmektedir.<sup>9</sup> Bursalı Mehmed Tahir'in (öl. 1925) eserinin meşâyih bölümünde biyografisini verdiği İznikî'nin tarikat faaliyetlerini sürdürdüğü âsitânesinin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>10</sup>

Kutbüddin İznikî, aslen Afyonkarahisarlı olup İran diyarlarında ilim tahsil eden, Anadolu'ya döndüğünde Orhan Gazi (1324-1362) tarafından Orhaniye Medresesi müderrisliğine atanan Alaaddin Esved'in<sup>11</sup> (öl. 800/1397) büyük oğlu Niksarlı Hasan Paşa'dan (öl. 827/1424) ders okumuştur.<sup>12</sup> Hasan Paşa, babasının yanı sıra Cemâleddin Aksarâyî'den (öl. 791/1388-89[?]) ders almış ve bu derslere Molla Fenari (öl. 834/1431) ile birlikte katılmıştır.<sup>13</sup>

*Şekâ'ik*'in Hasan Hüsnü Paşa Kütüphanesi'nde yer alan nüshasındaki zeyllerde Kutbüddin İznikî hakkında önemli bazı bilgiler bulunmaktadır. Müstensihin Mevlânâ Molla Efendi'den (öl. ?) naklettiğine göre İznikî, Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tenzîl*'ini bizzat istinsah etmiştir. Kabri meşhur olup ziyaret edilmektedir. Kabir taşına "sultanu'l-müderrisîn" ibaresi yazılmıştır. Aynı eserdeki Zeyrekzâde'den nakledilen zeylde ise Kutbüddin İznikî'nin Alâaddin Esved'den sonra Orhaniye Medresesi'ne müderris olduğu belirtilmektedir.<sup>14</sup>

İznikî müderris olmasına rağmen yetiştirdiği talebeler hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. İznikî'nin Bahaeddin Ömer ile Kutbüddin veya Kutbüddinzâde isimleriyle anılan ve sıklıkla babası ile karıştırılan Muhyiddin Mehmed isimli iki çocuğundan bahsedilmektedir. Bahaeddin Ömer babasından sonra müderrislik görevini sürdürmüştür.<sup>15</sup> Kutbüddinzâde ise kardeşine göre daha çok şöhret bulmuş ve çeşitli görevlerde bulunmuştur. Kutbüddinzâde, Molla Fenârî'nin önde gelen öğrencilerindedir. Sulûk sahibi olduğu, şeriat, tarikat ve hakikati cem ettiği söylenmiştir. Rüya tabiriyle şöhret bulmuş ve çeşitli eserler telif etmiştir. Orhaniye Medresesi müderrisliği ve fetva yetkisiyle birlikte İznik Kadılığı görevini yürüten Kutbüddinzâde, bir süre sonra her şeyi terk edip tasavvufa yönelmiştir.<sup>16</sup>

Siyasî, sosyal ve ilmî açıdan hareketli sayılabilecek bir dönemde ve Osmanlı'nın kuruluş devrinin önemli merkezlerinden İznik'te hayatını sürdüren İznikî'nin Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi Davud-i Kayserî ile görüşüp görüşmediği bilinmemektedir.<sup>17</sup> Fetret

2019), 72-74; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915* (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/133; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009), 3/60; Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 58-59; Yusuf Ziya Öksüz, "Kutbuddin b. Muhammed İzniki (? - 821 H.) ve Mukaddime-i Kutbuddin", *Prof. M. Tayyib Okç Armağanı* (Ankara, 1978), 225-228; Reşat Öngören, "Kutbuddin İzniki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/485.

<sup>8</sup> Öksüz, "Kutbuddin b. Muhammed İzniki", 225.

<sup>9</sup> Öngören, "Kutbuddin İzniki", 26/485.

<sup>10</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/133-134; Öngören, "Kutbuddin İzniki", 26/485.

<sup>11</sup> Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 29; Ahmet Özel, "Alâeddin Ali Esved", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/319.

<sup>12</sup> Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 59; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3/60.

<sup>13</sup> Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 56; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2/163.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 11b.

<sup>15</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 3/295.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 1/312; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, 3/224. Kutbüddinzâde'nin tasavvufî yönünü ve ahlak anlayışını yansıtan örnek bir risalesi ve değerlendirmesi için bk. Enes Taş, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle fî Hikmeti Halki'l-Kamle İsimli Eseri: Küçük Bir Haşerenin Yaratılma Hikmeti Üzerinden İşârî Tefsir Merkezli Bir Ahlak İnşası", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 294-309.

<sup>17</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 30.

devrine de şahit olan İznikî, Yıldırım Beyazid'in (1389-1403) oğlu İsa Çelebi (öl. 806/1403) ile Timur (1370-1405) arasında elçilik yapmış ve Timur'u eleştirip ağır sözler söylemiştir.<sup>18</sup> Dönemin önemli simalarından olan Şeyh Bedreddin ise İznikî'nin hayatta olduğu bir dönemde Mehmed Çelebi (1413-1421) tarafından Edirne'den İznik'e sürgün edilmiştir.<sup>19</sup>

İznikî çeşitli eserler kaleme almıştır. Türkçe yazılan ilk ilmihal kabul edilen ve farklı isimlerle anılan *Mukaddime*, İznikî'nin en çok istinsah edilen kitabıdır. Ebül-Leys es-Semerkandî'nin (öl. 373/983) *el-Mukaddimetü fi's-Salât* isimli eserinin tercümesi olan bu kitap, İznikî'nin yaptığı ilaveler sebebiyle telif veya telif ağırlıklı tercüme şeklinde anılmıştır.<sup>20</sup> İznikî, günümüze ulaşan tam nüshası tespit edilemeyen *Tefsiru'l-Kur'ân* isimli tefsirinde hem rivayet hem dirayet yöntemini bir arada kullanmaktadır. *Râhatu'l-Kulûb* isimli Türkçe eserinde ise kelam, fıkıh ve tasavvuf konularını mezcetmektedir.<sup>21</sup> İznikî, mutasavvıfların devranla zikir etmelerinin caiz olduğunu savunduğu *Risâle fi hakkı devrânî's-sûfiyye* isimli küçük hacimli bir Türkçe risale de kaleme almıştır.<sup>22</sup> Bursalı Mehmed Tahir, İznikî'ye ait *Zâ'du'l-meâd fi'l-furû' ve'l-ahlâk* adlı bir eserden daha bahsetmektedir. Yine Mehmed Tahir tarafından İznikî'nin tefsiri olarak anılan *el-'Ikdu's-semîn ve'l-'akdu'l-yemîn* isimli eserin ise İznikî'nin torunlarından birisine ait olduğu tespit edilmiştir.<sup>23</sup>

İznikî'nin *Telfikâtü'l-Mesâbih* isimli *Mesâbihü's-Sünne* şerhi hadisler arasındaki zahiri ihtilafı gidermek üzere yazdığı eseridir.<sup>24</sup> Bu şerhi Kutbüddinzâde'ye nispet edenler bulunsa da, bizzat Kutbüddinzâde *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ* risalesinde babasının adını zikrederek bu şerhten alıntı yapmaktadır.<sup>25</sup> Bu şerh Anadolu'da yetişen bir âlimin telif ettiği ilk hadis eseri olarak kabul edilmektedir.<sup>26</sup> Anadolu'ya da seyahat ettiği bilinen Zeynularab'ın (öl. 758/1357) şerhi haricinde İznikî'den önce Anadolu'da kaleme alınan başka bir *Mesâbih* şerhi bulunmamaktadır.<sup>27</sup>

## 2. MESÂBİHÜ'S-SÜNNE ŞERHİ TELFİKÂTÜ'L-MESÂBİH

Şerhin incelenmesinde ilk olarak eserin nüshaları, isimlendirilmesi, türü ve telif amacı gibi konularda genel bilgiler verilecek, ardından İznikî'nin şerh yöntemi tahlil edilecektir.

### 2.1. Şerh Hakkında Genel Bilgiler

*Telfikât*'ın günümüze ulaşan iki nüshası bulunmaktadır. Fatih Kütüphanesi'ndeki (no. 1125) ilk nüsha hicri 855 yılında müstensih Muhammed b. Halil (öl. ?) tarafından istinsah edilmiştir. Nüshanın cilt kısmının sırtında *Kitâbu't-ta'lik fi'l-hadis*, kapağında *Kitâbu't-ta'lik*, ferağ kaydında ise *Kitâbu't-telfik* ismi yer almaktadır.<sup>28</sup> Ayasofya Koleksiyonu'ndaki (no. 476) nüshada ise herhangi bir ferağ, mukabele veya istinsah kaydı bulunmamaktadır. Bu nüshanın kapak sayfasında ise *Tevfikâtü'l-Mesâbih li-Kutbüddinzâde*, *Tevfikâtü'l-Mesâbih li-*

<sup>18</sup> Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 74; Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 58-59.

<sup>19</sup> Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/332.

<sup>20</sup> Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar)* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 90-91.

<sup>21</sup> Eserin farklı nüshaları günümüze ulaşmıştır. Öngören, "Kutbüddin İznikî", 26/485.

<sup>22</sup> Öngören, "Kutbüddin İznikî", 26/486.

<sup>23</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/13-134. Krş. Öngören, "Kutbüddin İznikî", 26/486.

<sup>24</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941), 2/1701; Mecdi, *Hadaikü's-Şekaik*, 58-59.

<sup>25</sup> Kâtib Çelebi şerhi Kutbüddin İznikî'ye nispet etmekle birlikte Kutbüddinzâde'ye de *Mesâbih* şerhi nispet etmektedir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1688, 1701. Ayrıca bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/148; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştârikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 7/50; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musaniffîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1951), 2/211; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 11/191; krş. İznikî, *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ* (Ragıp Paşa, 692), 227a.

<sup>26</sup> Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdisi'l-Buhârî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 37.

<sup>27</sup> Ali b. Ubeydullah b. Ahmed Zeynularab, *Şerhu'l-Mesâbih li'l-İmâm el-Begavî*, ed. Nureddin Tâlib (İdâretü's-Sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012), 1/5-6.

<sup>28</sup> Kutbüddin İznikî, *Telfikâtü'l-Mesâbih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1125), 264a.

*Kutbüddinzâde* ve *Tevfikâtü'l-Mesâbih min te'lifâti Kutbüddin el-İznikî* isimleri kaydedilmiştir.<sup>29</sup>

Kutbüddinzâde'nin babasından yaptığı nakil ile Mecdî'nin (öl. 999/1591) İznikî biyografisinde eserin ismi *Telfikât*, Fatih nüshasının istinsah kaydında *Telfik* ve bibliyografik eserlerde *Telfikâtü'l-Mesâbih* şeklinde geçmektedir.<sup>30</sup> Kaynaklarda en çok bu isimle anılmasından dolayı çalışmamızda da *Telfikâtü'l-Mesâbih* şeklinde anılacaktır. Ayrıca yazma nüshalardaki farklı kayıtlar ortak bir manaya işaret etmektedir. Hadis ilminde birbiriyle çeliştiği düşünülen hadisler arasındaki tearuzu giderme ameliyesine cem', telfik, tevfik, te'lif, te'vil gibi isimler verilmektedir.<sup>31</sup> İznikî de eser boyunca ihtilafı gidermek manasında bu kavramları kullanmaktadır.<sup>32</sup>

Eserin türü hakkında farklı kanaatler bulunmaktadır. Kutbüddinzâde babasının eserini *Havâşî* şeklinde anmakta iken Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) *Mesâbih* şerhleri arasında zikretmektedir.<sup>33</sup> İznikî, Begavî'nin yer verdiği bütün hadisleri şerh etmemektedir. Zahiri çelişki olduğu düşünülen hadisleri konu edinin çeşitli açıklamalar yapmaktadır. Bu yönüyle esere şerh yerine haşiye denilmiş olabilir. Ayrıca hicrî 8. asırdan itibaren telif edilen müstakil şerhlerin bir kısmına da haşiye ismi verildiği dikkate alınırsa eserin şerh olması daha ağır basmaktadır.<sup>34</sup> Bu yüzden haşiyelerden daha kapsamlı sayılabilecek genişlikteki bu eser çalışmamızda şerh olarak anılacaktır.

İznikî eserin mukaddimesinde kendi dönemindeki ilim taliplerinin tefsir ve hadis ilimlerine yeterince önem vermediklerini ancak dinin maksatları ile dünyevi hükümlerin bu iki kaynaktan çıkarılacağını belirtmektedir. Ona göre talebeler alet ilimlerini öğrendikten sonra bu iki ilmi kolayca öğrenebileceklerini düşünmekte ve bu sebeple öncelikle alet ve aklî ilimlere yönelmektedir. Hâlbuki alet ilimleri ihtiyaç kadar öğrenildikten sonra dinî ilimlere yönelmek vacip, hatta zarûrât-ı diniyyedir. İznikî ayet ve hadislerdeki zahiri tearuzu çözenin zorluğunu açıklarken ulemanın önde gelenlerinin bu konuda hayrete düştüğünü ve bu meselelerin mezhep ve düşünce farklılıklarını çoğalttığını belirtmektedir. Bu bilgilere yer verdikten sonra İznikî, derste okuduğu *Mesâbih*'in hadisleri arasındaki zahiri çelişkileri akıl sahiplerinin kabul edeceği şekilde rivayet ve aklî delillerle [*menkul ve ma'kûl*] gidermeye çalışacağından bahsetmektedir. Tearuzları giderip hadisleri te'vil ederken kendileriyle zahiri çelişkileri giderecek küllî kaideler [*kavâid kavîme ve davâbit şerife*] belirlediğini, böylelikle bireysel soruların cevaplanacağını, her bir soruya cüz'î cevaplar verilmesine gerek kalmayacağını ifade etmektedir.<sup>35</sup>

Mukaddimeye bakıldığında İznikî, dönemindeki ilmî anlayışı ve öğrencilerin yönelimlerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Tefsir ve hadis ilimlerine yaptığı vurgu ile uyumlu bir şekilde her iki alanda eser telif ettiği görülmektedir. Aynı şekilde Kâdî Beyzâvî'nin tefsirini de istinsah ettiği bilinmektedir. Deliller arasındaki zahiri tearuz

<sup>29</sup> Kutbüddin İznikî, *Telfikâtü'l-Mesâbih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 476), 1a.

<sup>30</sup> İznikî, *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ* (Ragıp Paşa, 692), 227a; İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 264a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1701; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/50; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/81.

<sup>31</sup> Abdülmecid Muhammed İsmail Sûseveh, *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelifi'l-hadis ve eseruhu fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Dâru'n-Nefâis, ts.), 140-143; İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 67-68. Yalnız hadisler arasındaki ihtilafı konu edinen ihtilâfu'l-hadis/mehtefu'l-hadis ilmiyle hadislerin hadisler ve diğer delillerle tearuzunu konu edinen müşkilü'l-hadis ilimleri arasındaki ayırım net değildir. Tarihi süreç içerisinde her iki ilim için yaygın olarak muhtefu'l-hadis isimlendirmesi kullanılmaktadır. Bu yüzden çalışmada böyle bir ayırma gidilmeyecek ancak İznikî'nin serdettiği farklı tearuz türlerine dair örnekler zikredilmeye çalışılacaktır.

<sup>32</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 50b, 61b, 73a, 109a, 133b, 188a, 207a, 247a, 261a.

<sup>33</sup> İznikî, *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ* (Ragıp Paşa, 692), 227a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1701. Ayrıca bk. Öngören, "Kutbüddin İznikî", 26/486.

<sup>34</sup> Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/420.

<sup>35</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 1b-2b.

meselesine de değinen İznikî, *Mesâbîh*'i bu yönüyle ele alıp şerh etmektedir. Şerh boyunca zikrettiği kaideler ise ilmî seviyesini göstermesi bakımından önemlidir.

*Telfikât*'ın diğer *Mesâbîh* şerhlerinden ayrıldığı bazı özellikleri bulunmaktadır. *Mesâbîh* şerhlerinde çoğunlukla eserdeki bütün hadisler açıklanmaktadır. Şarihin ilmî kişiliği ve eseri telif sebebine bağlı olarak rivâyetü'l-hadîse dair bilgiler de şerhlerde yer almaktadır. Ancak *Telfikât*'ta sadece zahiri tearuzun bulunduğu hadisler hakkında açıklamalara rastlanmaktadır.<sup>36</sup> Ayrıca rivâyetü'l-hadîse dair bilgiler yok denilecek kadar azdır. İznikî, *Mesâbîh*'in az sayıdaki Hanefî şarihlerden birisidir. Eserde rivayetler hakkında farklı görüşlere yer vermekle birlikte Hanefî-Mâturîdî çizgideki tevilleri öne çıkarmakta ve kimi zaman tercihini açıkça belirtmektedir. Ayrıca ehl-i hadisin yaklaşımlarına da temas etmektedir. Ancak şerhte daha çok itikat ve amellerin faziletleri konularına dair rivayetleri inceleyen İznikî, fikhî hadislerle ilgili ihtilaflara değinmemektedir. Bu yüzden müellifin Hanefî mezhebine mensubiyetinin itikâdî meselelerdeki yaklaşımlarında ortaya çıktığını vurgulamak gerekmektedir.

Muhtefu'l-hadîs türündeki eserlerde çoğunlukla belirli konulardaki rivayetler bir araya getirilerek değerlendirilmektedir. İmam Şâfiî'nin (öl. 204/819) *İhtilâfü'l-hadîs*'i, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*'i, Taberî'nin (öl. 310/923) *Tehzîbu'l-âsâr*'ı, Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-âsâr* ve *Şerhu Müşkili'l-âsâr*'ı ve İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs*'i kelâmî içerikli rivayetler hakkındaki şüpheleri bertaraf etmeye veya rivayetlerdeki fikhî ihtilafı çözmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup> *Telfikât* ise *Mesâbîh* hadislerinin kendi içerisinde veya *Mesâbîh* dışındaki hadislerle olan zahiri tearuzunu gidermeyi hedeflemektedir. Kimi zaman konuyla ilgili (iman-amel ilişkisi gibi) yukarıda zikrettiğimiz eserlere benzer muhteva sunsa da *Mesâbîh* özelinde bir şerh olarak diğer muhtefu'l-hadîs kitaplarından ayrılmaktadır. Müstakil bir hadis kaynağına yazılan şerhlerde rivayetlerin açıklanmasının yanında ihtilafı konulara da temas edilmektedir. Örneğin İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Aynî'nin (öl. 855/1451) *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinde veya *Mesâbîh*'e yazılan diğer şerhlerde bu tür bilgiler bulunmaktadır. Ancak bu şerhlerde hadis kaynağının sadece ihtilafa konu olan rivayetlerini şerh etme gayesi bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle eserlerin başından sonuna kadar bu yöntem takip edilmemektedir. Dolayısıyla *Telfikât*, *Mesâbîh*'i muhtefu'l-hadîs yönüyle ele alan tek eserdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir hadis kaynağını sadece muhtefu'l-hadîse konu olan rivayetleri yönüyle ele alan benzer bir eser de bulunmamaktadır.

## 2.2. İznikî'nin Şerh Metodu

### 2.2.1. Hadisleri Ele Alış Biçimi

Begavî, iman ile başlayıp menâkıb bölümüyle bitirdiği *Mesâbîh*'te bölüm (kitâb) ve alt bölümlere (bâb) yer vermektedir. İznikî de Begavî'nin tasnifine uyararak rivayetleri zikretmektedir ancak *Mesâbîh*'teki beş bölümden herhangi bir hadisi ele almamaktadır.<sup>38</sup> Aynı şekilde *Mesâbîh*'e göre *Telfikât*'taki bâb sayıları daha azdır.<sup>39</sup> Bu durum İznikî'nin sadece zahiri tearuz olduğu düşünülen rivayetleri şerh etmesinden ileri gelmektedir.

<sup>36</sup> İznikî'den önce Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) şerhinde hadisler hakkındaki ihtilafa ilişkin açıklamalara rastlanmaktadır. Ancak Kâdî Beyzâvî rivayetleri ele aldıktan sonra muhtemel sorulara işaret ederek değerlendirmede bulunmaktadır. İznikî ise rivayetleri sadece zahiri ihtilaf yönüyle incelemektedir. Örnekler için bk. Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhi's-Sünne li'l-İmam el-Begavî*, thk. Nüreddin Tâlib (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1433), 1/93, 149, 191, 2/283, 333, 3/351.

<sup>37</sup> Muhtefu'l-hadîs ilmi ve telif edilen eserler hakkında genel bilgi için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 30-45.

<sup>38</sup> Sırasıyla İlim, Taharet, Buyû', Sayd ve Zebâih ile Tıbb ve Rukye bölümleri *Telfikât*'ta bulunmamaktadır.

<sup>39</sup> Örneğin Salât bölümü *Mesâbîh*'te 49 bâb, *Telfikât*'ta 17 bâb şeklindedir. İznikî bu bölümün 32 bâbındaki hadisleri şerhine almamaktadır. Krş. Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'âşlı vd. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1407), 1/250-513; İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 24b-75b.

İznikî bâb başlıkları hakkında herhangi bir açıklama yapmadan ihtilafa konu olan rivayeti veya rivayetleri zikretmektedir. Ardından soruları dile getirmektedir. Bu kısımda daha çok “*eğer ki bu konuda dersin ki*” [fe in kulte] ifadesini kullanmaktadır. Nadiren de olsa bazı örneklerde herhangi bir soru sormadan doğrudan hadisi şerh etmekte, şarihlerden nakillerde bulunmaktadır.<sup>40</sup>

İznikî *Mesâbih* hadislerinin; ayet, hadis, şeriatın asılları (usûlu’s-şer’) veya diğer verilerle zahiren çelişmesine sorular aracılığıyla işaret etmektedir. İznikî şeriatın asılları ile neyi kastettiğini doğrudan ifade etmese de şerh incelendiğinde onun bu terkipten kastının itikâdî ve amelî ehl-i sünnet mezheplerinin ortaya koyduğu ilkeler olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında hadisten anlaşılabilir yanlı şerh manalar veya hadisin doğru anlaşılması için de soru formunu kullanmaktadır. Ancak şerhte hadislerle alakalı bütün meseleleri ele almamaktadır. İznikî’nin asıl çabası, hadislerin zahirinden ortaya çıkan çelişkileri gidermektir. Dolayısıyla eserde kelâmî ve fikhî meselelere hadislerin zahiri çelişkilerini gidermede işlevsel olduğu ölçüde müracaat etmektedir.<sup>41</sup> Bu durum da eserin farklı bilgileri bir araya getirmesine rağmen hadis şerhi veya muhtefu’l-hadis çerçevesinde kalmasını sağlamaktadır.

Müellif, Hz. Peygamber’in “*Müflis kimdir?*” diye sorarak tarif ettiği; yaptığı zulümler sebebiyle hesap günü sevapları alınıp zulmettiklerine verilen, sevabı bitmesi halinde zulmettiği kişilerin günahlarını yüklenen kişi hakkındaki rivayetin<sup>42</sup> “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*”<sup>43</sup> ayeti ile çeliştiğine dair iddiayı dile getirmektedir. İznikî’ye göre zalim kişi kendi işlediği cürümler sebebiyle bu cezaya uğramakta, mazlum ise mağduriyetinden dolayı günahını azaltan bu netice ile karşılaşmaktadır. Bu yüzden ayet ile hadis arasında bir tenakuz bulunmamaktadır.<sup>44</sup>

Hz. Peygamber’in ailesinin iki gün üst üste arpa ekmeği yemediğini bildiren rivayet ile Hz. Peygamber ve ailesinin nimetleri doyasıya tüketmediği ile ilgili hadisleri<sup>45</sup> aktaran İznikî, Hz. Peygamber’in çeşitli vesilelerle karnını doyurduğu, ziyafetlere katıldığı, yiyip içilenlerden dolayı ahirette hesaba çekileceğini hatırlattığı, tirit kabının bulunduğu ve bu tiritten ashabi ile birlikte oturup yediğini haber veren rivayetlerin Hz. Peygamber’in tokluk yaşamadığını bildiren rivayetlerle zahiren çeliştiğini ifade etmektedir. Ardından bu çelişkiyi gidermek üzere, Hz. Peygamber’in bu nimetleri elde etmek için çaba göstermediğini; yeme, içme, giyinme ve mesken edinmede ihtiyacını görece kadarıyla yetindiğini, riyazet ve kanaati tercih ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bu nimetleri tüketmediğine dair rivayetlerin onun tika basa doymadığına, bolluk içinde yaşamadığına ve bu bilgileri nakleden sahabenin farklı gözlemlerine dayandığına temas etmektedir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Örneğin Hz. Meryem ve Hz. Hatice’nin faziletini bildiren hadisi zikredip açıklamakta ardından hadislerle değinmeden Hz. Peygamber’in zevceleri ile Hz. Fatıma’nın faziletini ele almaktadır. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 256a-257a. Başka örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 45a, 76a-b, 132b, 146a-b, 159a, 174b, 206b.

<sup>41</sup> Nitekim bu durumu İznikî “Fer’î amellere ilişkin her bir konuda hüküm (asl) şudur demedik. Bu hükme muhalefet eden şeylerin tevili ile uğraşmadık. Çünkü bizim kastımız iki hadis arasındaki zahiri tearuzu gidermektir [maksadımız hadislerden kelâmî ve fikhî hüküm çıkarmak değildir]” şeklinde dile getirmektedir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 33b. Yöntemine dair benzer ifadeleri için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 32a-b, 67b-68a, 205b.

<sup>42</sup> Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü’l-Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî’l-Arabî, ts.), “Birr” 59; Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, 3/405-406.

<sup>43</sup> Fâtır 35/18.

<sup>44</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 175a. Hadisin ayet ile tearuzuna dair diğer örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 74a-b, 111a.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 1436), “Rikâk” 81, “Et’ime” 70; Müslim, “Zühd ve Rekâik” 22, 25, 31; Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, 3/155-156.

<sup>46</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 147a-148b. *Mesâbih* hadislerinin kendi aralarında veya başka hadislerle çeliştiğine dair başka örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 50b-51a, 58b-59a, 59b-60a, 61b-62a, 68a, 72b, 106a, 151b-152a, 200b, 206b-207a, 214a-b, 246b-243a, 247a, 252a.

Hadislerin şeriatın asılları ile çelişmesi hakkında “Kim sabah namazını cemaat ile kılar sonra güneş doğuncaya kadar oturarak Allah Teâlâ’yı zikreder ve iki rekat namaz kılsa ona makbul tam bir hac ve umre sevabı verilir.”<sup>47</sup> hadisine İznikî’nin “Bu hadisin zahiri şeriatın asılları ile çelişmektedir, çünkü amellerin ecri kendi fazileti ve çekilen zahmet kadardır. Hac faziletli ve meşakkatli bir ibadettir. Nasıl olur da sabah namazından sonraki zikir ve iki rekat namaz haccin sevabına eşit olur?” şeklindeki sorusu örnek gösterilebilir.<sup>48</sup> Konuyla ilgili şarihlerin görüşlerine yer verip hac ibadetinin günlerini, mekânlarını ve buralarda yapılan ibadetlerin sair ibadetlere olan üstünlüğünü hatırlatmaktadır. Ardından hadiste geçen ameli işleyen kişinin cemaate katılması, zikir ile meşgul olması ve ardından iki rekat kuşluk namazı kılması ile makbul tam bir hac ve umredeki ecrin benzerini elde edebileceğini söylemektedir. Ayrıca “Zeyd aslan gibidir” denildiğinde Zeyd’in şecaatinin aslan ile denk olması kastedilmediği gibi bu hadiste de hac ve umre sevabının misli kastedilmemiştir.<sup>49</sup>

Hadislerin tarihî bilgilerle, gündelik yaşamdaki tecrübelerle veya aklî delillerle zahiri tenakuzuna dair değerlendirmeler bulunan şerhte İznikî, “Ümmetimin ortalama yaşı altmış ile yetmiş arasındır”<sup>50</sup> şeklindeki hadisin aksine insanların daha az veya daha fazla yaşadıklarını dile getirmiştir. Buradaki tearuzu giderirken Şâri’in genel duruma uygun olarak ve umum ifade eden lafızla hitap ettiğini; bu hitabın aklî, naklî veya örfî deliller ile tahsis edildiğini belirtip bu hadiste de benzer örfî delillerin bulunduğunu belirtmektedir. İznikî’ye göre hadiste ifade edilenden uzun veya kısa yaşayan insanlar bulursa da Hz. Peygamber çoğunluğa uygun bir bilgi vermekte, ümmetini gaflet ve tûl-i emelden sakınma konusunda uyarmaktadır.<sup>51</sup>

İznikî, hadis şarihlerinden nakilde bulunurken çoğunlukla “bazı şarihler” ifadesini kullanmakta, bazı yerlerde ise şarihlerin isimlerini zikretmektedir.<sup>52</sup> Bu kısımlarda sadece görüşlere yer vermek,<sup>53</sup> başka vecihler ortaya koyarak yorumları geliştirmek,<sup>54</sup> naklettiği görüşü eleştirmek<sup>55</sup> veya görüşlerden bir tanesini seçmek<sup>56</sup> şeklinde farklı uygulamaları bulunmaktadır. Söz konusu nakiller aracılığıyla farklı görüşleri zikreden İznikî, daha çok kıyas ve aklî çıkarımlar ile görüşlerini dile getirmekte ve talebelerin kendi yorumları ile naklettiği görüşler arasında tercihte bulunmasını tavsiye etmektedir.<sup>57</sup> Yorumlardan doğan yeni sorulara da temas ederek ele aldığı hadisler hakkındaki tearuzları tamamen gidermeye çalışmaktadır.<sup>58</sup> Bu yöntemi ile tevilleri artıran İznikî, talebelerin tevil yöntemlerini öğrenmelerini de arzulamaktadır.<sup>59</sup> Yaptığı yorumları temellendirirken ise çok sayıda ayet ve hadis ile istişhad etmektedir.<sup>60</sup>

<sup>47</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), “Salât” 59; Begavî, *Mesâbîhu’s-Sünne*, 1/362.

<sup>48</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 55b. *Mesâbîh* hadisinin dinin asıllarına muhalefet ettiğine dair başka örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 38a, 54b, 70a, 71b, 111a, 133b, 135a.

<sup>49</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 55b-56b. Teşbihte benzeyen ile benzetilenin birbirine denk veya benzetilenin üstün olması meselesi çalışmanın “Dil ve Belâgat Tahlilleri” başlığında ele alınacaktır.

<sup>50</sup> Tirmizî, “Zühd” 37; Begavî, *Mesâbîhu’s-Sünne*, 3/441.

<sup>51</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 188b-189a. Benzer örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 161a-b, 205b, 206a, 223b-224a.

<sup>52</sup> Örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 82a, 109a, 136a. “Kaynakları” başlığında bu konuya temas edilecektir.

<sup>53</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 38a-b, 82a.

<sup>54</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 74a-b, 175a-b, 189a, 194b.

<sup>55</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 39b, 79b, 106b, 212a.

<sup>56</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 130b-131a.

<sup>57</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 75b, 83a, 86b, 87b, 90a, 134a.

<sup>58</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 149a, 196b.

<sup>59</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 67b-68a.

<sup>60</sup> Ayet ile istişhada örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 51a, 64a, 89b, 103a, 167b, 186b. Hadis ile istişhada örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 58b, 72a, 95a, 125a-b, 157b, 163a, 173b.



### 2.2.2. İlkeler Belirleyerek Teâruz Gidermesi

Eserde rivayetler arasındaki zahiri çelişkileri gidermede İznikî'nin vurguladığı kaidelerin önemli bir yeri bulunmaktadır. İman bahsinde bu konuya genişçe temas eden müellif, farklı bölümlerde bu kaidelere atıf yapmakla yetinmekte veya kısaca tekrar etmektedir.<sup>61</sup> Öncelikle Allah Teâlâ'nın kelamı ile Resulullah'ın sözlerinde hakiki tearuz bulunmayacağını ve Hz. Peygamber'in hata ve nisyandan korunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca birbirine denk olmayan iki nas hakkında da tearuz kavramının kullanıldığını hatırlatarak bu tür durumların gerçek tearuz sayılmaması gerektiğini söyleyerek öğrencileri uyarılmaktadır.<sup>62</sup>

İznikî, tearuzun oluşabilmesi için gerekli olan şartlara temas etmektedir. Buna göre iki nas zât ve sıfat yönüyle birbirine denk olmalı, birisinin gerektirdiği şey diğerinin zıddı olmalıdır.<sup>63</sup> Bu hususu genişçe ele aldıktan sonra ihtilafı giderme yollarını açıklamaktadır. Burada hadisçilerin yöntemine uygun olarak cem' ve te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf sıralamasını dile getiren İznikî, bunların hangi şartlarda nasıl uygulanacağına dair bilgiler vermektedir.<sup>64</sup> Rivayetlerdeki ihtilafı giderme yöntemlerini teorik olarak açıklamakla birlikte şerhte çoğunlukla cem', tevfiik, telfik, te'lif, te'vil gibi kavramlarla hadisler arasındaki tearuzu gidermektedir.

Nesh<sup>65</sup> ve tercih yöntemini nadir kullanan müellif, görebildiğimiz kadarıyla tevakkufa hiç başvurmamaktadır. İznikî, rivayetlerin tercih sebeplerini (isnad, metin vb. özellikleri) genişçe zikretmekle<sup>66</sup> birlikte eser boyunca tercihi, rivayetlerin manalarının hakikat veya mecaza hamledilmesi yönünde kullanarak rivayetler arasındaki tearuzu telfik etmektedir.<sup>67</sup> Bir hadisle amel edip diğerini ihmal etmeyi uygun görmemekte ve tearuz olduğu düşünülen rivayetlerin aslında birbirini takyîd, tahsîs veya tebyîn ettiğini ifade etmektedir.<sup>68</sup> İznikî'nin tercih kavramını eser boyunca tevfiik, telfik, tahkik ve te'vil kavramları ile birlikte kullanması da bunu göstermektedir. Dolayısıyla eser boyunca tercih kavramını aslî anlamıyla kullanmamaktadır.<sup>69</sup>

İznikî rivayetlerin anlamlarını ortaya koyarak zahiri ihtilafı gidermeye ve yukarıda ifade ettiğimiz üzere çoğunlukla rivayetleri cem' etmeye çalışmaktadır. Bunun için Hz. Peygamber'in muradını,<sup>70</sup> lafzın delalet ettiği manayı,<sup>71</sup> rivayetin söylendiği ortamın veya muhatabın hususi durumunu<sup>72</sup> dikkate almaktadır. Lafızları açıklarken gündelik dilden örnekler vererek manayı pekiştirmekte,<sup>73</sup> kıyas ve akli deliller ile farklı tevilleri ortaya koymaktadır.<sup>74</sup>

Rivayetlerin hakiki anlamıyla mı yorumlanacağını yoksa mecaza mı hamledileceğini sıkça dile getiren İznikî,<sup>75</sup> zahiri manayı terk etmenin ancak karine ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır.<sup>76</sup> Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde mecazın bulunduğunu ve mecazın

<sup>61</sup> Örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 45b, 84a, 90b, 95a.

<sup>62</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 6b.

<sup>63</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 6a-b.

<sup>64</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 7a-b.

<sup>65</sup> Tearuzun giderilmesinde neshe başvurduğu yerler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 85a, 192a.

<sup>66</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 7a.

<sup>67</sup> Rivayetlerin hakikat veya mecaz manalarına hamledilmelerine dair ilkeler ve örnek uygulamalar için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 7b, 35b, 106b, 109b, 190b, 163b, 197a.

<sup>68</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 141b. Benzer değerlendirmeler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 111a, 124a.

<sup>69</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 24a, 37a, 102a, 117a.

<sup>70</sup> Örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 9b, 13b, 21b, 38b, 52b, 75a, 90a, 102b.

<sup>71</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 22b, 59b, 77a, 87a, 133b, 145a, 158b, 179b, 196b.

<sup>72</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 35a-36a, 49a, 68a, 143a.

<sup>73</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 62b, 155a, 189a.

<sup>74</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 71b.

<sup>75</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 53a-b, 80a, 82b, 109b, 137a, 154a, 163a-b, 181a, 190b.

<sup>76</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 35b.

hakiki manadan daha belîğ olduğunu ifade eden İznikî, hakiki mananın terk edilmesi için aklî, hissî, örfî, şerî veya naklî delillere ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.<sup>77</sup>

İznikî'nin hadislerdeki zahiri tearuzu giderip rivayetleri cem' etme çabası özellikle kelâmî meseleler ile amellerin faziletleri bahsinde dikkat çekmektedir. Müderrislik görevi bulunan İznikî'nin halkın ve öğrencilerin ihtiyaçlarını dikkate alması sebebiyle *Mesâbîh*'in bu bahisteki rivayetlerine genişçe temas ettiği görülmektedir.<sup>78</sup> En üstün amel, az bir amel karşılığında çok mükâfat elde edilmesi veya küçük bir kötülük sebebiyle kişinin azabı hak etmesi gibi konulardaki rivayetleri korku ile ümit arasında olmak şeklinde yorumlamaktadır.<sup>79</sup> İznikî'ye göre bu tür hadisler incelenirken unutulmaması gereken husus (mükâfat veya cezayı hak etmeye gerekçe olan) şer'î sebeplerin teaddüd edebileceğidir.<sup>80</sup> Bu yüzden hadislerde farklı ameller cennet veya cehennem sebebi olarak zikredilmektedir. Ayrıca her bir amelin fazilet veya kötülük yönüyle diğerlerinde olmayan hususiyetleri bulunmaktadır.<sup>81</sup> Hac ve cihad gibi üstün amellerin yanında namaz, oruç, zikir ve ölüm tefekkürü gibi ibadetlerin övülmesi, bedenî veya mâlî imkân gerektiren bu amelleri işlemekten aciz kalanların "bu faziletli amelleri işleyemedim ama şu amelleri yerine getirebildim" diyebilmelerini ve ümitsizliğe düşmemelerini sağlamaktadır.<sup>82</sup>

İlkelere bağlı kalarak hadisleri şerh eden İznikî, bu ilkelere uymayan tevilleri eleştirmektedir. Bu bahiste İznikî'ye göre; felsefeciler ile hevâ ehli, lafzın zahirinin kastedildiğine dair güçlü deliller olan nasları zorlama yollarla kendi görüşlerini destekleyecek şekilde alçakça ve sefihçe yorumlamaktadır. Bu minvalde Zemahşerî (öl. 538/1144) de kendi düşüncesini ve mezhebî yaklaşımını destekleyecek şekilde ayetleri tahrif ederek tefsir etmektedir. İznikî, Zemahşerî'nin tefsiri ile meşgul olan ulemayı da eleştirmektedir. Ona göre ulema, tefsiri beğenerek şerh ve islah etmeye çalışmakta, bu durum da mübtedililer arasında heva ehlinin yüceltilmesini ve mezheplerinin revaç bulmasını sağlamaktadır. Ulema bunun yerine tefsir yazmaya çalışıp kendi dakik yorumlarını ve ince tevillerini ortaya koymalıdır ki böyle bir tehlike ortaya çıkmasın.<sup>83</sup> Benzer bir eleştiriye Bed'u'l-halk bölümünde felsefecilere de yönelmektedir. İznikî, felsefecilerin kendi düşüncelerinin aksine delalet eden şer'î nasları hiçbir karine bulunmadığı halde zahirinden ayırıp kendi akılları ve yöntemleri ile diledikleri şekilde tevil ettiklerini belirtmektedir.<sup>84</sup>

### 2.2.3. Dil ve Belâgat Tahlilleri Yapması

Arap diline dair eserleri ile bilinen Niksarlı Hasan Paşa, İznikî'nin tespit edilen yegâne hocasıdır.<sup>85</sup> Hocasından aldığı eğitimin izleri şerhte görülmektedir. İznikî zahiri tearuzları gidermek gayesiyle şerhi telif ettiği için, ihtilafı çözmeye kullandığı önemli argümanlardan birisi belâgat ilmi olarak dikkat çekmektedir. Hadislerdeki kelimeleri etimolojik yönden inceleme, lügat ve garîbu'l-hadîs eserlerinden nakiller veya kelimenin anlamını ifade ederken dilcilerin görüşleri ile şiirlerden yararlanma gibi lugavî özellikler İznikî'nin nadir yer verdiği bilgilerdir. İznikî, bu tür bilgiler yerine daha çok hadislerdeki asıl muradı ifade etmeye çaba göstermektedir. Bunun için hadislerdeki belâgat sanatlarına vurgu yapmakta ve lafzın hakikat veya mecaza hamledilmesi meselesine eğilmektedir. Müellif bu yöntemle ve verdiği bilgilerle aralarında zahiri tearuz bulunduğu düşünülen hadislerin cem'ini sağlayabilmektedir.

<sup>77</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 7b-8a. Ayrıca bk. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 106b, 109b.

<sup>78</sup> İznikî'nin bu yöndeki açıklamaları için bk. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 32a-b, 67b-68a, 112a-b, 205b.

<sup>79</sup> Örnekler için bk. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 33a-33b, 83b, 89a, 96b, 104b, 107a-b, 143a, 195b.

<sup>80</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 45a.

<sup>81</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 68a.

<sup>82</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 105a.

<sup>83</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 129a-b.

<sup>84</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 229b-243a.

<sup>85</sup> Eserleri için bk. Hüseyin Yazıcı, "Hasan Paşa, Niksârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/339.

Müellif kelimelerin lugavî manalarını açıkladığı nadir yerlerden birisinde iman kelimesinin tasdik anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>86</sup> Başka bir yerde ise hadisi açıklarken yaptığı mecazi yorumu fiilin lâzım-müteaddî olması yönüyle temellendirmektedir. “*Şüphesiz Allah hiçbir müminin işlediği hayrı mükafatsız bırakmaz...*”<sup>87</sup> hadisindeki “Allah zulmetmez (lâ yezlimu)” fiilinin “la yunkisu (eksik bırakmaz)” anlamına geldiğini belirten İznikî, bu fiilin hem lâzım hem de müteaddî anlamının bulunduğu ve her iki durumda da benzer anlama geldiğini ifade etmektedir. Buna göre Allah Teâlâ’nın mümin kulunun hiçbir sevabını eksiltmeyeceğini, iyiliğin karşılığını hem dünyada hem ahirette eksiksiz vereceğini ifade etmektedir.<sup>88</sup> Nadir olarak yer verdiği bu tür bilgilerde tearuzun giderilmesinden ziyade hadislerin anlaşılması çabası bulunmaktadır.

İznikî’nin hadisleri açıklarken kelimelere dair verdiği bilgiler arasında gramer tahlilleri de bulunmaktadır. Örneğin ism-i tafdilînin ifade ettiği anlamın kullanım şekline bağlı olarak farklılık gösterdiğini bu şekilde açıklamaktadır. İsm-i tafdil izafet veya harf-i tarif ile kullanıldığında hem mutlak hem de hususi ziyade şeklinde anlaşılmasına müsaittir.<sup>89</sup> Şarihler amellerin faziletleri bahsindeki ism-i tafdilleri mutlak fazilet şeklinde yorumlamaktadır. Bu durum rivayetler arasında tearuza neden olmaktadır. İznikî’ye göre bu hadislerdeki ism-i tafdilleri hususi yönleri üstünlüğü şeklinde anlamak tearuzu gidermektedir.<sup>90</sup>

Hz. Peygamber’in üslubundaki belâgate, muhataplarının seviyesine ve hadislerdeki mecazi durumların sebebine temas eden İznikî, mücmel ve müşkil lafızlarla gelen rivayetlerin Peygamberimizin belâgatının mükemmelliğine işaret ettiğini belirtmektedir. Zira müşkil lafızda düşünme fazileti ve çıkarım yapma ecri vardır. Mücmel lafızda ise öğrenme ve soru sorma fazileti bulunmaktadır. İnsanları üç sınıfa<sup>91</sup> ayıran müellife göre Peygamberimiz bu üç sınıftan insanların seviyelerini ve derecelerini gözeterek söz söylemekte ve her derecenin kadrini hakkıyla yerine getirmektedir. Kelamın her tabakasının çeşitli mertebeleri bulunmakla birlikte bu mertebelerin ortak paydası birleştikleri tabakalardır. Bu yüzden kelamı üç sınıfa şamil kılmıştır.<sup>92</sup> Müellif, Hz. Peygamber’in mecaz yerine hakikat ile meramını ifade etmesinin muhataplar nezdinde daha anlaşılır olacağına ve kimi rivayetler arasındaki ihtilafın böylelikle ortadan kalkacağına dair iddiayı cevaplarken bu meseleyi dile getirmektedir.

İznikî’nin zahiri tearuzu giderirken lafızların hakikat veya mecaza hamledilmesi meselesine vurgu yaptığını daha önce belirtmiştik. Kimi zaman sadece hakiki manaya kimi zaman sadece mecaza hamledilen rivayetlerin yanı sıra her iki anlamda anlaşılabilen rivayetler de bulunmaktadır. Hacerülesved’in cennetten indirildiğinde beyaz iken insanların günahları sebebiyle karardığını bildiren rivayeti<sup>93</sup> bu doğrultuda inceleyen müellife göre kabir, haşır, hesap, amellerin tartılması gibi ahirete dair meselelerde (herhangi bir sağlam delil bulunmaksızın) lafızları zahiri dışında yorumlamak hatalıdır. Çünkü ahiret bahsindeki hükümlerin birçoğu dünyadaki hükümlerin ve âdetlerin aksinedir. Dolayısıyla bu rivayet

<sup>86</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 27a. Diğer örnekler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 52b, 174b.

<sup>87</sup> Müslim, “Sıfatu’l-münâfikîn” 56; Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, 3/416. Rivayetin lafzı şu şekildedir: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُؤْمِنًا حَسَنَةً، يُعْطَى بِهَا فِي الدُّنْيَا وَيُجْزَى بِهَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتِ مَا عَمِلَ بِهَا فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا أَفْضَى إِلَى الْآخِرَةِ، لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَةٌ يُجْزَى بِهَا”

<sup>88</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 179b.

<sup>89</sup> İznikî, Hz. Peygamber’in “Sözlerin en faziletlisi dördtür: *Subhânallah, elhamdülillah, Lâ ilâhe illallah, Allahu Ekber.*” hadisinin şerhinde bu meseleye değinmektedir. Hadisin yer aldığı kaynaklar için bk. Müslim, “Âdâb” 12; Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, 2/155-156.

<sup>90</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 106b-107a.

<sup>91</sup> İznikî’ye göre ilk sınıf ancak avam dilinde en alt seviyede söylenen kelamın zahirinin işaret ettiği manayı anlayabilen en az temeyyüz ve fehm sahibi insanlar, ikinci sınıf tasarrufta bulunabilen, istidlal yapabilen ve sözün zahirinin aksine olan manayı anlayan orta seviyedeki istidlal sahipleri ile belîğ kişiler, üçüncü sınıf ise müctehid ve keşif sahipleri gibi sırlara ve ince manalara vakıf olan kimselerdir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 36a.

<sup>92</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 36a-b.

<sup>93</sup> Tirmizî, “Hac” 49; Begavî, *Mesâbihu’s-Sünne*, 2/247.

Hacerülesved'in insanların günahı sebebiyle karardığı şeklinde zahiri üzere anlaşılabilir. Bu rivayet, kararma işinin dünyada gerçekleşmesi sebebiyle mecaza da hamledilebilir. Böyle bir şeyin dünyada gerçekleşmesi âdeten mümkün olmaması sebebiyle burada mübalağa ve temsil yoluyla günahın insanın kalbine olan etkisine vurgu bulunmaktadır. Yani işlenen günahlar cennetten inen Hacerülesved'i karartıyor iken insan kalbine daha çok zarar verecektir.<sup>94</sup>

Teşbih sanatında genel olarak benzetilenin (müşebbehün bih) benzeyenden (müşebbeh) üstün olduğu kabul edilir. Ancak İznikî, kolay bir ibadetin büyük bir ibadete benzetilmesini ifade eden hadisleri açıklarken teşbihin kullanım gayelerine bağlı olarak benzeyen ile kendisine benzetilenin birbirine üstünlüğü veya denkliliğinin değişeceğini belirtmektedir. Konuyla ilgili farklı görüşlere de temas eden müellife göre, benzeyendeki benzeme yönünün miktarını (beyânu mikdâri hâli'l-müşebbeh) açıklama kastı dışındaki tüm teşbihlerde kendisine benzetilen şeyin üstünlüğü gerekmektedir.<sup>95</sup> Hadislerdeki kolay bir ibadetin büyük bir ibadete fazilet ve sevap yönüyle benzetilmesi ile küçük bir günahın fahiş bir günaha çirkinlik ve akıbet yönüyle benzetilmesi, (ilim yolculuğuna yeni başlayan) mübtedîlerin zihinlerini karıştırmaktadır. Onlar kolay veya küçük bir amel ile büyük veya fahiş bir amelin birbirine denk olduğunu zannetmektedirler. İznikî'ye göre teşbihin gayeleri bilinir ise makamın siyakına göre maksat ortaya konulur. Ayrıca teşbih bulunan hadisi işiten bir kimse benzeyen ile benzetilenin benzeme yönündeki miktarının her açıdan eşit olduğu vehmine kapılmaz.<sup>96</sup>

Cuma günü abdest alıp erkenden mescide giden kişinin attığı her adımında oruç ve namazı dâhil olmak üzere bir senelik eciri bulunduğunu bildiren rivayetteki<sup>97</sup> fazileti teşbih yoluyla açıklamaktadır. Zira namaz ve oruç fazilet itibariyle cuma namazına giderken atılan adımlardan daha üstündür. Cuma namazına yürümek namaz ve oruca denk olmadığı halde bu ibadetlerin bir senelik sevabına nasıl eşit sayılacağı tevil edilmelidir. İznikî'ye göre bir senelik amel (amelü senetin) ifadesinde muzâf konumundaki teşbih edatı (misli sevâbi) hafzedilmiştir ve buradaki teşbih sevabın miktarının denk olmasını gerektirmez. Bu yüzden hadisin anlamı “bir senelik (namaz ve oruç ibadetinin) sevabı gibi ecir alır” şeklindedir. İznikî, bu tevilini hadisin lafzında yer alan bir senelik orucun eciri (ecru siyâmihâ) ifadesi ile delillendirmektedir.<sup>98</sup>

Namazların peşinden yapılacak tesbihatı bildiren rivayetteki<sup>99</sup> “(Bu tesbihat ile) “Sizi geçenlere yetişir, sizden sonrakileri de geçersiniz” ifadesini bu ezkârın faziletinin mübalağa ile açıklanıp insanların buna teşvik edilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bunun benzeri arzu edilen bir şeyi elde eden kişiye söylenen “dünyada kimsenin benzerine erişemediği bir şeyi

<sup>94</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 129b-130a. Benzer bir yaklaşım Tûribiştî'nin şerhinde de görülmektedir. Bk. Selahattin Yıldırım, “Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müeyesser fi Şerhi Mesâbîhi's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 326.

<sup>95</sup> İznikî, teşbihin kullanım gayelerine “*Kim sabah namazını cemaat ile kılar sonra güneş doğuncaya kadar oturarak Allah Teâlâ'yı zikreder ve iki rekat namaz kılar ona makbul tam bir hac ve umre sevabı verilir.*” rivayetinin şerhinde temas etmektedir. İznikî'nin belirlediği ilkedeki hareketle bu rivayetteki teşbih incelendiğinde “sabah namazı ve devamındaki ibadetler tam bir hac ve umreye benzetilse de hac ve umre fazilet ve şöhrat bakımından daha üstündür” anlamı ortaya çıkmaktadır. Rivayet için bk. Tirmizî, “Salât” 59; Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/362.

<sup>96</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 56b-57b.

<sup>97</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenu Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, ts.), “Tahâret” 126; Tirmizî, “Salât” 356; Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/472. Rivayetinin lafzı şu şekildedir: “من غسل يوم الجمعة واغتسل، وبكّر وابتكر، ومسّى ولم يركب، وذنّا من الإمام واستمع ولم يَلْغُ، كان له بكلّ خطوة عمل سنة: أجر صيامها،”

<sup>98</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125).70a.

<sup>99</sup> Buhârî, “Ezân” 155; Müslim, “Mesâcid” 142; Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/360-361. Rivayetinin lafzı şu şekildedir: “قالوا يا رسول الله! ذهب أهل الدثور بالدرجات الغلو التعيم المقيم. قال: كيف ذاك؟ قالوا: صلّوا كما صلّينا وجاهدوا كما جاهدنا وأنفقوا من فضول أموالهم،” “وليس لنا أموال، قال: أفلا أخيركم بأمر تُدركون به من قبلكم، وتسبقون من جاء بعدكم، ولا يأتي أحد بمثل ما جئتم به، إلا من جاء بمثل! تسبحون في دبر كل صلاة عَشْرًا، وتحمّدون عَشْرًا، وتكبرون عَشْرًا”

elde etti" sözünde de bulunmaktadır. Hâlbuki elde edilen şeyin benzeri hatta daha üstünü insanlarda bulunmaktadır. Bu söz ile o kişinin güzel bir şeye ulaştığı mübalağa yoluyla anlatılmaktadır.<sup>100</sup> Başka bir örnekte ise Hz. Peygamber'in "*İkinci namazını terk eden kişinin işlediği ameller boşa gider*"<sup>101</sup> hadisindeki "amelleri boşa gider" ifadesini belâgatçiler nezdindeki "eksik olan yok hükmündedir" kaidesi uyarınca açıklamaktadır. Bu hadisten maksat kişinin asıl amellerinin boşa gitmesi olmayıp mübalağa yoluyla namazın terkedilmemesine yönelik bir uyarıdır.<sup>102</sup>

#### 2.2.4. Kelâmî Konular Üzerinde Durması

İznikî, kelâmî hadisleri Hanefî-Mâturîdî çizgide yorumlamaktadır.<sup>103</sup> Ayrıca Ehl-i Hadis ve Şâfiîler'in görüşlerine yer vermekte; Mu'tezile, Hâriciyye, Cebriyye, Kaderiyye, Râfiziyye'nin görüşlerini ise nakletmekle birlikte çeşitli yönlerden eleştirmektedir.<sup>104</sup> Kelam eserlerinden nakiller yapan müellif, kelâmî tartışmalara konu olan rivayetlerle ilgili kısımlarda diğer bölümlere nispetle daha geniş bir hacim sunmaktadır.

İmanın tanımı,<sup>105</sup> iman-amel ilişkisi,<sup>106</sup> iman-islam kavramları,<sup>107</sup> mukallidin imanının sıhhati,<sup>108</sup> imanın artıp eksilmesi meselesi<sup>109</sup> gibi konularda farklı görüşlere yer verip sonunda Hanefîlerin yorumlarını tercih etmektedir. Kelâmî meseleleri ele alırken Said b. Müseyyeb (öl. 94/713), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Buhârî (öl. 256/870), Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (öl. 324/935-36) ve İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1243) görüşlerine de yer vermektedir.<sup>110</sup>

Kader tartışmalarında sıklıkla konu edinilen Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ'nın tartışması hakkındaki rivayeti<sup>111</sup> İznikî'nin kelâmî meselelere bakışını yansıtmaya sebebiyle dikkate şayandır. Rivayeti zikreden İznikî, "Hz. Âdem'in yaratılmadan önce günahın takdir edilmesi ondan kınamayı kaldırıyor ise soyundan gelenlerin de işledikleri günahın azaba düşmemeleri gerekir" diyerek tearuza işaret etmektedir. Ardından şarihlerin şu görüşlerine yer vermektedir: Hz. Mûsâ, Hz. Âdem'i Allah Teâlâ'nın bağışlamasından sonra onu kınamıştır; Hz. Mûsâ Hz. Âdem'in üzerinden teklif kalktıktan sonra onu kınamıştır; günahından dolayı Hz. Âdem'i kınamak ve azarlamak Allah'a mahsustur; kınama ahirette hakikatlerin ortaya çıkışından sonra gerçekleşmiştir ki bu da kınamayı geçersiz kılmaktadır.

<sup>100</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125).62b.

<sup>101</sup> Buhârî, "Mevâkîtu's-salât" 15; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 1/258.

<sup>102</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125). 55a-b.

<sup>103</sup> Hanefî olduğunu açıkça ifade etmekte, farklı yorumlara yer vermekle birlikte "mezhebimiz" diyerek Hanefî-Mâturîdî çizgide yorumları öne çıkarmaktadır. Krş. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 19b-20a, 24b.

<sup>104</sup> Eleştiriler için bk. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 5b, 8b-9a, 11a, 11b, 24b.

<sup>105</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 12b, 14b.

<sup>106</sup> Ebü Hanife'nin iman tarifine yer verip amelin imandan bir cüz olmadığına dair delilleri zikretmektedir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 14b.

<sup>107</sup> İman ve İslam'ın aynı olduğunu ifade edip peşinden Şâfiîler ile Haşeviyye'nin görüşlerine ve delillerine yer vermekte, sonrasında ise Hanefîlerin görüşünü zikredip temellendirmektedir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 17b-18a.

<sup>108</sup> "Mukallidin imanı sahihtir ancak Ebu Hanife'ye göre gücü yettiği halde istidlalde bulunmaz ise fasık olur." demektedir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 24b.

<sup>109</sup> Farklı görüşlerin ardından "İman cüzleri ve zâtı itibarıyla artıp eksilmez ancak imanın kuvveti artar ve eksilir" şeklindeki Ebü Hanife'nin görüşünü aktarmaktadır. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 15b-16b.

<sup>110</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 9b, 18b, 26a, 32b.

<sup>111</sup> Bahsi geçen rivayet şu şekildedir: "*Âdem (as.) ve Mûsâ (as.) rableri huzurunda tartıştılar da Âdem (as.) Mûsâ'ya (as.) üstün geldi. Mûsâ (as.) "Sen Allah'ın eliyle yarattığı, ruhundan üflediği, meleklerin secde ettirdiği, cennetine yerleştirdiği Âdem'sin. Ancak sonra senin hatan ile insanların cennetten indirilmesine neden oldun." dedi. Âdem (as.) ise şu şekilde cevap verdi: "Sen Allah'ın konuşarak ve risalet ile görevlendirerek seçtiği Mûsâ'sın. Sana içerisinde herşeyin açıklandığı levhaları verdi ve seninle aracısız konuştu. Peki Allah benim yaratılışımdan kaç yıl önce Tevrât'ı yazdı?" Mûsâ (as.): "Kırk yıl." diye cevap verince Âdem (as.): "Sen Tevrât'ta 'Âdem rabbine karşı geldi ve yolunu şaşırdı' (ayetini) gördün mü?" diye sordu. Mûsâ (as.) "Evet" deyince Âdem (as.) "Allah'ın beni yaratmadan kırk yıl önce takdir ettiği şeyi yapmamdan dolayı beni kınıyor musun?" dedi. Rasûlullah (s) "Böylece Âdem Mûsâ'ya üstün geldi" buyurdu. Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ" 30; Müslim, "Kader" 15; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 1/132.*

İznikî bu görüşlerin hadisin metnine uygun olmadığını belirtmektedir. Ona göre teklifin sona ermesi kınamayı kaldırmaz aksi halde isyan edenlerden hiç kimse ahirette kınanmayacaktır. Kınama ve azarlama sadece Allah'a mahsus olsaydı peygamberlerin ve âlimlerin dünyada, meleklerin ahirette günahkârları kınaması geçersiz olurdu. Ayrıca kaza ve kaderin hakikati ahiret günü ortaya çıkacaktır ve bu durum kınama ve azabı ortadan kaldırmayacaktır. Şafîîlerin (Eş'arî) kesb ve ilahi irade konusundaki görüşlerine yer veren İznikî, Allah'ın mutlak kudret ve hüküm sahibi olduğunu gösteren delillere kendilerinin de (Hanefî-Mâturîdî) teslim olduklarını ifade etmektedir. Mu'tezile'nin ise kaderi yok sayarak kulun iradesini sınırsız kabul ettiklerini ve bu yüzden bu hadisi (Yahudiler'den nakledilen bir söz olup râvinin hatayla hadis zannettiğini iddia ederek) reddettiklerini belirtmektedir. Benzer şekilde başkalarının da Âdem lafzını mansub okuyarak (İhtecce Âdeme Mûsâ) Hz. Mûsâ'nın galip geldiğini söyleyerek hata ettiklerini söylemektedir.

Kader konusundaki yaklaşımları dile getirdikten sonra Hz. Âdem'in (Allah'ın beni yaratmadan önce takdir ettiği günah konusunda beni kınıyor musun?) cevabındaki cebr şüphesine eğilen İznikî, bu sözde Hz. Mûsâ'nın kınamakta haksız olduğuna dair düşüncenin (yukarıda temas edilen gerekçeler nedeniyle) doğru olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla Hz. Âdem'in reddettiği husus, Allah'ın takdiri olan bir fiilden dolayı Hz. Mûsâ'nın kendisini kınamasıdır. İznikî'ye göre bu günahta iki kudret bulunmaktadır: Allah Teâlâ'nın takdiri ve Hz. Âdem'in iradesi. Hz. Âdem bu günahta kendisini masum görmemekle birlikte Hz. Mûsâ'nın bu hatayı sadece kendisine tahsis ederek ilahi iradeyi göz ardı etmesini reddetmektedir. Buradaki verdiği cevapta Hz. Mûsâ'nın görüşünü zayıflatmak yerine delilini çürüterek onu ilzam etmektedir. Hz. Âdem sanki şöyle demektedir: "Ben işlediğim suç sebebiyle kınama ve azarlanmaya müstehak olsam da sen zahirde benim bağımsız irademin olduğuna delalet eden ibare ile bu suçu bana isnad ederek hata ettin. Hâlbuki sen bu fiilde asıl ve yegâne şeyin Allah'ın kudreti olduğunu bilirsin. Sana yakışan iki tarafa da (Allah'ın kudreti ve kulun iradesine) bakmaktı."

Kader bahsinde iki kudretten birisine bakmanın kişiyi cebr veya kader anlayışına götüreceğini belirten İznikî, Ebû Hüreyre'nin zina endişesi ile hadım olmayı düşünmesine Hz. Peygamber'in "*Karşılaşacağın şey hususunda kalem kurudu, ister hadım ol ister olma*"<sup>112</sup> cevabını örnek olarak zikretmektedir. Buna göre Ebû Hüreyre sebebe bakarak müsebbibi bulma ve ondan kurtulma noktasında kendisini kâmil bir seviyede görmüştür. Hz. Peygamber ise onu sebepten daha güçlü olan ilahi iradeye bakmaya sevk etmiştir. Çünkü hadım olmakla kişi zinanın önüne geçemez, hadım olsa da çeşitli şekillerde zinanın günahını yüklenabilir. Bu rivayet ve ardından yaptığı yorumda ilahi kudrete vurgu yaparak Kaderî görüşü reddeden İznikî'ye göre peygamberlerin gönderilmesi, kitapların nazil oluşu ve şeriatlerin vaz edilmesi insan iradesinin (tam bağımsız olmasa da) fiillerde etkisi bulunduğunu göstermektedir. Cebrî yaklaşımı reddeden bu düşüncesini ise "*Her doğan fitrat üzere doğar*"<sup>113</sup> rivayeti ile desteklemektedir. Buna göre ibadet etmeye uygun bir fitratta yaratılan çocuk anne babasının iradesi ile Allah'ın fitratından çıkarılmaktadır. Hz. Âdem'in "Allah'ın beni yaratmadan önce takdir ettiği günah konusunda beni kınıyor musun?" cevabındaki cebr şüphesi de bu şekilde ortadan kalkmaktadır.<sup>114</sup>

Daha önce temas edildiği üzere şerhte amellerin fazileti ile kelâmî meseleler genişçe ele alınmaktadır. Hz. Âdem-Hz. Mûsâ tartışması rivayeti de İznikî'nin etraflıca ele alarak yorumladığı rivayetlerdendir. Müellif konuya ilişkin bütün yaklaşımlara yer vermek yerine daha çok zahiri tearuz çerçevesinde değerlendirmeler yaparak ulemanın görüşlerine de bu

<sup>112</sup> Buhârî, "Nikâh" 8; Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/135.

<sup>113</sup> Buhârî, "Kader" 8; Müslim, "Kader" 22; Begavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, 1/136.

<sup>114</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 39a-45a. İznikî yukarıda aktarılan yorumların yanı sıra hadisin şerhinde zikrettiği bilgilerden ortaya çıkan farklı soruları da ele alarak değerlendirmektedir. "Allah'ın ezeli ilminde kulun günah işleyip işlemeyeceğini bilmesinin kulun iradesine etkisine, Allah'ın mutlak kuvvet ve kudret sahibi oluşuna rağmen kulun iradesinin günahlara tesirine, Hz. Âdem'in bu suçu kendi kesbine değil de Allah'ın takdirine nispet etmesinin edebe aykırı olup olmamasına" soru-cevap üslubuyla temas etmektedir.

doğrultuda yer vermektedir. Yorumlarına yapılabilecek itirazları da cevaplayan İznikî, mezhebî yönelimine uygun şekilde ihtilafı gidermeye çalışmaktadır.<sup>115</sup>

### 2.2.5. Tasavvufi Yorumlar Yapması

İznikî'nin mutasavvıf kişiliği hakkında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Tasavvuf yolunda mertebeler kaydettiği ve hakkında menkıbelerin bulunduğu söylenen İznikî'nin *Râhatu'l-Kulûb* ve *Risâle fî hakkı devrânî's-sûfiyye* isimli eserleri tasavvufî yönünü yansıtmaktadır. Şerhinde de tasavvufî yorumlar gözlemlenen İznikî'nin Niksarlı Hasan Paşa dışında herhangi bir hocası veya şeyhinden bahsedilmemekte ve şerhte "şeyhim, üstadım, hocam vb." ibareler bulunmamaktadır. Bu yüzden İznikî'nin varsa intisap ettiği tarikatı veya içerisinde bulunduğu tasavvufî geleneği tespit etmek şu aşamada mümkün gözükmemektedir.

İznikî, Hz. Peygamber'in cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namaza göre yirmi beş veya yirmi yedi kat üstünlüğünü bildirdiği rivayetler<sup>116</sup> arasındaki farklılığı açıklarken "Daha fazla sevabı bildiren rivayetin daha sonra söylendiği sahih ise bu Hz. Peygamber'in mertebesinin terakki etmesiyle alakalıdır." diyerek Vâkıa Sûresi'ndeki ayetleri<sup>117</sup> delil olarak zikretmektedir.<sup>118</sup> Öte yandan hangi durumlarda dilenmenin caiz olduğunu bildiren rivayetleri tahlil ederken fakirlik ve yoksulluğu kalbin açlığı olarak tanımlamaktadır. İznikî'nin açıklamalarına göre kişi dilenmeyi adet edinip insanlara ihtiyacını arz ettiğinde hırsı artıp kalbi doymayacak bir hale gelecektir.<sup>119</sup>

İznikî, bazı hadislerin şerhinde tevilleri zikrettikten sonra tasavvufî yorumlar da yapmaktadır. Hz. Peygamber'in faziletli amelleri saydıktan sonra "*Bunları kim kendisinde toplarsa cennete girer.*" buyurduğu rivayeti açıklarken ashâbı farklı mertebelere ayırmaktadır.<sup>120</sup> İznikî "Her birisi faziletli olup cennete girmeye vesile olan bu amellerin bir arada zikredilmesindeki fayda nedir?" diye sorarak hadisi yorumlamaktadır. Ona göre bu hadis îrâd edilirken mecliste bulunan Hz. Ebu Bekir ve diğerleri ashâbın ehl-i takvâ ve mukarrebûn olan kişileridir. Hz. Peygamber bu faziletli amellerin tamamını yapmaları için onları teşvik etmektedir.<sup>121</sup> Hz. Peygamber'in "*Bana salâvat getiren kimsenin selamını almak için Allah ruhumu iade eder*"<sup>122</sup> rivayetini "Hz. Peygamber'in ruhunun iadesi, kudsî nefsinin kuvvetiyle salâvat getirenlerden haberdar olmasıdır. Dünyada sürekli salâvat getirenler bulunduğundan dolayı ruhun iadesi her defasında tekrarlanan bir şey değildir" şeklinde açıklamaktadır.<sup>123</sup>

<sup>115</sup> İznikî ve bazı *Mesâbih* şarihlerinin bu rivayet çerçevesindeki yorumları Kutbüddinzâde tarafından "İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ" isimli risalede nakledilmiş ve bâtınî yorumlar dâhil edilerek değerlendirilmiştir. Risalenin hadis ilimleri açısından incelenmesi için bk. Taha Çelik, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Hz. Âdem-Hz. Musa Münazarası İle İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 501-546. Aynı risalenin tasavvufî-keleâmî yönden değerlendirmesi için bk. Orkhan Musakhanov, "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle İhticâcu Âdem Ma'a Mûsâ İsimli Eseri: Hz. Âdem İle Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Bâtınî Anlamlarına Dair Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 241-259.

<sup>116</sup> Buhârî, "Ezân" 30; Müslim, "Mesâcid" 249, 272; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 1/282, 390.

<sup>117</sup> İznikî'nin delil olarak zikrettiği Vâkıa Sûresi'ndeki ayetlerin ilk grubunda "*Çoğu önce gelip geçmişlerden, birazı da sonrakilerden*" (el-Vâkıa, 56/13-14) ayetinde (kalîl) "biraz" lafzı yer almakta iken daha sonraki ayetlerde "*Onların bir kısmı öncekilerden, bir kısmı da sonrakilerden*" (el-Vâkıa, 56/39-40) (sülletün) "bir kısmı" lafzı yer almaktadır. Sûrenin ilk kısmındaki ayette (mukarrebûn hakkında) sonraki nesillerden az bir grup; diğer ayette ise (amel defteri sağ tarafından verilenler hakkında) önceki nesiller kadar bir grup şeklinde bahsedilmektedir.

<sup>118</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 64a.

<sup>119</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 85b.

<sup>120</sup> Hz. Peygamber "*Bugün kim oruç tuttu, kim bir cenazeyi takip etti, kim bir miskinin karnını doyardı, kim bir hastayı ziyaret etti?*" şeklinde sorduğu sorulara her defasında Hz. Ebubekir "ben" diyerek cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "*Bunları kim kendisinde toplarsa cennete girer.*" buyurmuştur. Müslim, "Zekât" 87; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 2/45.

<sup>121</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 87b-88a.

<sup>122</sup> Ebû Dâvûd, "Menasik" 100; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 1/352.

<sup>123</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 62a.

Mutasavvıfların ilke ve ıstılahlarına da şerhte rastlanmaktadır. İznikî, miktar bildirilen hadislerdeki sayıların tayinindeki hikmetin ancak peygamberlik nuru ile bilinebileceğini söylemektedir.<sup>124</sup> Şeyhin müride şefaatinin<sup>125</sup> ve evliyânın tayy-i zaman ve mekân yaptıklarını kabul eden İznikî, buradan hareketle miraç hadisesini değerlendirmektedir. İznikî'ye göre evliyâ için mümkün olan tayy-i zaman ve mekân onlardan daha üst rütbede bulunan enbiyâ için de evleviyetle mümkündür.<sup>126</sup> Bunlara ek olarak şerh boyunca ehl-i marifet, ehl-i hakikat, meşâyih, evliyâ, nefs-i emmâre kavramlarına yer vererek farklı yorumları zikretmektedir.<sup>127</sup>

İznikî, şerhte zikrettiği işâri yorumlarda Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Sadreddin Konevî'den (öl. 673/1274) faydalanmaktadır. *Şerhu erba'ine hadîs* isimli şerhinden sıklıkla işâri yorumlar naklederken Konevî'nin ismini açıkça zikreden müellif,<sup>128</sup> bazı yorumlarda Gazzâlî'yi zikretmese de ihsas ettirmektedir. Bu konuya "*Ümmetimin ihtilafı rahmettir.*" hadisi örnek gösterilebilir. Bu rivayeti insanların farklı ilgilere sahip olması ve çeşitli meslekleri icra etmesi yoluyla toplumsal nizamın sağlanması şeklinde açıklayan İznikî'nin yaklaşımını Gazzâlî'nin *İhyâ'*sında da görmek mümkündür.<sup>129</sup>

### 2.2.6. Yararlandığı Kaynaklar

İznikî, şerhte takip ettiği yönteme bağlı olarak ulemanın görüşlerine yer verip kaynaklardan nakilde bulunmaktadır. Ancak hadislerdeki tearuzları gidermek için şarihlerin yorumlarına yer verirken çoğu defa "denildi", "bazı şarihler" ve "müfessirler" gibi ifadeler kullanması nakilde bulunduğu kaynağı belirlemeyi güç hale getirmektedir. Yukarıda temas edildiği üzere İznikî, aktardığı yorumların bir kısmını tasvip etmekle yetinirken bir kısmına farklı teviller ilave etmektedir. Geri kalan nakillerde ise aktardığı görüşü reddedip kendi yorumunu ortaya koymaktadır.

Müellif şerhinde Hattâbî<sup>130</sup> (öl. 388/988) ve Begavî'nin<sup>131</sup> yanı sıra *Mesâbîh*'in önde gelen şarihlerinin görüşlerine yer vermektedir.<sup>132</sup> Tûribişî (öl. 669/1270),<sup>133</sup> Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286),<sup>134</sup> Eşref el-Fukkâî (öl. 707/1307'den sonra)<sup>135</sup> ve Müzhîrî (öl. 727/1327)<sup>136</sup> İznikî'nin nakilde bulunduğu *Mesâbîh* şarihleridir. Bu şerhler daha sonra telif edilen *Mesâbîh* şerhlerinin de en önemli kaynakları arasında yer almaktadır.<sup>137</sup> İznikî'nin kaynakları arasında *Mişkâtü'l-Mesâbîh* şarihlerinden et-Tîbî (öl. 743/1343) de bulunmaktadır.<sup>138</sup>

Kelâm bahsindeki hadislerde ulemanın kavillerini nakleden müellif, Adudüddin el-İcî'nin (756/1355) *el-Mevâkıf*,<sup>139</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesevî'nin (öl. 508/1115) *Tebîrâtü'l-edille*<sup>140</sup>

<sup>124</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 64a, 66a.

<sup>125</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 213a.

<sup>126</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 248b.

<sup>127</sup> Örnekler için bk. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 36a, 44b, 59b, 60a, 101a, 180a, 194b, 220a.

<sup>128</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 60a, 95b-96a, 99b, 223b.

<sup>129</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 51b-52a. Krş. Hücetü'l-İslâm Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* (Beirut: Dâru'l-Mârifet, 1983), 2/83. İznikî'nin şerhinde Gazzâlî'den ne derece etkilendiği müstakil bir inceleme ile tespit edilebilir.

<sup>130</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 19a, 82a, 130b, 131a, 207a.

<sup>131</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 19b, 98b, 136a, 203a, 207a.

<sup>132</sup> Osmanlı ulemasının erken dönem hadis kaynaklarına erişiminde sonraki kaynaklardan istifade ettiğini dikkate aldığımızda İznikî'nin temel *Mesâbîh* şerhlerinden bu bilgileri naklettiği düşünülebilir. Konuyla ilgili bk. Altuntaş, "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler", 15-16.

<sup>133</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 55b, 65a, 87b, 158a, 174b, 201b-202a.

<sup>134</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 19b, 65a.

<sup>135</sup> Eşref el-Fukkâî'yi "Eşrefî" şeklinde anmaktadır. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 55 b, 168a.

<sup>136</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 67a, 75a, 81a, 82a, 228a, 228b.

<sup>137</sup> *Mesâbîh*'in temel şerhleri hakkında geniş bilgi için bk. Akbaş, "Meşâbîhu's-Sunne Şerh Literatürü", 56, 63-64.

<sup>138</sup> İznikî, et-Tîbî'nin ismini zikretmeden "*Mişkât şarihi*" ifadesini kullanmaktadır. İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 67a, 146b.

<sup>139</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 5a, 19b, 27a.

<sup>140</sup> İznikî, *Telfîkât* (Fatih, 1125), 25a, 97b.



ve Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *et-Tavâli'*<sup>141</sup> eserlerinden nakilde bulunmaktadır. Az sayıdaki tefsir kaynaklarından ise Vâhidî (öl. 468/1076) ve Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) adını zikretmektedir.<sup>142</sup> Daha önce ifade edildiği üzere Sadreddin Konevî ile Gazzâlî, İznikî'nin işârî yorumlarda etkilendiği veya doğrudan nakilde bulunduğu kişilerdir.

Şerhin kaynakları yönüyle incelenmesinde dikkat çeken bir husus İznikî'nin kelime izahlarına yer vermemesi sebebiyle lügat ve garîbu'l-hadîs kaynaklarından yararlanmayı ilk dönem şerhlerinden bu doğrultuda nakilde bulunmamasıdır. Benzer bir durum muhtefulu'l-hadîs kaynaklarından istifade etmemesinde de görülmektedir. İznikî, hadisler arasındaki tearuzu gidermeye çalışırken takip ettiği yöntem sebebiyle bu kaynaklara başvurmamaktadır. Ayrıca eserde rivayetlerden doğan fikhî hükümler ile ulemanın konu hakkındaki ihtilafı müellif tarafından temas edilmeyen meselelerdendir. İznikî'nin nakilde bulunmadığı bu kaynaklar onun hadisçi kimliği ile şerhin telif gayesi çerçevesinde ele alınarak yorumlanmalıdır.

### 2.3. İznikî'nin *Telfikât*'taki Hadisçiliği

Fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvufa dair eserler telif eden İznikî'nin Niksarlı Hasan Paşa'dan aldığı eğitim ile istinsah ettiği tefsire dair bilgi dışında kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Orhaniye Medresesi'nde müderris olması ve yazdığı eserler onun yüksek seviyede ilmî birikime sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca *Telfikât*'ta kullandığı yöntem, yararlandığı kaynaklar ve hadislerin tearuzunu giderirken ortaya koyduğu teviller bu kanaati desteklemektedir.

İznikî şerhin sebab-i telif bahsinde, yaşadığı dönemdeki öğrencilerin alet ve aklî ilimlere yönelerek tefsir ve hadisi ihmal etmelerini eleştirip sağlam kaideler belirleyerek hadisler arasındaki zahiri tearuzları gidereceğinden bahsetmektedir. Bu amaçla muhaddislerin hadisler arasındaki ihtilafı çözmeye kullandığı yöntemleri takip edeceğini belirtmektedir.<sup>143</sup> Ancak şerh incelendiğinde İznikî'nin muhaddislerin usûlünden ziyade lügavî, mantıkî/aklî yaklaşım ile eseri telif ettiği ve tearuzu gidermeye çalıştığı görülmektedir.

Hadislerin sıhhati, râvilerin ve senedlerin halleri, rivayetlerin söylenme sebepleri, garip lafızların izahı gibi bilgiler şerhte yok denilecek kadar azdır.<sup>144</sup> Begavî'nin *Mesâbih*'te temel hadis kaynaklarından aldığı rivayetleri bir araya getirmesi ve isnadları hafzetmesi sebebiyle İznikî'nin isnad ve râvilerle dair bilgilere yer vermediği söylenebilir. Aynı şekilde eserde tearuzları çözmeye çaba gösterdiği için hadis şerhlerinde bulunan bilgilere yer vermediği de düşünülebilir. Fakat eserde bu ihtimalleri zayıf kılan çeşitli ifadeler rastlanmaktadır. İznikî incelediği rivayetin sıhhati ve söylenme tarihi gibi hususları ifade ederken ihtimal bildiren cümleler kullanmaktadır. "Bu hadisler sahih ise",<sup>145</sup> "(tearuz eden iki hadis hakkında) ikincisinin daha geç söylendiği bilinmesi halinde nâsîh kabul ederiz",<sup>146</sup> "hadis bu şekilde sabit ise"<sup>147</sup> şeklindeki ifadeleri bu konularda bilgi sahibi olmadığını ihsas ettirmektedir. İznikî'nin hadis ilmindeki birikimi hakkında fikir sunacak başka bir örnekte ise Hz. Peygamber'in "*Zühd helali haram kılmak veya malı ziyan etmek değildir.*" hadisini<sup>148</sup> ele alırken, lafzın söylenme biçiminden hareketle Hz. Peygamber'in bu sözü mübah kılınan

<sup>141</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 19b.

<sup>142</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 17a. Bir yerde "müfessirler" ifadesiyle kaynağını belirtmemektedir. İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 30b.

<sup>143</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 1b-2b, 7a-b.

<sup>144</sup> Osmanlı'nın erken dönemlerinde hadislerin sıhhat yönüyle tartışılmadığı ve genel olarak Osmanlı devrinde rical tenkidinin uygulanmadığı hakkında bk. Altuntaş, "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler", 25, 27.

<sup>145</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 69b.

<sup>146</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 85a.

<sup>147</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 92a.

<sup>148</sup> Tirmizî, "Zühd" 29; Begavî, *Mesâbihu's-Sünne*, 3/446-447.

şeyleri terk etmek şeklinde anlayan bir kişiye veya topluluğa söylediğini ifade etmektedir.<sup>149</sup> İznikî, hadisin hangi sebeple ve kime söylendiğine dair bilgiyi rivayetle nakletmek yerine hadisin lafzından hareketle tahmin etmektedir.

Bahsi geçen örnekler müellifin hadis ilmindeki birikiminin azlığı olarak anlaşılabilir gibi İznikî'nin rivâyetü'l-hadîs yerine dirâyetü'l-hadîse<sup>150</sup> dair bilgileri öne çıkarmayı tercih ettiği şeklinde de yorumlanabilir. Müellifin görüşlerine yer verdiği muhaddisler, yararlandığı kaynaklar ve özellikle de temel *Mesâbîh* şerhlerinden yaptığı nakiller dirâyetü'l-hadîs bilgilerini öne çıkardığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Ayrıca meçhul siga ile nakilde bulunduğu eserler İznikî'nin hadis ilmindeki birikiminin eserde müşahede edilenden daha fazla olduğunu göstermektedir. İznikî'nin rivâyetü'l-hadîse dair detaylara girmeden rivayetleri açıklaması muhataplarının seviyesi ile de alakalı olabilir. Bu anlamda İznikî, eseri öğrencilerin anlayacağı düzeyde telif edip tearuz şüphesinin aklen izalesine yönelik bir çaba ve külli kaideler çerçevesinde hadislerin anlaşılmasına gayret göstermiştir denilebilir.

Şerhin öne çıkan yönleri ve İznikî'nin hadisçiliği hakkında kanaat belirtirken İznikî'nin yaşadığı dönem ve bölgeyi dikkate almadan yapılacak yorumlar hatalı olacaktır. Kuruluş devri Osmanlı medreselerinde yetişen ulemanın hadis alanına dair telifattan uzak durdukları veya yazdıkları hadis eserlerinde kelam ve tasavvufun etkisinin öne çıktığı bilinmektedir.<sup>151</sup> Çağdaşları gibi erken dönem Osmanlı medreselerinde yetişen müellifin de kaleme aldığı eserler ile *Telfikât*'ın özellikleri buna paralellik göstermektedir. Ayrıca isnad merkezli telifatin görüldüğü, kitapların otoritesinin varlığını sürdürdüğü merkez olarak kabul edilen Dimaşk-Kahire bölgelerinin aksine çevre sayılabilecek İznik'te yaşayan müellif, ulûmu'l-hadîs yerine daha çok dil-belâgat ve mantık ilimlerinden yararlanmaktadır.<sup>152</sup> Merkez bölgelerden ve özellikle de Memlûkler'deki ilmî birikimden Osmanlı ulemasının istifadesi, talebelerin bu bölgelere yaptıkları ilmî yolculuklar ile muhaddislerin Osmanlı topraklarına gelişle mümkün olmuştur. Ancak bu etkileşim İznikî'nin yaşadığı dönemden daha sonra gerçekleşmiştir.<sup>153</sup>

İznikî'nin mukaddimede tefsir-hadis vurgusu ile alet ve aklî ilimlere yönelime dair eleştirisine rağmen *Telfikât* incelendiğinde, müellifi salt muhaddis olarak tanımlamak güçtür. Bunun yerine Osmanlı uleması için yapılan "farklı ilimlerde behre sahibi allâme" tanımı İznikî'nin ilmî kişiliğini daha doğru yansıtmaktadır.<sup>154</sup> Hadis ilminde birikim sahibi olsa da telif ettiği şerhte kelam ve tasavvufun öne çıkması; dil, belâgat ve mantık ilimlerinden çokça yararlanması bu tanımlamayı daha güçlü hale getirmektedir.

## SONUÇ

Osmanlı'nın kuruluş devri müderrislerinden Kutbüddin İznikî, *Mesâbîhü's-Sünne* şarihleri arasında sadece hadislerdeki zahiri ihtilafı konu edinen tek âlimdir. Onun telif ettiği *Telfikâtü'l-Mesâbîh* muhtefu'l-hadîs literatüründe kabul edilebilecek bir sebep-i telif sahibi olsa da müellifin takip ettiği yöntem, verdiği bilgiler ve (itikad veya fıkıh gibi) bir konudaki

<sup>149</sup> İznikî, *Telfikât* (Fatih, 1125), 194a-b.

<sup>150</sup> Rivâyetü'l-hadîs hakkında farklı tanımlar bulunmakla birlikte burada Taşköprizâde'nin "Rivâyetü'l-hadîs ilmi adalet ve zabt yönünden ravilerin hallerini, ittisal ve inkıta bakımından da senedin durumunu tetkik ederek, hadislerin Hz. Peygamber'e ulaşmasını konu edinen bir ilimdir. Dirâyetü'l-hadîs ilmi ise, Arap dili kaidelerine ve şer'î kriterlere dayanarak, Hz. Peygamber'in ahvaline mutabık olarak, hadis metinlerinden anlaşılan mana, murad ve maksattan bahseden ilimdir." tarifi esas alınmaktadır. Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde*, 2/52, 113; Zekeriya Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 115.

<sup>151</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 434.

<sup>152</sup> Merkez-çevre ayrımı, ilim merkezleri, telif edilen eserlerin türleri, ulemanın bu eserlerde öne çıkardıkları hususlar ile bu ayrımın neden olan siyâsî, sosyal ve tarihî etkenler hakkında geniş bilgi için bk. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum - Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Alimleri* (İstanbul: İlem, 2020).

<sup>153</sup> Türcan, "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri", 143-144.

<sup>154</sup> Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 435.

hadisler yerine *Mesâbîh*'teki rivayetleri merkeze alması sebebiyle bu literatürdeki örneklerden ayrılmaktadır. Haşiye olarak da anılan bu eseri hacminin geniş olması ve o dönemde telif edilen eserlere (haşiye-şerh) her iki ismin de verilmesi sebebiyle *Mesâbîh* şerhi şeklinde anmak daha uygun olacaktır. Bibliyografik kaynaklarda İznikî'nin şerhi, oğlu Kutbüddinzâde'ye nispet edilmekle birlikte bizzat oğlu bu eserden nakilde bulunurken şerhin babasına ait olduğunu zikretmektedir.

İznikî, muhaddislerin hadisler arasındaki ihtilafı çözüme takip ettikleri usûlü (cem'-te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf) takip edeceğini ifade etmekte, hadislerin söylendiği ortam ve durumu dikkate alıp hadislerin hamledilecekleri manalara işaret etmektedir. Ancak kaide olarak belirttiği ilkelerden çoğunlukla cem' ve te'lif yöntemini öne çıkaran müellifin tercih yöntemini de hadislerin hamledilecekleri manalardan birisini tercih etmek şeklinde kullanarak rivayetleri cem' etmeye çalıştığı tespit edilmiştir.

Şerhlerde yaygın şekilde yer alan hadisin tahriri, râvi ve isnad tenkidi, garip lafızların izahı, nüsha ve rivayet farklılıkları gibi malumat *Telfikât*'ta çok nadir yer almaktadır. Benzer şekilde ihtilafların çözümünde daha çok dil ve mantık ilimlerinin imkânlarından yararlanılmakta, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımlara ağırlık verilmektedir. Eserin telif edildiği dönem ve çevre ile ilişkilendirilerek açıklanabilecek bu duruma Begavî'nin *Mesâbîh*'e aldığı hadisleri güvenilir kabul edilen kaynaklardan seçmesi ve isnadları hafzederek rivayetleri bir araya getirmesi de etki etmektedir.

Hadislerin yorumlarında ortaya koyduğu görüşler, temel *Mesâbîh* şerhlerinden nakilde bulunup bir kısmını tenkid etmesi ve tespit edilen kaynakların yanı sıra meçhul sîga ile yaptığı nakiller İznikî'nin ilmî birikimine dair güçlü karinelere sahiptir. Rivâyetü'l-hadîs yerine dirâyetü'l-hadîs bilgilerini öne çıkarması ve daha çok lugavî ve mantikî değerlendirmelerde bulunması İznikî'nin tercihini göstermektedir. Osmanlı'nın erken dönem hadis müelliflerinden olan bu şerh, dönemin telif anlayışını ve âlim tipini temsil etmesi yönüyle önem ifade etmektedir. Zira İznikî, tefsir, fıkıh, tasavvuf ve hadis alanında eser telif edecek seviyede bir ilmî birikime sahip olmasına rağmen muhaddislerin kullandığı yöntemden çok fazla yararlanmamaktadır. Müellif *Mesâbîh* şerhinde dönemindeki yanlış gördüğü eğilimleri dikkate alıp çeşitli eleştirilerle birlikte ilim taliplerine hitap etmektedir.

İznikî her ne kadar kendi döneminde ilim taliplerinin alet ve aklî ilimlere ağırlık vermelerini eleştirip tefsir ve hadis ilimlerinin önemini vurgulasa da telif ettiği eser bu eleştiriler ile tezatlık göstermektedir. Ancak kaide olarak muhaddislerin yöntemini önermesi, Mu'tezile, Hâriciyye, Cebriyye, Kaderiyye ve Râfiziyye'nin yanı sıra Zemahşerî ile felsefecileri açıkça eleştirmesi ve itikâdî meselelerde Mâturîdî yorumlar yapıp tasavvufî yaklaşımlara yer vermesi kendi eleştirileriyle tezatlık teşkil eden eserindeki durumu hafifletmektedir. İznikî, bu ilimleri ve yönelimleri bütünüyle reddetmemekte, bilakis eserinde kullanarak eleştirisinin vurgu noktasına işaret etmektedir. İlim yoluna yeni çıkan öğrencilerin hevâ ehlinin fikirlerine kapılacaklarından duyduğu endişeyi ifade ederek hadislerin zahiri ihtilafına dair zihinlerde oluşan şüpheleri gidermeye çalışmakta ve kaideler aracılığıyla bu tür hadislerin nasıl telfik edileceğini göstermektedir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Tarafsızlık/impartiality:** Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemeleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

- Akbaş, Mustafa Yasin. "Meşâbihu's-Sunne Şerh Literatürü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 33-80.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı'da Hadis İlminin Mahiyetine Dair Bazı Gözlemler". *Osmanlı'da İlm-i Hadis*. ed. Zekeriya Güler vd. 13-28. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Ayaz, Kadir. *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Mesâbihu's-Sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1407.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbihu's-Sünne li'l-İmam el-Begavî*. thk. Nûreddin Tâlib. 3 Cilt. Dîmaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1433.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1436.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri: 1299-1915*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.
- Çelik, Taha. "Kutbuddinzâde İznikî'nin Hz. Âdem-Hz. Musa Münazarası İle İlgili Risalesinin Tahlil ve Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 501-546.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum - Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Alimleri*. İstanbul: İlem, 2020.
- Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-. *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1983.
- Güler, Zekeriya. "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-132.
- İznikî, Kutbüddin. *Telfikâtü'l-Mesâbih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1125, 264 vr.
- İznikî, Kutbüddin. *Telfikâtü'l-Mesâbih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 476, 206 vr.
- İznikî, Kutbüddinzâde. *İhticâcu Âdem ma'a Mûsâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 692.

- Kalaycı, Mehmet - Tan, Muzaffer. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Meĥmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 1-90.
- Kamil Kepecioĥlu. *Bursa Kütüĥü*. 3 Cilt. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2009.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. 5 Cilt. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Mecdi, Mehmed. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye ve zeyilleri: Hadaikü's-Şekaik*. İstanbul: Çaĥrı Yayınları, 1989.
- Musakhanov, Orkhan. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle İhticâcî Âdem Ma'a Mûsâ İsimli Eseri: Hz. Âdem İle Hz. Musa Tartışması Hadisinin Zahirî ve Bâtunî Anlamlarına Dair Bir İnceleme". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*. 241-259. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Öksüz, Yusuf Ziya. "Kutbuddin b. Muhammed İzniki (? - 821 H.) ve Mukaddime-i Kutbuddin". *Prof. M. Tayyib Okıç Armaĥanı*. 225-249. Ankara, 1978.
- Öngören, Reşat. "Kutbüddin İznikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/485-486. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. "Alâeddin Ali Esved". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/319. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sûseveh, Abdülmecid Muhammed İsmail. *Menhecü't-tevfik ve't-tercih beyne muhtelefi'l-hadis ve eseruhu fı'l-fikhi'l-İslâmî*. Dâru'n-Nefâis, ts.
- Taş, Enes. "Kutbüddinzâde İznikî'nin Risâle fı Hikmeti Halki'l-Kamle İsimli Eseri: Küçük Bir Haşerenin Yaratılma Hikmeti Üzerinden İşârî Tefsir Merkezli Bir Ahlak İnşâsı". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -II-*. 294-309. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fı ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar, 944, 1b-164a.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fı ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fı mevzû'âti'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Taşköprülüzâde, İsamüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fı ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*. çev. Muhammet Hekimoĥlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Salih b. Abdülaziz b. Muhammed. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.
- Topuzoĥlu, Tefvik Rüştü. "Hâşiyeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Türcan, Zişan. "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 143-164.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hasan Paşa, Niksârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/338-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Selahattin. "Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müyesser fı Şerhi Mesâbihî's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2021), 312-338.

- Zeynularab, Ali b. Ubeydullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Mesâbîh li'l-Îmâm el-Begavî*. ed. Nureddin Tâlib. 7 Cilt. İdâretü's-Sekâfiyyeti'l-İslâmiyye, 2012.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştêrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 182-203

**İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri**

*The Evidence Value of Âhâd Hadîth According to Islamic Scholars*

**Arif ALKAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Asst. Prof., University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadîth  
Afyonkarahisar, Türkiye

✉ arif.1959@hotmail.com  [orcid.org/0000-0002-2242-0853](https://orcid.org/0000-0002-2242-0853)

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 17.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atıf/Cite as:** Alkan, Arif. "İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 182-203. <https://doi.org/10.52637/kiid.1085477>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Arif ALKAN | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

## İslâm Âlimlerine Göre Âhâd Haberinin Hüccet Değeri

### Öz

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra dinî konuların hükümlerini belirlemede dinde ikinci kaynak olan hadis ve sünnete olan ihtiyaç yoğun bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Ayrıca Hiz. Ali'nin hilâfeti döneminden itibaren İslâm toplumunda meydana gelen tefrika olayları hadis uydurma hareketinin başlamasına neden olmuştur. Bu iki temel sebep güvenilir ve doğru bilgiyi/haberini elde etme yöntemlerini geliştirmeye yönelik girişimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü haberinin güvenilirliği ve doğruluğu dinin düşünce, inanç ve amel yapısının sağlam temellere oturmasını sağlayan en önemli unsurdur. Bu konuda gösterilen hassasiyet, Müslümanlara münhasır bir haber teorisini ortaya çıkarmıştır. Muhaddisler hadislerin tesbît, tedvîn ve tasnîf sürecinde geliştirdikleri isnad sistemi ile bu teoriye önemli katkılar sağlamışlardır. Temel gayeleri hadislerin Hiz. Peygamber'e aidiyet ve sübût durumlarını tespit etmek olan hadisçiler "hadis usûlü" ilmini inşa etmişler ve hadisleri Hiz. Peygamber'e nispetinin kesinliğinin ölçüsü olarak sahih, hasen, zayıf ve alt bölümlerine ayırmışlardır. Fıkıhçılar ve kelâmcılar ise hadisçilerin bu taksimini kabul etmekle beraber amaçları gereği farklı bir yaklaşım sergilemişler ve haberlerinin hüccet ve bilgi değerlerini esas alarak mütevâtir ve âhâd ayırımına gitmişlerdir. Çünkü onlar açısından haber, amel ve itikatta hüccet olarak kullanılabilir özelliklere sahipse bir değer ifade etmektedir. Muhaddisler, mütevâtir ve âhâd ayırımını amaçlarına uygun olmadığı gerekçesi ile hadis ilminin konuları arasında mütalaa etmemişlerdir. Fakat beşinci asır hadisçilerinden Hatîb el-Bağdâdî ile başlamak üzere mütevâtir ve âhâd ayırımını benimseyenler de vardır. Hadis rivayetlerinin büyük çoğunluğunu teşkil eden âhâd haberler, dinî ilimlerin amaç ve yöntem farklılıkları nedeniyle gerek tanımı ve bilgi değerleri gerekse bunlara bağlı olarak hüccet olmaları konusunda en fazla görüş farklılığı belirtilen haber çeşidi olmuştur. Tespitlerimize göre âhâd haberinin "bir ve birden çok" şeklinde sınırlandırılmadan ifade edilen râvî sayısı ile mütevâtir haber için verilen asgari beş sayısının kesişmesi farklı görüşlerin ortaya çıkmasının nedenlerindedir. Diğer bir neden ise âhâd haberinin "mütevâtir şartlarını taşımayan haber" şeklinde mütevâtire bağlı olan ve kendi öz niteliklerini yeterli şekilde yansıtmayan epistemolojik tanımıdır. Bu durum başta âhâd haber olmak üzere diğer haber çeşitlerinin tanımlarında ve hüccet değerleri hakkında önemli ölçüde nisbîlik konusunu gündeme getirmiştir. Bundan dolayı konumuz "âhâd haberinin hüccet değeri" olmakla beraber mütevâtir, meşhur ve müstefiz haberlerin âhâdla ilişkili olan özelliklerini asgarî düzeyde açıklama zarureti hâsıl olmuştur. Çünkü diğer haber çeşitleriyle mukayese etmek suretiyle âhâd haberinin mahiyeti ve delil olma durumu daha iyi anlaşılacaktır. Zahirî anlayışın önde gelen ismi İbn Hazm, sahih âhâd haberinin mutlak olarak ilim ifade ettiğini savunmuştur. Hadis ekolünün temsilcisi kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in, yaygın kanaate göre, âhâd haber ilim ifade ettiği görüşünde olduğu bilinmekle beraber bazı Hanbelî usulcüler zan ifade ettiği görüşünde olduğunu savunmuşlardır. Bunların dışında kelâmcılar, fıkıhçılar ve bazı hadisçiler âhâd haberinin genel olarak zan ifade ettiği konusunda hemfikirdirler. Ancak bu görüşte olanların çoğunluğunun, âhâd haberinin genel olarak karîne, telakkî'l-ümme bi'l-kabûl, muttefekun aleyh olması gibi kuvvetini artıran etkenlerle nazârî ilim ifade ettiğini savundukları görülmektedir. Nazârî ilim ise mütevâtir haberinin ifade ettiği ilim çeşitlerinden biridir. Bu durum, haberlerinin tanımları ve bilgi değerleri ile ilgili nisbîlik unsurunun ortaya çıkardığı bir özelliktir. Araştırmanın sonunda önde gelen bir grup hadisçi, fıkıhçı ve kelâmcının âhâd ve diğer haber çeşitleri hakkındaki karşılaştırmalı olarak vermeye çalıştığımız görüşleri de bu tespitleri teyit etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Âhâd Haber, Delil Değeri, İlim, Zan.



### The Evidence Value of Âhâd Hadith According to Islamic Scholars

#### Abstract

After passing away of the Prophet of Islam, the need for hadith and sunna, which is the second-degree source in Islam, was began to be occurred intensely in determining the decisions (ahkâm) of the religious issues. Besides, the dissension events that took place in the Islamic society during Ali's caliphate led to start of the hadith fabrication movement. These two main reasons paved the way for the emergence of initiatives to develop methods of obtaining reliable and accurate information/report (khabar). Because the reliability and accuracy of the report is the most important element that ensures the Islamic thought, belief (îmân) and action ('amal) structure to be based on sound foundations. The precision shown on this issue has given rise to a theory of khabar exclusive to Islamic Literature. The Muḥaddiths (expert on hadith) made important contributions to this theory as isnâd system (chains of transmission of the hadiths) that is developed during the identification, compilation and classification process of the hadiths. The Muḥaddiths, whose main purpose is to determine hadiths' certainty and whether they belong to the Prophet or not, built the science of "Mustalah al-Ḥadīth" (the Classification of Ḥadīth). The Muḥaddiths classified the hadiths in this science by certainty of them via connection to the Prophet, they divided the hadiths into ṣaḥīḥ (authentic), ḥasan (good), ḍa'if (weak) and sub-sections. Fiqh scholars and Kalâm theologians, on the other hand, accepted this division of muḥaddiths, but they took a different approach due to their aims and made the distinction between mutawâtir (successive) and âḥâd (singular) hadiths based on the ḥujjat (evident) and informational values of the reports. Because for them, a report has a value if it has the features that can be used as evidence in belief (îmân) and action ('amal). The Muḥaddiths did not consider the distinction between mutawâtir and âḥâd among the subjects of 'ilm al-ḥadīth' (the science of hadith), on the grounds that it was not suitable for their scientific purposes. However, starting with al-Khaṭīb al-Baghdādī, one of the fifth century muḥaddiths, some of them adopted the distinction between mutawâtir and âḥâd. Âḥâd reports, which constitutes the majority of the hadith narrations, has been the most discussional type of the reports its definition, informational values and depending on these being ḥujjat, due to the differences in the purposes and methods of Islamic sciences. According to our findings in this study, the intersection of the number of narrators expressed with out being limited as "one and more than one" in âḥâd report and the minimum number of five specified for mutawâtir report is one of the reasons for the emergence of different opinions. Another reason is the definition of "report that does not meet the requirements of mutawâtir", which is dependent on mutawâtir and does not adequately reflect its own characteristics. This situation has brought up the issue of relativity to a great extent about the definitions of the other report types, especially âḥâd report, and about the values of ḥujjat. Although our subject is here "being ḥujjat (evident) of âḥâd report", it has therefore become necessary to explain the features of mutawâtir, mashûr and mustafidh (famous and popular) reports related to âḥâd reports in a minimum level. Because, by comparing âḥâd report with other types of reports, the nature of âḥâd report and its status as evidence will be better understood. Ibn Ḥazm, the leading name of Zâhirî understanding (a Sunnî school) argued that the absolute truthful âḥâd report corresponds the knowledge. Although according to common acceptance, Aḥmad b. Ḥanbal, who is accepted as the representative of the hadith school, accepted âḥâd report indicating as the knowledge, but some Ḥanbalî uşûl scholars have calimed that for Aḥmad b. Ḥanbal âḥâd report indicates just zann (suspicion). Additionally, kalâm theologians, fiqh scholars and some hadith scholars also agree that âḥâd report generally corresponds zann. However, it seems that the majority of those who hold this view accepted that the âḥâd report corresponds discursive inductive knowledge if it has some supporting power factors such as being "talakki'l-umma bi'l-kabûl", "muttafakun alaih" (agreed upon) or being "qarîna". This knowledge, on the other hand, is one of the types of knowledge that mutawâtir report corresponds. This is a feature revealed by the element of relativity regarding the definitions and information values of the reports. At the end of the study, by the given comparative views of a group of leading muḥaddiths, jurists and theologians about âḥâd and other types of report will be confirmed these findings of this study.

**Keywords:** Ḥadīth, Âḥâd Report, Evidence Value, Knowledge, Zann (Suspicion).

## GİRİŞ

İslâm dünyasında gerek tarihsel süreçte gerekse günümüzde farklı dinî anlayışlara ve bunların amelî hayata yansıyan değişik uygulamalarına rastlanılmaktadır. Mezheplerin ve ekollerin yapısal özellikleri ve ilkeleri bu farklılığı etkileyen önemli unsurlardandır. Ayrıca kişilerin sosyal ve kültürel durumlarının din anlayışlarında etkin olması sosyolojik bir gerçektir. Mezhepler ve ekoller temel ilkelerde birlik sağlamış olsalar da sonuçları itibarıyla aralarında önemli ihtilaflara sebep olan usul ve yöntem farklılıklarını bünyelerinde barındırmaktadırlar. Kur'ân ve hadisleri referans almada görüş birliğinde olan bu yapıların, Kur'ân'ın sübûtunun kesinliğinde ittifak ettikleri ancak delâletini anlama ve yorumlamada farklı yöntemler izledikleri bilinen bir husustur. Anlama ve yorumlama konusunda Kur'ân ile benzer metodlar izlenen hadisler ise öncelikle sübût bakımından farklı değerlendirmelere konu olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinî ilimlerin sistemleşme sürecinde önemli rol oynayan haber;<sup>1</sup> hadis, fıkıh ve kelâm ilimlerinin üzerine bina edildiği usul konuları arasında yerini almıştır. Bu ilimlerin özellik ve amaçlarının farklılığı haber konusuna yaklaşımlarını da etkilemiştir. Amaçları hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini ve sübûtunu tespit etmek olan muhaddisler, güvenilir ve doğru habere ulaşmak için ilk girişimleri başlatmışlardır. İslam toplumunda meydana gelen ilk tefrika olayları sonucu başlayan hadis uydurma hareketlerine karşı tedbir olarak haberin kaynağını sorma ve araştırma düşüncesi, isnad sisteminin doğmasına neden olmuştur. Muhaddisler râvilerin güvenilirlik durumları ve isnadın özelliklerine göre hadisleri sahih, hasen ve zayıf bölümlerine ayırmışlardır. Ayrıca meşhur, azîz ve ve garîb hadisleri âhâd haberin çeşitleri olarak değerlendirmişlerdir.

Rivayetlerin sübûtları yanında delâletlerini ve bilgi değerlerini de dikkate alan kelâmcılar ve fıkıhçılar ise haberleri mütevâtir ve âhâd olarak ayırmışlardır.<sup>2</sup> Bu anlayışa göre haberin doğruluğu ve bilgi değerini etkileyen özellik râvi ve isnad sayısıdır. Hanefîler ise farklı bir yaklaşım ile hadisçilerin âhâdın bir kısmı olarak gördükleri meşhur haberi mütevâtir ile âhâd arasında üçüncü bir kategori olarak değerlendirmişlerdir.

Hadislerin büyük çoğunluğunu oluşturan âhâd haberlerin râvilerinin hata yapma, yalan söyleme ihtimallerinin bulunması, hüccet olması konusunda değişik görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda hadisin hiçbir delil değeri olmadığı anlamına da gelen, âhâd haberin hüccet değerini kabul etmeyen marjinal görüşler bir tarafa bırakılırsa hangi özelliklerde olanların hangi konularda delil olarak kullanılacağı konusunda ihtilaflar meydana gelmiştir. Âhâd haberin tanımı, bilgi değeri, karîneli veya karînesiz olması hakkındaki görüş farklılıkları bu ihtilafların temel sebeplerindendir. Zira haberlerin tanımları ve bilgi değerleri ile hüccet olmaları arasında sıkı bir ilişki vardır. Tanımlarına bağlı olan bilgi değerleri, hüccet olma durumlarını belirleyici temel unsurdur. Mutlak olarak zan ifade ettiği belirtilen âhâd haberlerden bazıları karîne gibi değerini artıran etkenlerle mütevâtir haberlerin bilgi değerlerinden olan nazarî ilim ifade etmektedirler. Genel sınıflandırmada âhâd kabul edilen bazı meşhur haberler de nazarî ilim etmektedirler.

Günümüzde âhâd haber hakkında tez ve makale olarak yapılan çalışmalar spesifik olarak ya itikadî alandaki konumunu ya da belli bir mezhebin usulündeki fikhî boyutunu konu edinmiştir.<sup>3</sup> Bu çalışmada ise diğerlerinden farklı olarak âhâd haberin tanımı, bilgi değeri ve bunlara bağlı olarak hüccet olması, diğer haber çeşitleri ile mukayeseli olarak

<sup>1</sup> Hadis ve haber terimleri eş anlamlı kullanılmakla beraber aralarında umum husus farkı vardır. Her hadis haber olduğu halde her haber hadis değildir. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî (Medine: y.y., 1429/2008), 22.

<sup>2</sup> Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011/1432), 1/320; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrâhîm el-Acûz 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/257.

<sup>3</sup> Bu konuda müstakil ve kapsamlı kitap çalışması olarak Ali Osman Koçkuzu'nun "Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri" adlı profesörlük tezi bulunmaktadır.

açıklanmaya çalışılmıştır. Çünkü zan ifade ettiği kabul edilen âhâd haberler, bazı şartlarda nazarî ilim ifade etmekte veya mütevâtir konumunda değerlendirilmektedir. Bundan dolayı aralarındaki benzerlik ve farkları belirtmek için bilgi değerlerini ifade eden terimler ile mütevâtir ve meşhur haberlere müstakil başlıklarda yer verilmiştir. Haber çeşitleri arasındaki benzerlik ve farkları karşılaştıran bu araştırmanın, âhâd haberin İslâmî ilimlerdeki yerini ve hüccet değerini ortaya koyması bakımından katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### 1. HABERLERİN BİLGİ DEĞERLERİ İLE İLGİLİ TERİMLER

Haberlerin hüccet olma durumlarını etkileyen önemli özelliklerinden birisi de ifade ettikleri bilgi değerleridir. Nitekim mütevâtir ve âhâd haberlerin bilgi değerleri ile tanımları özdeş hale gelmiş ve mütevâtir, “ilim ifade eden”; âhâd ise “zan ifade eden” haber olarak da tarif edilmiştir. İlgili bölümlerde açıklanacağı üzere haberlerin bilgi değerleri ile ilgili görüşler subjektif<sup>4</sup> olmaları sebebiyle bazen aynı anlamı ifade etmek üzere değişik terimler kullanılmıştır. Bundan dolayı bilgi değerleri bakımından aralarındaki benzerlik ve farklılıkları görebilmek amacıyla bu terimler ayrı bir başlıkta incelenecektir.

İlim, yapılan birçok tarifi arasında “bir şeyi olduğu hal üzere bilmektir”<sup>5</sup> şeklindeki tanımı ile meşhurdur. Kendisinde hiç şüphe, tereddüt olmayan kesin bilgi anlamındadır. Yine “kendisinde hiç şüphe bulunmayan” anlamındaki yakîn terimi ile eş anlamlı kullanılmıştır.<sup>6</sup> İlim, bilgi değeri olarak meydana gelmesi açısından zarurî ilim ve nazarî ilim olmak üzere ikiye ayrılır. Haberinin mutlak anlamda ilim ifade etmesinden zarurî ilim kastedilir ve mütevâtir haberin verdiği bilgi, âlimlerin çoğunluğu tarafından zarurî ilim kabul edilir. Bâkullânî (öl. 403/1013) zarurî ilmi, “nefsi ilzam eden ve ondan çıkması, ayrılması mümkün olmayan, şek ve şüphe barındırmayan ilim/bilgi”<sup>7</sup> olarak tarif etmektedir. Haber işitildiğinde düşünmeye ve herhangi bir zihnî çabaya ihtiyaç duyulmadan Allah’ın yaratması sonucu nefiste oluşan bilgidir.<sup>8</sup> Zarurî bilgi çocuk, avam gibi akıl yürütemeyen, mantık ilmindeki ifadesiyle öncülleri tertibe koyamayan herkeste oluşur.<sup>9</sup> Nazarî ilim ise bir inceleme, araştırma sonucu elde edilen, öncüllerin tertip edilmesi sonucu ulaşılan ilimdir. Bu inceleme ve araştırmayı da ancak ehil olanlar yapabilir.<sup>10</sup> Ayrıca bir emek, çalışma ve gayret neticesinde oluştuğu için kesbî/iktisâbî ilim ve deliller aracılığı ile ulaşıldığı için de istidlâl ilim de denilir.<sup>11</sup> Manevî mütevâtir ve meşhur haberlerin nazarî ilim ifade ettiğine dair görüşler vardır. Zarurî ilmin gerektirdiği bilgiyi kabul etmemek küfre düşmeye sebep olurken, nazarî ilimle bilineni inkâr etmek küfür değil, dalâlet ve bid’at kabul edilmiştir.

Zan, Kur’ân-ı Kerîm’de mutlak anlamıyla tasvip edilmemekle beraber<sup>12</sup> ilim anlamında da kullanılmıştır.<sup>13</sup> Mutlak anlamda zan, doğru veya yalan olması muhtemel olan ancak

<sup>4</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 31.

<sup>5</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004/1424), 1/70-79; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 131; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-ülûm ve'l-fünûn*, thk. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1222; Muhammed Muaz el-Hin, *el-Kat'î ve'z-zannî fî's-sübûti ve'd-delâleti 'inde'l-usûliyyîn* (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2007/1428), 35-40.

<sup>6</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1219.

<sup>7</sup> Ebû Bekr, Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, nşr. Richard Yusûf Mekârisî Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 7-8.

<sup>8</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 121; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 132; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 71.

<sup>9</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 100.

<sup>10</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 43.

<sup>11</sup> Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 132.

<sup>12</sup> en-Necm 53/23, 28; el-İsrâ 18/36.

<sup>13</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Kur’ân-ı Kerîm’de zan kelimesinin şek, yakîn, töhmet, tahmin, yalan anlamlarında kullanıldığını belirterek örnekler vermektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye,

doğruluğu ağır bastığı için tercih edilen bilgidir.<sup>14</sup> Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) zannı “bir emareden hâsıl olan kanaat” olarak tarif eder.<sup>15</sup> Tercih edilmesi karînelere göredir. Karînelerin durumuna göre zannın dereceleri oluşur ve gâlib zan/zann-ı gâlib durumuna yükselebilir. Zann-ı gâlib bazen kesin bilgiye çok yakın bir dereceyi ifade edebilir. Cürcânî (öl. 816/1413) zann-ı gâlibin yakîn konumunda olduğunu belirtir.<sup>16</sup> Ama hiçbir zaman zarurî ilim gibi kesinlik ifade etmez. Doğruluk ile yanlışlık ihtimali eşit olduğu için iki taraftan biri tercih edilemeyecek şek denilirken yalan ve yanlış olma ihtimali kuvvetli olana vehm denilmiştir.<sup>17</sup>

Doğrudan bilgi değeri ifade eden bir terim olmasa da özellikle âhâd haberlerin bilgi değerini kuvvetlendiren bir etken olarak “karîne” kavramını açıklamak uygun olacaktır. Karîne, bir haberi destekleyen ve pekiştiren her türlü bilgidir. Hanbelî usulcü Merdâvî’ye (öl. 885/1480) göre karîne basit (âdî), aklî ve hissî olabilir. Çocuğunun ölümüne üzülen kimsenin göğsüne vurması basit karînedir. Bedîhî yani açık bir şekilde veya istidlâl ile biliniyorsa aklî karînedir. Kişinin susuzluğunu gösteren dudaklarının kuruması gibi işaretler ise hissî karînedir.<sup>18</sup> Karîne, âhâd haberi kuvvetlendiren ve bilgi değerini artıran bir unsur olarak görülmüş ve bazı karîneli âhâd haberlerin nazarî ilim ifade ettiği belirtilmiştir. İbn Hacer’in (öl. 852/1449) belirlediği üç çeşit karîne genel kabul görmüştür: a) Buhârî ve Müslim’in “muttefekun aleyh” olarak rivayet ettikleri haberlerdir. Bir hadisin bu iki imamın *Sahih*’lerinde yer alması, hadis ilmindeki otoriteleri, kitaplarının âlimler ve ümmet arasında kabul görmesi sebebiyle İbn Hacer’e göre karîne kabul edilmelidir. Ancak bu durum muttefekun aleyh olan her hadis için geçerli değildir. Hadis bir münekkit tarafında tenkit edilmemeli ve diğer hadislerle arasında tercih yapılamayacak derecede tenakuz olmamalıdır. Bunların dışındaki hadislerin sıhhatini kabul etmede İbn Hacer’e göre icmâ hâsıl olmuştur. b) Râvileri zayıf olmayan, illetsiz ve birçok tarik ile rivayet edilen haberler ki bunlar da nazarî ilim ifade eder. c) Hafız ve mutkin imamların naklettikleri ve garîb olmayan haberlerdir. Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) rivayet ettiği bir hadisi, başkalarının Şâfiî (öl. 204/820) ve Mâlik’ten (öl. 179/795) nakletmesi gibi. Ayrıca İbn Hacer, çeşitli tarikleri olup râvileri zayıf olmayan meşhur haberlerin de karîneli kabul edileceğini ve İbn Fûrek (öl. 406/1015) ile Ebû Mansûr el-Bağdâdî’nin (öl. 429/1037-38) bu özellikteki meşhur haberlerin nazarî ilim ifade ettiği görüşünde olduklarını nakletmektedir.<sup>19</sup> Karîne, rivayetin birçok râvi ve tarik ile rivayet edilerek kuvvet kazanmasıdır. Bu, bazen zann-ı gâlib ifade etmesi bazen meşhur ve müstefiz durumuna yükselmesi veya manevî mütevâtir konumu kazanıp nazarî/istidlâlî ilim ifade etmesi şeklinde ortaya çıkar.

Yine doğrudan bilgi değeri terimi olmayan ama âhâd bir haberin bilgi değerine katkıda bulunan ve hüccet olmasını etkileyen bir terim de ümmetin kabul ettiği ve kabul etmede ittifak ettiği anlamındaki “*telakki'l-ümme bi'l-kabûl*” terkidir. Aslında haberin telakki'l-ümme bi'l-kabûl niteliği bir çeşit karînedir. Âhâd olan bu tür haberler hadis usulü bakımından senedleri zayıf bile olsa âlimler tarafından hüccet olarak kullanılmıştır. Özellikle fıkıhçılar hadis usulü kriterlerine uygun nakledilmediği için sahih kabul edilmeyen bazı rivayetleri, ulemâ arasında yaygın olması veya câri amelin ona göre olması gerekçesiyle

*Nüzhetü'l-â'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407), 425.

<sup>14</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1114-1115.

<sup>15</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 472.

<sup>16</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 110.

<sup>17</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1153. Bu terimlerin matematiksel olarak oranları şöyle de ifade edilmiştir: Vehm: % 1 - 49, şek: % 50, zan: % 51 - 60, zann-ı gâlib: % 61 - 99, yakîn/ilim: % 100. Yavuz Köktaş. *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: STS Yayınları, 2015), 238.

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 4/1751.

<sup>19</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 61-62.

kabul etmişler ve bunu telakki'l-ümme bi'l-kabûl ibaresi ile formüle etmişlerdir.<sup>20</sup> Haberin telakki'l-ümme bi'l-kabûl vasfı bilgi değerini yükselten bir unsur kabul edilmiştir. İbnü's-Salâh'a (öl. 643/1245) göre "muttefekun aleyh" olan hadisler telakki'l-ümme bi'l-kabûl vasfına sahip olup "yakînî nazarî ilim" ifade ederler.<sup>21</sup> İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de telakki bi'l-kabûl özelliğinde olan haber-i vâhidlerin Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Mâlik, Şâfi'î ve İbn Hanbeli ashâbına göre ilim gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>22</sup>

Diğer bir terim itmi'nânî bilgidir. Özellikle Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değeri için kullanılır. Sözlükte bir şeyde karar kılma, kalbin tatmin olması, nefsin sükûn bulması anlamında olan itmi'nân, zan gibi yalan ve hata ihtimaliyle beraber doğru olması tercih edilen ama zanna değil, yakîne daha yakın olan bilgi olarak açıklanmaktadır. Hanefî usulcüsü Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) itmi'nânî bilgiyi zarurî değil, istidlâl ile bilinen yakînî bilgi olarak nitelemektedir.<sup>23</sup> Muhalifinin de doğru olması mümkündür. Yalan ve hatalı olma ihtimali varsa da bu ihtimal çok zayıftır.<sup>24</sup> Meşhurun isnadında ilk neslin âhâd, sonrakilerin tevâtür seviyesinde olması sebebiyle Hanefîler, ifade ettiği bilgi değeri için zandan daha kuvvetli fakat zarurî ilimden daha zayıf bir ara kategoriye karşılık gelmek üzere itmi'nânî ilim ya da ilm-i tuma'nîne terimini kullanmışlardır.

Zarurî ilmin şüphe olmayan kesin bilgi ve zannın ise yalan ve hatalı olması muhtemel bilgi olduğu konusunda görüş birliği vardır. Fakat ara terimler olarak itmi'nânî bilgi, nazarî ilim ve zann-ı gâlib ise birbirlerine benzer ve çok yakın değerleri ifade etmektedirler. Bu bilgi türlerini ifade eden haberleri inkâr edenlerin, tekfir edilmeyip dalâlette olduklarının belirtilmesi de mahiyetlerinin benzerliğine hatta farklı yaklaşım ve isimlerdimerle de olsa aynı muhtevayı kastettiklerine işaret etmektedir. Yine de aralarındaki farkları dikkate alarak en kuvvetliden başlamak üzere şöyle bir sıralama yapılabilir:

İlim = yakîn = zarurî ilim > itmi'nânî bilgi > nazarî ilim > zann-ı galib > zan > şek > vehm.

## 2. MÜTEVÂTİR HABER

Râvi ve isnad araştırması yapılmadığı için hadis usulü konuları arasında yer almayan mütevâtir habere bazı muhaddisler haberlerin çeşitleri bakımından kitaplarında yer vermişlerdir. İbnü's-Salâh, meşhur haberin bir çeşidi olarak değerlendirdiği mütevâtirin fıkıhçıların ve usulcülerin alanına girdiğini ve tevâtür şartlarını taşıyan haber bulmanın zor olduğunu ifade etmektedir.<sup>25</sup> İbnü's-Salâh'ın görüşüne itiraz eden İbn Hacer, fıkıhçıların ve usulcülerin yaklaşımlarından farklı olarak isnadı çok olan haberlerin mütevâtir kabul edileceğini söylemektedir. O, meşhur ve mütedavil hadis kitaplarında birçok tarikile rivayet edilen hadislerin de mütevâtir olduğunu ve ilm-i yakîn ifade ettiğini ve sayılarının hayli fazla olduğunu ileri sürmektedir.<sup>26</sup> İbn Hacer, mütevâtiri "Başından sonuna kadar yalan üzerine kasıtlı veya kasıtsız birleşmeleri âdeten imkânsız sayıdaki kişilerin hislere dayalı olarak rivayet ettikleri ve işiten kişide ilim meydana getiren haber"<sup>27</sup> şeklinde tanımlamaktadır. İbn Hacer işitende "bilginin meydana gelmiş olmasını" da tanıma katmaktadır. Çünkü haber, diğer şartlara sahip olsa bile duyan kişide ilim meydana gelmeyebilir. Bu durumda o haber

<sup>20</sup> Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 40-42, 192-193; Kadir Gürlü, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakki Bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2012), 5-28.

<sup>21</sup> Ebû Amr Osmân b. Abdîrahmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* thk. Nüreddîn 'Itr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 25-26.

<sup>22</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Kasım (Medine: Vezâratü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1425/2004), 18/41.

<sup>23</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/524.

<sup>24</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, 99.

<sup>25</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 267.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 49.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 40.

meşhur kabul edilir.<sup>28</sup> Buna göre mütevâtirde şartların var olması değil, kişide oluşan kanaat önemli olduğundan ilim oluştuğu zaman haber mütevâtir kabul edilir.

Mütevâtir haberin şartlarından olan “hislere dayanması” ve “yeterli sayının bulunması” hakkında görüş birliği vardır. Fakat haberin mütevâtir özelliğini kazanması için yeterli sayının kaç olması gerektiği hususunda farklı görüşler zikredilmiştir. Çok sayıda kişinin nakletmesi, hatalı ve yalan olma ihtimalini ortadan kaldırdığı için bilgi ifade etmesi ile haberi nakledenlerin sayısı arasında ilgi kurulmuştur. Sayı hakkında beşten başlayıp<sup>29</sup> üç yüzü aşan rakamlar verilmektedir. Bunlardan bir kısmı ayet ve hadislerde geçen sayılardır ki konu ve amaç ilişkisi ve benzerliği olmadığı için itibar edilmemiştir.<sup>30</sup>

Mütevâtirde önemli olan kişide oluşan kanaat, düşünce ve nefsin tatmin olmasıdır. Kişide bilgi meydana geldiğine dair kanaat oluştuğunda yeterli sayıya ulaşılmış olur. İlim meydana gelmesi belli bir sayıya bağlı değildir.<sup>31</sup> Mütevâtir haber için râvi sayısı belirlemeyi gereksiz gören İbn Teymiyye’ye göre haber, yeterli sayıya ulaştığı zaman ilim ifade eder.<sup>32</sup> Âmidî (öl. 631/1233), mütevâtir haberin zarurî ve nazarî ilim ifade etmesi ile yeterlilik sayısı konusundaki tartışmaları ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra bunun “vicdanî” bir durum olduğunu ifade eder. O, bir kişide ilim ifade eden haberin başka birinde etmeyebileceğini ve olaylara, kişilere göre değişkenlik göstereceğini söyler.<sup>33</sup> Gazzâlî (öl. 505/1111) ise kişilere ve olaylara göre değişen yeterli sayıyı Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtir.<sup>34</sup> Sayı ve ilim ifade etmesi hakkındaki karşılıklı ilişki sebebiyle “Yeterli sayıya ulaşan haber mi ilim ifade eder?” yoksa “Zorunlu bilgi doğuran haber mi mütevâtir kabul edilir?” konusu gündeme gelmiştir. Bundan dolayı “zorunlu bilgi doğuran haber”, “doğruluğu ile kendi başına ilim ifade eden topluluğun haberi”<sup>35</sup>, “mazzûnu zarurî veya nazarî ilim ifade eden haber”<sup>36</sup>,

<sup>28</sup> İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 40-41; Bkz. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtasarı es-seyyid eş-şerîf el-Cürçânî fi mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1416), 33-38.

<sup>29</sup> Mütevâtir için asgari sayının beş olması şöyle açıklanmıştır: Zanla hüküm vermenin caiz olduğu amelî bir konu olan zina şahitlerinin mücerred dört kişi olması yeterli değildir. Hâkim her dört kişinin şahitliği ile karar veremez. Hâkimin şahitlerin adaletlerini araştırması gerekir. Tezkiye de denilen bu araştırma beşinci kişi olarak değerlendirilip mütevâtir asgari sayısına esas kabul edilmiştir. Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. thk. Ömer Süleyman (Kahire: Dâru's-Safve, 1431/2010), 4/231.

<sup>30</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 3/35; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011), 1/329-330; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtasarı es-seyyid eş-şerîf el-Cürçânî fi mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1416), 33-34. İbn Hazm sayı belirlemenin geçersizliğini şöyle açıklıyor: Belirlenen sayıdan bir kişi düşerse; örneğin yirmi kişi belirlenip de on dokuz kişi naklederse haber mütevâtir olmaz. Yoksa sayı belirlemenin bir anlamı kalmaz. Ya da bir kişi düşmekle yine mütevâtir kabul edilirse; örneğin yirmi râvi, bire düşünceye kadar teker teker indirilebilir. O takdirde yine mütevâtir için sayı belirlemek geçersiz olur. Ebü Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk'l-Cedîde, 1403/1983), 1/105-106. Ayrıca mütevâtir sayısının örneğin on kişi kabul edilmesi halinde bu haberi inkâr eden tekfir edilir. Yirmi kişi kabul edildiği takdirde ise on kişiye göre mütevâtir kabul edilen haberi inkâr edenin tekfir edilmemesi gerekir ki bu da sayı belirlemenin makul olmadığını gösterir. Köktaş, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 233.

<sup>31</sup> Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, 33-35; Hansu, *Mütevâtir Haber*, 92.

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/50.

<sup>33</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/269.

<sup>34</sup> Bilginin oluşmasında “tedricilik vardır. Bir olay hakkında birinci kişinin haberi zannımızı harekete geçirir. İkinci, üçüncü kişinin haberi teyid eder. Bu durum bilgi oluşuncaya kadar devam eder. Hangi sayıda bilgi oluştuğunu Allah bilir. Gazzâlî, tevâtür yeter sayısını üçe ayırmıştır: Nâkis; ilim ifade etmez. Kâmil; ilim ifade eder. Zâid; Yeterli olan miktarı ile ilim hâsil olur. Fazlalık da fazla olarak kalır. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/325.

<sup>35</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/522; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Said (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfe, 1415/1995), 89.

<sup>36</sup> Tâhir b. Muhammed Sâlih Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1416/1995), 114.

“sözleriyle ilim hâsıl olacak şekilde yeterli sayıya ulaşan topluluğun haberi”<sup>37</sup> gibi mütevâtir haberin temel özelliği olan “ilim ifade etmesini” ön plana çıkaran tanımlar da yapılmıştır.

Mütevâtir haberin mutlak anlamda ilim ifade etmesi ile “zarurî ilim” kastedilmektedir. Genel kabul edilen görüş de budur.<sup>38</sup> Ancak Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî (öl. 319/931), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî (öl. 510/1116)<sup>39</sup> gibi bazı âlimler ise nazarî ilim ifade ettiği görüşündedirler.

Mütevâtir haberin değişik özellikleriyle farklı çeşitleri olsa da<sup>40</sup> lafzî ve manevî mütevâtir şeklinde yapılan taksim meşhurdur. Lafzî mütevâtir aynı kelimelerle nakledilen haberdir. Aynı manaya gelen farklı kelimeler kullanılabilir. Mutlak olarak mütevâtir zikredilince genellikle kastedilen bu çeşittir. Manevî mütevâtir terimi ise farklı lafızlarla “kadr-i müşterek” denilen ortak bir manayı ve maksadı nakletmektir.<sup>41</sup> Manevî mütevâtir, âhâd haberlerin bir araya gelmesiyle oluşur ve istidlâlî/nazarî ilim ifade eder. Duada ellerin kaldırılmasına, Hz. Ali'nin cesur oluşuna ve Hâtim'in cömertliğine dair nakledilen farklı rivayetler meşhur örnekler olarak zikredilir.

### 3. MEŞHUR VE MÜSTEFİZ HABER

Meşhur ve müstefiz ıstılahları hadisçiler ve fıkıhçılar tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.<sup>42</sup> Muhaddisler hadis usulü sistematığı içinde meşhuru, âhâdın bölümlerinden kabul etmişlerdir.<sup>43</sup> Meşhur hadise kitabında yer veren hadisçilerin ilki olan Hâkim (öl. 405/1014), meşhuru sıhhat bakımından sahih olan ve olmayan bölümlerine ayırıp örnekler vermektedir.<sup>44</sup> Aynı ayrımı benimseyen İbnü's-Salâh ise mütevâtiri meşhurun kapsamına dâhil etmektedir.<sup>45</sup> Şöhretin nisbî olduğunu söyleyen İbn Kesîr (öl. 774/1373), meşhurun bazen mütevâtir bazen de müstefiz olabileceğini belirtip râvi sayısının üçten fazla olması gerektiğini<sup>46</sup>, İbn Hacer ise muhaddislere göre ikiden fazla tariki olan haberlere meşhur denildiğini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Buna göre râvi sayısı üç ve üçten fazla olan, fakat mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberlere meşhur denilmektedir.<sup>48</sup> Süyûtî (öl. 911/1505), bir hadisin fıkıhçılara, hadisçilere, dilcilere ve halka göre meşhur olduğuna işaret etmekte ve zayıf, isnadsız ve uydurma rivayetleri meşhura örnek vermektedir.<sup>49</sup> Hadisçilerin bu yaklaşımı, meşhurun sözlük anlamıyla şemsiye kavram olarak da kullanıldığına işaret etmektedir. Bundan dolayı muhaddisler âhâd haberin bir bölümü olarak gördükleri meşhurun bilgi değeri hakkında doğrudan görüş belirtmemişlerdir. Esasında bu onların ilgi alanına giren bir husus da değildir.

Kelâmcıların ve fıkıh usulcülerinin çoğunluğu hadisçiler gibi meşhur haberi âhâd haber kapsamında değerlendirmişler ve zan ifade ettiğini belirtmişlerdir. Fakat bütün meşhur haberler aynı konumda görülmemiştir. Tariklerinin çokluğu ve telakki'l-ümme bi'l-kabûl gibi karfnelerle desteklenen meşhur haberlerin nazarî ilim ifade ettikleri

<sup>37</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilm-i usûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992/1412), 4/227.

<sup>38</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/259; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/230.

<sup>39</sup> Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/79.

<sup>40</sup> Hansu, *Mütevâtir Haber*, 103-115.

<sup>41</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1982/1392), 2/180.

<sup>42</sup> Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 46-51.

<sup>43</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 23.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/200), 304-309.

<sup>45</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, 265-267.

<sup>46</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisârî 'Ulûmi'l-hadis* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs. 1979/1399), 139-140.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 44.

<sup>48</sup> Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 219.

<sup>49</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/174-175.

belirtmiştir.<sup>50</sup> Hanefiler ise meşhur habere mütevâtir ile âhâd arasında ayrı bir kategori belirlemişlerdir.<sup>51</sup> Bu durumda hadisçilere göre âhâdın alt bölümü olan meşhur haber, sıhhat ve derece bakımından âhâdın üstünde bir konuma sahip olmuştur. Hanefî usulcü Cessâs (öl. 370/981), haberleri mütevâtir olan ve olmayan şekilde ayırmakta ve mütevâtir olmayan ile âhâdı kastetmektedir. Mütevâtiri de zârûri ve nazarî ilim ifade edenler ayırıp nazarî ilim ifade eden ile meşhur habere işaret etmektedir.<sup>52</sup> Yine Hanefî usulcülerden Debûsî (öl. 430/1039) meşhur haberi “başı haber-i vâhid, ortası ve sonu mütevâtir olan” şeklinde tarif etmektedir.<sup>53</sup> Sadece sahâbe nesli olan ilk tabakada haber-i vâhid/âhâd olmasıyla mütevâtir haberden ayrılan meşhur haberin tarifi konusundaki bu anlayış sonraki Hanefiler tarafından da benimsenmiştir. Meşhur haberin ilk tabakasındaki âhâd olma özelliği, sahâbenin âdil olması ve sonraki tabakalarda tevâtür seviyesine çıkmasıyla telafi edilmiş ve Hanefiler nezdinde amel etme açısından mütevâtir konumunda görülmüştür. Onlar “Bi-menzileti'l-mütevâtir, fi hayyizi't-tevâtür” şeklinde niteledikleri meşhur haber ile Kur'ân'a mana olarak ziyade yapılacağını ve umumunun tahsis edileceğini belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Hanefiler arasında farklı görüşler olsa da zarurî ilim ile nazarî ilim arasında bir konumda olan ilm-i tuma'nîne ifade ettiği görüşü genel kabul görmüştür. Bilgi değeri ile ilişkili olarak meşhur haberi inkâr edenin küfre değil, dalâlete düşeceği belirtilmiştir.<sup>55</sup>

Meşhur ile eş anlamlı kullanılan bir terim olan müstefiz ise her nesilde râvileri üçten aşağı düşmeyen fakat tevâtür derecesine ulaşmayan haber olarak tanımlanmıştır.<sup>56</sup> Ancak meşhur ile müstefiz tanımları arasında şöyle bir farka işaret edilmiştir: Meşhur başta âhâd iken sonraki dönemlerde tevâtür derecesine ulaşan, müstefiz ise başta âhâd iken sonraki dönemlerde tevâtür derecesine ulaşmamış olandır. Meşhur, müstefizden daha umumi kabul edilmiştir. Buna göre her müstefiz meşhurdur, fakat her meşhur müstefiz değildir.<sup>57</sup> İbn Hacer müstefizi “isnadın başından sonuna kadar eşit sayıda râviler tarafından nakledilen haber” olarak tanımlamaktadır.<sup>58</sup> Âmidî üç veya dört kişiden fazla bir topluluk tarafından nakledilen haberi meşhur ve müstefiz olarak isimlendirerek eş anlamlı kullanmıştır.<sup>59</sup> Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî usulcüsü Abdükâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) müstefiz haberi mütevâtir ile âhâd arasında konumlandırmakta ve nazarî bilgi ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre inşikâk-ı kamer, Hz. Peygamber'in elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi ve benzeri mucizeler ile rü'yetullah, şefaât, kabir azabı gibi itikâdî konular ile mest üzerine mesh, recm, içki içmenin cezası hakkındaki haberler müstefizdir.<sup>60</sup> Abdükâhir el-Bağdâdî'nin müstefize verdiği bu örnekler Hanefilerin meşhura verdiği örneklerle aynıdır. Usul ve kelâm

<sup>50</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 281-282; *Usulü'd-Dîn*, 39-40; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Fütühî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1413/1993), 2/347.

<sup>51</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/362-370; Abdülmecîd et-Türkmânî, *Dirâsât fî usûli'l-hadis alâ menhecî'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mektebetü's-Seâde, 1430/2009), 91; Emrullah Dumlu, *Haber-i Vâhid Özeline İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 33.

<sup>52</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 3/37.

<sup>53</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edile fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/2001), 211.

<sup>54</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/292; Dumlu, *İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları*, 34.

<sup>55</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/292; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/535-536. İlk Hanefî usulcülerden İsa b. Ebân ile başlayıp Cessâs ve Debûsî tarafından sistematize edilen haberlerin taksimi ve meşhur haberin konumu hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 112-122, 132-139; Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 60-65.

<sup>56</sup> Zekerîya Güler, “Müstefiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 32/135.

<sup>57</sup> Cezâirî, *Tevcih*, 1/112.

<sup>58</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 50.

<sup>59</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/274.

<sup>60</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 281-282; *Usulü'd-Dîn*, 39-40.



eserlerinde meşhur haberler için verilen bu örnekler müstefiz ile meşhurun eş anlamlı kullanıldığını göstermektedir.

#### 4. ÂHÂD HABER

Mütevâtir haberlerin çok az olduğu dikkate alındığında haberlerin büyük çoğunluğunun âhâd sınıfından olduğu anlaşılır ve âhâd haber dini terminolojide genel anlamda hadis terimine tekabül eder. Bundan dolayı bir kişinin, mezhebin veya ekolün âhâd haber anlayışı ile hadisin dindeki konumu ve önemine bakışı arasında paralellik vardır. Âhâd hakkındaki görüşler delil değeri üzerinden müzakere edildiği zaman “sahih” olan âhâd haberler kastedilir.

##### 4.1. Tanımı

İlk dönemlerde bir kişinin bir kişiden naklettiği haber anlamında haber-i vâhid terimi kullanılmıştır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un (öl. 182/798) haber-i vâhid terimini tek kişinin haberi olarak kullandıkları ifade edilmektedir.<sup>61</sup> Şâfiî, haberi’l-hâssa olarak isimlendirdiği haber-i vâhidi bir kişinin bir kişiden olmak üzere Hz. Peygamber’e ulaşınca kadar naklettiği haber olarak tarif etmiş ve râvilerinde aranacak şartları açıklayarak sonraki dönemlerde sahih hadis ve âhâd haber tarifine temel oluşturacak özellikleri sıralamıştır.<sup>62</sup> Delil olma değerinin tartışıldığı dönemlerde “birden çok kişinin rivayet ettiği haber” anlamında “vâhid” kelimesinin çoğulu olarak “âhâd” terimi de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>63</sup> Haber-i vâhid ve âhâd terimleri eş anlamlı kullanılmakla beraber delil olma değeri tartışılırken genellikle birden çok kişinin naklettiği haber kastedilmiştir. Âhâd haberin râvi sayısı konusunda farklı görüşler belirtilmektedir. Örneğin, Mâtürîdî (öl. 333/944) yedi veya sekiz,<sup>64</sup> Gazzâlî beş veya altı<sup>65</sup> râvinin naklettiği haberleri âhâd kabul etmiştir. Mu‘tezile’den Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) ise haberin kabulü için asgari bir sayı belirlemiş her tabakada dört kişiden az râvilerin naklettiği haberleri âhâd bile saymamıştır. O, dört ile yirmi arasındaki râvilerin naklettiği haberlerin karîneye göre zan ya da ilim ifade edeceğini belirtmiştir.<sup>66</sup>

Farklı görüşlere göre âhâd için geniş bir aralıkta verilen bu sayıların bazıları, mütevâtir için belirlenen asgari beş sayısının üstündedir. Ayrıca mütevâtir tanımındaki ilim ifade etmesi için “yalan söylemeleri mümkün olmayan bir topluluk” kaydının büyük rakamlara işaret etmesi dikkate alınırsa birçok kişi rivayet etse bile ilim ifade etmediği için mütevâtir sayılmayan haber, o sayı çokluğu ile âhâd kabul edilmektedir. Mütevâtir konusunda zikrettiğimiz üzere ilim ifade etmenin olaylara ve kişilere göre değişmesi ve vicdanî bir durum olması, âhâd ile mütevâtir ayırımında nisbîlik unsurunun önemli bir etken olduğunu göstermektedir.

Âhâd haber, mütevâtirin terim anlamı kazandığı süreçte “mütevâtir şartlarını taşımayan haber” olarak tanımlanmıştır.<sup>67</sup> Hanefîler haberleri üç bölüme ayırıp meşhuru müstakil bir bölüm olarak değerlendirdikleri için âhâdî “mütevâtir ve meşhur seviyesine

<sup>61</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 134.

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 369-370.

<sup>63</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

<sup>64</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005/1426), 4/102.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/342.

<sup>66</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 116. Süyûtî, Şâfiî fakihî İstahrî’den (öl. 328/940) on ve üzeri kişilerin haberinin mütevâtir, onun altındaki kişilerin haberinin âhâd olduğunu nakletmekte ve kendisi de bu görüşü benimsemektedir. Yani dokuz kişinin haberini âhâd kabul etmektedirler. Süyûtî, *Tedribü’r-râvi*, 2/177. Bunun gerekçesi de âhâd kelimesinin üç ile dokuz arasındaki nesnelere işaret eden “cem’-i killet” kalıbında olmasıyla açıklanmaktadır. Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, 4/232.

<sup>67</sup> Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/349.

ulaşmayan haber<sup>68</sup> olarak nitelemişlerdir. Âhâd haberin mütevâtir ve meşhur haberle ilişkili yapılan ve “efrâdını câmi’, ağıyârını mâni” olmadığı için kendi aslı unsurlarını ifade etmeyen bu muğlak tanımı ihtilafları beraberinde getirmiştir.

Ayrıca mütevâtirin epistemolojik merkezli “ilim ifade eden haber” tanımına karşılık âhâd haber de “zan ifade eden haber”,<sup>69</sup> “ilim ifade etmeyen haber”<sup>70</sup> veya “kendi başına ilim ifade etmeyen haber”<sup>71</sup> olarak tarif edilmiş ve zan ifade etmesine<sup>72</sup> işaret edilmiştir.

#### 4.2. Hüccet Olması

Bütün haber tasniflerinde yer alan doğru, yalan ve doğru veya yalan olma ihtimali olan şeklindeki genel sınıflandırmanın üçüncü bölümü ile âhâd haberler kastedilmiştir. Yalan, yanlış ve hatalı olma ihtimalini taşıması sebebiyle özellikle karînesiz âhâdların delil olarak kullanılmasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Hâricîlerin, güvenilir bir şekilde nakledilmediği ve Kur’ân-ı Kerîm’e aykırı hükümler içerdiği için hadisleri dolayısıyla âhâd haberleri kabul etmedikleri nakledilmektedir.<sup>73</sup> Bunun gibi aşırı görüşlerin dışında âhâd haberlerin özellikle amelî konularda delil olarak kullanılması genel kabul görmüş ve usulcüler bu durumu aklî ve naklî delillerle ayrıntılı bir şekilde açıklamışlardır.<sup>74</sup>

Savaş halinde herkesin sefere çıkmayıp bir grubun (tâife) insanlara dinî ilkeleri öğretmesi konusundaki ayet ile<sup>75</sup> “Fâsık bir kişi size bir haber getirirse araştırın”<sup>76</sup> ayeti âhâd haberin delil değerine dayanak gösterilmiştir. Hadis naklini teşvik eden “Benden bir hadis işitip işittiği gibi nakledenin Allah yüzünü ak etsin”<sup>77</sup> rivayeti tebliğ yapmayı teşvik ettiği gibi tebliğin çoğu zaman birkaç kişi ile yapılabileceği sebebiyle âhâd için delil olarak değerlendirilmiştir.<sup>78</sup>

Hz. Peygamber’in komşu ülkelere dini tebliğ için sahâbîleri tek olarak göndermesi, farklı bölgelere yönetici ve muallim olarak görevlendirmesi âhâd haberlerin delil olmasının gerekçelerinden kabul edilmiştir. Kible değişikliğinin Kubâ mescidinde namaz kılanlara bir kişi tarafından haber verilmesi üzerine Kâbe yönüne dönmeleri, içki yasağının kendilerine bildirildiği bir grup sahâbînin içki küplerini kırmaları, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi ile sonraki dönemlerde sahâbenin ve tâbînin çoğu zaman âhâd olarak nakledilen haberlere göre amel etmeleri ve hüküm vermeleri âhâd haberin delil olarak kullanılması konusunda “icmâ” meydana geldiğinin sebebi olarak gösterilmiştir.<sup>79</sup> Ayrıca Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerinde âhâd haberlerin delil olmaması gündeme bile gelmemiştir.

#### 4.3. Bilgi Değeri

Âhâd haberi mutlak anlamda delil kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı, âhâdın zan veya ilim ifade etmesi ve bununla ilişkili olarak hangi konularda delil olacağı konusunda ortaya çıkmıştır. Amelî alanda zanna dayalı delillerle hüküm vermenin gerekli ve mümkün oluşu sebebiyle sahih âhâd haberin hüccet olarak kullanılması hakkında zikre değer bir

<sup>68</sup> Muhammed b. Hamza Molla el-Fenârî, *Füsûlü’l-bedâyi’ fî usûli’ş-şerâ’i*, thk. Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2006), 2/243; Ünal, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 133.

<sup>69</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/273.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/343.

<sup>71</sup> Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 92.

<sup>72</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1987/1407), 9/201.

<sup>73</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid(Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/352.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/343-364; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/285-303.

<sup>75</sup> et-Tevbe, 9/122. Ayette geçen grup anlamındaki “طائفة” kelimesi arapçada bir ve daha fazla kişi için kullanılmaktadır. Dolayısıyla savaştan dönenlere bir ve daha fazla kişinin dinî bilgileri öğretmesi tavsiyesi ile bir ve daha fazla kişinin naklettiği âhâd haberlerin delil olması arasında ilişki kurulmuştur. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/109.

<sup>76</sup> el-Hucurât, 49/6; Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/111-112.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), ‘İlim, 10.

<sup>78</sup> Şâfiî, er-Risâle, 401.

<sup>79</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/347-364; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/349.

ihtilaf olmamıştır. İtikadî konularda ise delillerin kat'î ve kesin bilgi gerektiren özellikte olması ilkesinden hareketle ve mücerred olarak âhâd haberlerin de zan gerektirdiği gerekçesiyle delil olarak kullanılamayacağı görüşü genel kabul görmüştür.

#### 4.3.1. Zan İfade Etmesi

Mutlak olarak âhâd haberin zan ifade etmesi çoğunluğun görüşüdür. Başta Mu'tezile olmak üzere kelâmcılar, Hanefiler, Şâfiîler ve Mâlikîlerin çoğunluğu ile hadisçilerin bir kısmı âhâd haberin zan ifade ettiği görüşündedirler.<sup>80</sup> Haber, mütevâtir özelliklerine sahip olarak ilim ifade etmiyorsa zan ifade ettiği kabul edilmiştir.<sup>81</sup> Zan ifade etmesinin gerekçesi râvi sayısının azlığı ve râvilerin masum olmamasıdır. Dolayısıyla râvilerinin hata etme ve yalan söyleme ihtimalleri vardır. Âdil kabul edilen sahâbîlerin bile masum olmamaları, yanılmaları, birbirlerini tenkit etmeleri, hadislerin uzun süre yazılmaması, mana ile rivayet edilmiş olması, teâruz etmiş olmaları ve râvileri hakkında cerh ve ta'dîl kurallarının uygulanmış olması, âhâd haberlerin zan ifade ettiğinin gerekçesi olarak zikredilmiştir.<sup>82</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de zannın yerilip hakkı ve gerçeği ifade etmemesi<sup>83</sup> ile kesin bilgi ifade etmeyen şeylere uyulmaması<sup>84</sup> konusundaki ayetler, âhâd haberlerin zan ifade ettiğinin ve zanna itibar edilmemesinin dayanağı kabul edilmiştir.

#### 4.3.2. İlim İfade Etmesi

"Âhâd haber ilim ifade eder" diyenlerin görüşleri iki gruba ayrılabilir:

a. Âhâd haberin mutlak anlamda ilim ifade etmesi: Âhâd haberin mutlak olarak ilim ifade ettiğini kabul edenler, genel anlamda onun hüccet olması ile ilgili delilleri gerekçe göstermişlerdir.<sup>85</sup> Çünkü onlara göre hüccet olması aynı zamanda ilim ifade etmesini de gerektirir. Âhâd zan gerektirir düşüncesiyle sadece amelde delil olması, kesin bilgiye dayanmadan ameli gerektirir ki bu makul değildir. Yine onlar, yukarıda işaret edilen zanna ve bilgi ifade etmeyen şeylere uyulmaması gerektiği hakkındaki ayetleri de âhâd haberlerin ilim ifade ettiğinin delili kabul etmişlerdir. Zira sahâbîler ve tâbiîler, hem itikadî hem de amelî konularda âhâd haberin ilim ifade ettiğini kabul etmeselerdi bilgiye dayanmadan zan ile hareket etmiş olurlardı.

Âhâdın ilim ifade ettiğini savunanların önde gelen ismi İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). O, Allah'ın koruma garantisinde olan vahyin kapsamına Kur'ân'ın beyanı olan sünneti ve hadisleri de dâhil etmektedir.<sup>86</sup> Ona göre çoğunluğu âhâd olarak nakledilen sünnet korunmamış olursa Kur'ân'ın beyanında eksiklik olacaktır. Âdil râvilerin muttasıl olarak rivayet ettikleri haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiğini savunan İbn Hazm, zan ifade ettiğini söyleyenlerin hata ve yalan ihtimali olan haberle amel ettikleri için çelişkiye düştüklerini belirtmektedir.<sup>87</sup>

b. Âhâd haberin karîneli olarak ilim ifade etmesi: Muhaddisler ve usulcüler karîne denilen destekleyici unsurlar ile âhâd haberin Hz. Peygamber'e aidiyetinin kesinliğini artırmaya yönelik görüşler belirtmişlerdir. İlgili bölümde açıklandığı üzere karîne, mahiyeti itibarıyla geniş ve genel bir kavramdır. Ancak karîne hadis rivayetinde çoğunlukla bir rivayetin râvilerinin ve isnadlarının fazlalığına dayanır. Karîne ile rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetindeki zaaf giderilmeye çalışılır. Fakat hiçbir zaman tamamen izale edilip mütevâtir haberin ifade ettiği zarurî ilim derecesinde kesinlik ifade ettiği belirtilmemiştir.

<sup>80</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/119.

<sup>81</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebâtü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986/1406), 215.

<sup>82</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/275; Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 215-219; *el-Metâlibü'l-Âliye*, 201-214.

<sup>83</sup> en-Necm, 53/23, 28; el-En'âm, 6/116; Yûnus, 10/36.

<sup>84</sup> el-İsrâ, 17/36.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/109-117; Koçkuzu, *Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 117-122.

<sup>86</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/96-98, 121-122.

<sup>87</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/118.

İbn Hacer, hadisin “muttefekun aleyh” olmasını karîne kabul ederek nazârî ilim ifade ettiğini belirtir. Ayrıca râvi ve tariki çok olanlar ile meşhur muhaddislerin naklettiği âhâd rivayetlerinin nazârî ilim ifade ettiği görüşündedir.<sup>88</sup> Râvi ve senedin fazlalığına dayanan meşhur ve müstefiz haberler de ilgili bölümde açıklandığı üzere nazârî ilim ifade ederler. Nazzâm’a (öl. 231/845) göre âhâd haber karîne ile ilim ifade eder.<sup>89</sup> Yine telakki’l-ümme bi’l-kabûl olarak nitelenen hadislerin bazen doğrudan bazen de tevâtür konumunda değerlendirilerek nazârî ilim ifade ettiği nakledilmiştir. Sonuç bakımından, teoride zan ifade ettiği kabul edilen âhâd haber karîne denilen unsurlarla nazârî ilim ifade eden bir konumda değerlendirilmiştir. Böylece “itikatta delil olmaz” denilen âhâd haberler nazârî/istidlâlî ilim ifade ettiği gerekçesiyle sem’iyyât denilen bazı konularda birçok âlim tarafından delil olarak kullanılmıştır.

## 5. ÂLİMLERİN GÖRÜŞLERİ

Buraya kadar üç haber çeşidi tanım, bilgi ve hüccet değerleri açısından teorik olarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu teorik bilgilerin uygulamaya nasıl yansıdığını görmek konuya açıklık kazandıracaktır. Bunun için farklı anlayış ve ekollerden önde gelen ilim adamlarının âhâd haberlere yaklaşımlarını, görüşlerinin bütünlüğü içinde açıklamak uygun olacaktır.

### 5.1. Muhaddisler ve Ehl-i Hadîs

Ehl-i hadîsin temsilcisi kabul edilen Ahmed b. Hanbel, hadisçilerin usulüne uygun olarak rivayetlerin sıhhati ve buna bağlı olarak delil olup olmayacağı hakkında görüş belirtirken amelî ve itikadî konu ayrımı yapmamıştır. Haber-i vâhidin zan veya ilim gerektirdiği hakkında Ahmed b. Hanbel’in kendisinden gelen açık ifadeler olmadığı için Hanbelî usulcüler, onun bazı ifadelerini yorumlamak durumunda kalmışlardır. Ahmed b. Hanbel’den nakledilen “Hz. Peygamber’den sahih bir isnad ile içerisinde bir hüküm veya farz bulunan bir hadis geldiğinde bu hüküm ve farz ile amel ederim. Bu hadisle Allah’a kulluk ederim. Ancak bu sözü Hz. Peygamber’in söylediğine şahitlik etmem”<sup>90</sup> şeklindeki ifadelerine dayanarak haber-i vâhidin zan ifade ettiği görüşünde olduğu belirtilmiştir. Hanbelî usulcülerin, imamlarının haber-i vâhidin zan ifade ettiği görüşünde olduğuna dair kendisinden naklettikleri başka bir ifade de şudur: “Ehl-i kiblede hiç kimsenin, işlediği bir günah veya bir kebîreden dolayı cehennemlik olacağına şahadet etmeyiz. Ancak bir hadiste geçmesi müstesna... O zaman rivayet edildiği gibi tasdik ederiz ve biliriz ki hadiste geldiği gibidir. Fakat böyle olduğuna şahadet etmeyiz.”<sup>91</sup>

Ahmed b. Hanbel’e nispet edilen diğer görüşe göre haber-i vâhidler ilim ifade eder. Ahmed b. Hanbel “Haber ilim gerektirmeyip amel gerektirir” diyen kimseyi kınamış ve “Bu nedir? Bilmiyorum” demiştir. Yine o, rü’yet hadislerinin doğru olduğunu ve bunlara inanmak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>92</sup> O, “Şefaât, kabir azabı, münker-nekir, sırât, rü’yetullah haktır” şeklinde görüş belirttiği itikadî konuları âhâd hadislerle delillendirmiştir.<sup>93</sup> Bu nakillerden hareketle Ahmed b. Hanbel’in haber-i vâhidin ilim ifade ettiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayış, Ahmed b. Hanbel’in temsilcisi olduğu ehl-i hadîs ekolünün

<sup>88</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 60-61.

<sup>89</sup> Nazzâm’a göre haberlerin ilim ifade etmesinde karînenin önemli bir yeri var. Bazen haberi kalabalık bir cemaat bile nakletse karîne yoksa ilim ifade etmeyebilir. Nazzâm karîneye şöyle bir örnek vermektedir: Şiddetli hasta olan birinin ölümü haber verildiğinde yakınlarının hüznü bir şekilde yasa işaret eden hareketlerde bulunmaları hastanın ölümüne işaret eden karînedir. Ebû’l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl*, thk. Tâhâ Hüseyin (Mısır: Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’n-Neşr, 1965), 15/396.

<sup>90</sup> Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ Ebû Ya’lâ, *el-’Udde fî usûli’l-fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârakî (Riyad: y.y., 1990/1410), 3/898.

<sup>91</sup> Ebû Ya’lâ, *el-’Udde*, 3/898-899.

<sup>92</sup> Ebû Ya’lâ, *el-’Udde*, 3/899.

<sup>93</sup> Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbü’l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1973/1393), 169.

karakteristik özellikleriyle de örtüşmektedir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde Ahmed b. Hanbel'in haber-i vâhidin ilim ifade ettiği düşüncesinde olduğu genel kabul görmüştür.<sup>94</sup>

Buhârî (öl. 256/870), kendi döneminde tartışma konularından olan âhâd haberinin hüccet olması konusunda *Sahîh*'inde müstakil bölüm ayıran tek muhaddistir. Âhâd haber hakkında teorik olarak görüş belirtmeyen Buhârî, haber-i vâhid ve âhâd haber kavramlarının ikisini de kullanmıştır. Aktardığı rivayetlerin çoğunun muhtevası tek kişinin bir konuyu nakletmesi şeklindedir.<sup>95</sup> Ayrıca rivâyetlerin tümü fikhî içeriktedir. Şârihleri Kirmânî (öl. 786/1384) ve Aynî (öl. 855/1451), bu durumu Buhârî'nin âhâd haberinin itikatta değil, amelde delil olduğu görüşünde olduğuna yorumlamışlardır.<sup>96</sup>

Haberleri mütevâtir ve âhâd olarak ayıran ilk hadisçi kabul edilen Hatîb el-Bağdâdî<sup>97</sup> zan ifade ettiğini belirttiği<sup>98</sup> âhâd haberi isnadındaki ittisâl ve inkitâ özelliğine göre müsned ve mürsel kısımlarına ayırmaktadır. Müsned haberleri de ilim gerektirenler ve gerektirmeyenler olarak tasnif etmektedir. Ona göre telakkî'l-ümme bi'l-kabûl olan âhâd haberlerin amel edilip edilmediğine ya da te'vile müsait olup olmadığına bakılmaksızın doğruluğuna hükmedilir ve bunlar istidlâli ilim ifade ederler.<sup>99</sup> Ayrıca o, manevî mütevâtirin haber-i vâhidlerden meydana geldiğine işaret etmekte ve Hz. Peygamber'in bazı mucizelerini örnek vermektedir.<sup>100</sup> İlim gerektirmeyenler ise sünenler ve sahihlerde nakledilen haberlerdir ki bunlar sadece amel gerektirir. Hatîb'in telakkî'l-ümme bi'l-kabûl olarak nitelediği haberler hakkındaki bu görüşleri hadisçilerin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak ona göre haberin akla, Kur'ân'a, mütevâtir sünnete, icmâya aykırı olmaması ve çoğunluğun bilmesi gereken bir haberi bir kişinin nakletmemesi ve mütevâtir olarak rivayet edilmesi gereken bir haberi bir kişinin rivayet etmemesi gerekir.<sup>101</sup>

Mütevâtir hadis bulmanın çok zor olduğunu belirten<sup>102</sup> İbnü's-Salâh Buhârî ve Müslim rivayetlerine büyük önem atfetmektedir. Ona göre muhaddislerin gerek "muttefekun aleyh" olarak nitelediği gerekse Buhârî ve Müslim'in infirâd ettiği hadisleri ümmet kabul etmede (telakkî'l-ümme bi'l-kabûl) ittifak etmiştir. Ümmetin hata üzere birleşmeyeceği konusunda icmâ olduğu için hatadan masum kabul edilirler. Bundan dolayı aslında âhâd olan bu hadislerin sıhhati kesindir ve bunlar "nazarî yakînî ilim" ifade ederler.<sup>103</sup>

İbn Hacer tarafından "mütevâtir şartlarını taşımayan haber" olarak tarif edilen âhâd haber sıhhat açısından "makbûl" ve "merdûd" kısımlarına ayrılır.<sup>104</sup> Makbûl olanlar râvinin sıdkı halinde zann-ı gâlib ifade eder ve amel edilir. Râvinin yalancılığı sabit olursa terk edilir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz karînelerle desteklendiğinde âhâd haber nazarî ilim ifade eder.<sup>105</sup> İbn Hacer, karîneli haberlerin ancak hadis âlimleri tarafından bilineceğini belirtir.<sup>106</sup>

<sup>94</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.) 237-238.

<sup>95</sup> Ramazan Özmen, "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hucciyeti Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 133-154.

<sup>96</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 24/18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1356/1938), 25/14.

<sup>97</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mutefakkîh*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Garâzî (Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996), 1/276.

<sup>98</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1409), 16.

<sup>99</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/278.

<sup>100</sup> Hz. Peygamber'in elindeki taşların tesbih etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, parmakları arasından su fıskırması gibi örnekler vermektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/277.

<sup>101</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/354; *el-Kifâye*, 432.

<sup>102</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 267.

<sup>103</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 28.

<sup>104</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 55.

<sup>105</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 60-61.

<sup>106</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 63.

İbn Teymiyye'ye göre karîneler, râvilerin sıdk durumları, isnadların çokluğu, meşhur oluşları gibi özellikleri haber-i vâhidlerin konumunu belirlemede önemli etkenlerdir. Aklı başında olan hiçbir kimse bütün haber-i vâhidlerin doğru olduğunu veya ilim ifade ettiğini ya da yalan olduğunu söylemez.<sup>107</sup> Delillerin kat'î ve zannî oluşları zatındaki özelliklerine göre değil, kabul edenlerin itikatlarına göre değişir.<sup>108</sup> Sadık râvilerin haberleri bazen sayılarının çokluğu bazen sıfatları bazen de her her ikisiyle birlikte mütevâtir gibi ilim ifade eder.<sup>109</sup> Nice az sayıdaki râvinin haberi doğru olup ilim ifade eder. Buna mukabil binlerce kişinin haberi yalan olabilir. Bu durum râvinin adaleti ve zabtı ile ilgilidir. Uzun bir hadisi aralarında anlaşma imkânı olmayan iki kişi aynı şekilde nakletseler doğru kabul edilir.<sup>110</sup> İbn Teymiyye'ye göre hadiste esas kriter sahih olmaktır. Sahihin lafzî ve manevî mütevâtir gibi çeşitleri vardır.<sup>111</sup> *Sahîhayn* hadislerinin çoğu başkaları bilmesede muhaddisler nezdinde bazen lafzî mütevâtir oldukları için bazen de ümmet kabul ettiği (telakki'l-ümme bi'l-kabûl) için ilim ifade eder.<sup>112</sup> Bazı fikhî muhtevadaki hadisler ile şefaât, rü'yetullah, kevser ve Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından su fıskırma mucizesi ile ilgili rivayetler manen mütevâtirdir. Ümmet bunları kabul etmiştir.<sup>113</sup> Hadis âlimlerinin sıhhatinde icmâ ettikleri ve telakki'l-ümme bi'l-kabûl olarak aldıkları hadisler ilim ifade eder ve itikatta delildir. Çünkü ümmet hata üzere birleşmez.<sup>114</sup>

## 5.2. Kelâmcılar ve Fıkıhçılar

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) âhâd haberi, âdil bir râvinin yine âdil bir râviden Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar muttasıl bir senedle rivayeti olarak tarif etmektedir. Ona göre âhâd haber kat'iyet değil, zan ifade eder ve amel gerektirir.<sup>115</sup> *el-İbâne* isimli eserinde itikadî birçok konuda ayetlerin yanında konuyla ilgili âhâd haberleri zikretmektedir. Şefaât, kabir azabı, rü'yetullah, havz, mîzan gibi konulara iman edilmesini gerektiğini söyleyerek bunlarla ilgili rivayetlerin Resûlullah'a kadar âdil kişiler tarafından rivayet edildiğini, isnad ve râvilerinin çokluğunu gerekçe göstererek reddedilmeyeceğini belirtmektedir.<sup>116</sup> Eş'arî'nin isnad ve râvilerinin çok olmasına dayanarak itikadî konularda delil kabul ettiği bu rivayetlerin meşhur olan ya da karînelerle desteklenen âhâd haberlere hatta manevî mütevâtirlere tekabül ettiğini düşünüyoruz.<sup>117</sup>

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih Mâtürîdî, (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'inin "Bilgi edinme yolları" bölümünde haberleri mütevâtir ve âhâd olarak açık ve net bir şekilde taksim etmeksizin epistemolojik açıdan değerlendirmektedir. Önce kesin bilgi veren haber-i Resûl ve mütevâtir haberi açıklayan Mâtürîdî ikinci derecede âhâd haberleri kastederek bunların ilim gerektirmede mütevâtir haberler gibi olmadığını, râvileri masum olmadıkları için yanılma ihtimalleri sebebiyle durumlarının araştırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu özellikteki haberler sabit naslara aykırı olmamaları şartıyla delil olma niteliğine sahiptir.<sup>118</sup> Mâtürîdî, meşhur tefsiri *Te'vîlât*'ında altı-yedi kişinin haberini âhâd

<sup>107</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b.Hasen (Riyad: Dâru'l-Âsime,1419/1999), 6/481.

<sup>108</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-Müsvedde fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Muhyiddîn (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 221.

<sup>109</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Raşâd (b.y. Câmî'atü'l-imâm Muhammed b. Su'ûdü'l-İslâmiyye, 1991/1411), 29; *Mecmû'u fetâvâ*, 18/50.

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâb*, 6/481; *Mecmû'u fetâvâ*, 18/50.

<sup>111</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/16.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/41.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/16.

<sup>114</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/16-17, 20, 41-50; *el-Müsvedde*, 223.

<sup>115</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005/1425), 23, 201.

<sup>116</sup> Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.) 9,11,16,70.

<sup>117</sup> Kadir Demirci, "Eş'arî'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010), 61-63.

<sup>118</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 70-71.

kabul edip<sup>119</sup> bu haberlerin hatalı olma ihtimali olsa da amelde delil olabileceğini ifade etmektedir.<sup>120</sup> Ancak Mâtürîdî'ye göre rivayet tekniği açısından âhâd olan haberlerin amel ve uygulama yönüyle mütevâtir olarak nitelendirilmesi mümkündür. Ayrıca amelle oluşan mütevâtir en değerli haberdur. Nitekim "Vârise vasiyet yoktur" hadisini kendisiyle amel edilmesinin bilinmesi açısından (fi'lî) mütevâtir olarak nitelemektedir. Gerekçe olarak da kendisiyle amel edildiğini ve âlimler tarafından bilinen bir hadis olduğu için çok rivayet edilmeye ihtiyaç duyulmadığını göstermektedir.<sup>121</sup> Yine eti yenmeyen hayvanlarla ilgili En'âm suresi 145. ayetin tefsirinde yırtıcı hayvanlardan köpek dışı olan ve pençeli kuşların etinin yenmeyeceği konusundaki hadisi herkesin bildiğini ve amel edildiğini söyleyerek mütevâtir sayılması gerektiğini söylemektedir. Bu açıklamayı sünnetin ayeti neshetmesinin gerekçesi olarak yapmaktadır.<sup>122</sup> Ancak mi'rac haberleri hakkında daha ihtiyatlı bir ifade ile âhâd haberlerin kesin bilgi vermediğini belirtmektedir.<sup>123</sup> Mâtürîdî, itikâdî konularda âhâd haberi destekleyici delil olarak kabul etmektedir. Nitekim rü'yetullah konusunu ayetler ve aklî delillerle açıklayıp ardından ilgili hadisi, tarihinin çok olması sebebiyle delil olarak zikretmiştir.<sup>124</sup>

Meşhur Mu'tezilî kelâmcı ve Şâfiî fakihî Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), haberleri bilgi değerine göre; zarurî ilim gerektiren, kapsadığı mananın sahih olduğuna delâlet eden ve ameli gerektiren zannî haberler olmak üzere üçe ayırmaktadır.<sup>125</sup> Beş ve daha fazla râvinin naklettiğinin ancak ilim ifade edebileceğini belirten Kâdî Abdülcebbâr'a göre beşten az râvi ile nakledilenlerin zan ifade âhâd eden haberler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>126</sup> Âhâd haber gerekli şartları taşıyorsa zan ile amel etmenin geçerli olduğu fikhî konularda delil olur. Çünkü şer'î hükümlerin çoğu zann-ı gâlib üzerine bina edilmiştir. Tevhid ve sıfâtullah konularında âhâd haber delil olmaz. Bunların dışındaki itikâdî konularda ise Kur'ân-ı Kerîm ve akla uygunsuz zorlamadan te'vil edilir. Te'vil edilemez ise Hz. Peygamber'in o sözü söylemediğine hükmedilerek reddedilir.<sup>127</sup> Nitekim Kâdî Abdülcebbâr kabir azabı hakkındaki âhâd haberleri reddetmemiş, te'vil yoluna gitmiştir.<sup>128</sup> Ayrıca o, âhâd haber olarak nakledilen bazı hissî mucizeleri çok kişinin nakletmesi sebebiyle tevâtür konumunda değerlendirip bunların ilim ifade ettiklerini belirtmektedir.<sup>129</sup>

Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh usulcüsü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) âhâd haberler hakkında verdiği ayrıntılı bilgiler ile hem farklı görüşleri hem de Mutezile'nin görüşlerini gerekçeleriyle açıklamıştır. Bütün âhâd haberlerin yalan olmasının veya doğru olmasının mümkün olmadığını<sup>130</sup> belirten Basrî, sahih olan âhâd haberleri sistematik bir şekilde konusu amel olanlar ve ilim olanlar şeklinde taksim etmektedir. Konusu amel olanları

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/102.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/511.

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/365-366; Bk. Hüseyin Kahraman, *Maturidilikte Hadis Kültürü* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 101-102; Nuri Tuğlu, *Maturidilik ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 151-154.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/261.

<sup>123</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/251; *Tevhid*, 225.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 141-151.

<sup>125</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 15/331.

<sup>126</sup> Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (b.y. Mektebetü Vehbe, 1996/1416), 768.

<sup>127</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 769.

<sup>128</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 730-734.

<sup>129</sup> Kadî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in hissi mucizelerini üçe ayırmaktadır. a) Sıhhati ve sübûtu zarurî veya nazarî/istidlâlî bir yolla bilinen mucizeler: Bir ağacın Hz. Peygamber'in sözüyle yürümesi, az miktardaki yemek ile çok kişinin doyması, hutbe okuduğu kütüğün inlemesi vb. hissî mucizeleri örnek vermektedir. Bu mucizelerin çok kişi tarafından rivayet edildiğini dolayısıyla tevâtür konumunda olup ilim ifade ettiğini belirtmektedir. b) Meşhur olup bazı yollarla bilinenler: Bunlar kesinlik ifade etmezler. c. Âhâd yolla nakledilen mucizeler: Çok sayıda olan bu mucizeleri kabul etmek ona göre doğru değildir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 16/407-423; Bkz. Abdulvasîf Eraslan, *Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 203-217.

<sup>130</sup> Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransî lî'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1965/1385), 2/550.

da amel edilmesi zorunlu olanlar ve gerekli şartlara sahip olmadığı için zorunlu olmayanlar olarak iki kısımda mütaala etmiştir. Konusu ilim olan haberler ise akla uygun olanlar ve olmayanlar kısımlarına ayrılır. Akla uygun olanları Hz. Peygamber'in söylemiş olması mümkün olabilir. Akla uygun olmayanları ise zorlamadan te'vil edilebilmek şartıyla Hz. Peygamber'in söylemiş olması ihtimali vardır.<sup>131</sup> Âhâd haberlerin itikatta delil olmayacağını söyleyen Basrî, birçok isnadla nakledilip amel edilen haber-i vâhidlerin mütevâtir konumunda olduğunu ifade etmiştir.<sup>132</sup>

Eş'arî kelâmcılardan ve aynı zamanda Şâfiî usulcü Râzî (öl. 606/1210) âhâd haberin zan ifade ettiğini ve “*ameliyyât*” diye isimlendirdiği fikhî konularda delil olarak kullanılacağını belirtmekte ve zan ifade etme gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde şöyle açıklamaktadır: Râvilerin en üstün mertebesinde olan sahâbîler masum değildirlere. Bazen yanıldıkları gibi birbirlerini tenkit ve tashih etmişlerdir.<sup>133</sup> Her zaman uygulanan meşhur konularda farklı rivayetlerde bulunabilmişlerdir.<sup>134</sup> Hz. Peygamber zamanında her gün duyulan ve görülen ezan ve ikâmet sözlerinin kaç kere söylendiği, rûkûya eğilirken ve rûkûdan kalkarken ellerin kaldırılması hakkındaki rivayetlerde bile farklılıklar var. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber'den bir kere dinlediklerini yazmadan ve tekrar etmeden kırk elli yıl sonra manen rivayet etmişlerdir. Muhaddisler, râvilerin Şia, Mu'tezile ve Kaderiyye mensubu olmalarını cerh sebebi olarak görmüşler fakat teşbih, teccîm ifade eden rivayetleri nakleden râviler hakkında bir tenkitten bulunmamışlardır. Hadisçiler uydurma rivayetlere engel olmak için hüsn-i niyetle ellerinden gelen gayreti göstermişlerse de hata etmeleri mümkündür.<sup>135</sup> Râzî, Kur'ân-ı Kerîm'de zanna uymanın tasvip edilmediğine dikkat çekerek “*ilmîyyât*” diye adlandırdığı yakînî ve kesin bilgi gerektiren Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda âhâd haberin delil olamayacağını ifade etmektedir.<sup>136</sup> Ancak sem'îyyât denilen diğer konularda Kur'ân-ı Kerîm'e, akla aykırı olmamak ve te'vil edilebilir olması kaydıyla delil olabilir. Nitekim rü'yetullah ve mi'rac gibi itikâdî konuları ayetler ve akli delillerle savunduktan sonra âhâd kabul edilen ilgili hadisleri de delil olarak zikretmiştir.<sup>137</sup>

Görüşlerini açıkladığımız bu âlimler, uzmanı oldukları ilimlerde ve mensubu buldukları mezheplerde öncü kabul edilen ve düşüncelerine itibar edilen kişilerdir. Bu âlimlerin görüşlerinin, genelde İslâm haber teorisinin, özelde âhâd haberin hüccet olma durumunun genel çerçevesini yansıttığı düşünülebilir. Haber teorisinin temel amacı, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini ve bu aidiyetin kesinlik derecesini tespit etmektir. Bu durumu belirlemede herkes mensup olduğu anlayışın özelliklerine ve hedeflerine göre farklı yaklaşımlar göstermiş fakat sonuç bakımından birbirlerine çok yakın görüşler ortaya koymuşlardır.

## SONUÇ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra dinî bilgiyi sahih ve güvenilir şekilde elde etme ihtiyacı Müslümanlara münhasır bir haber anlayışının ortaya çıkmasının tetikleyici amili olmuştur. Özellikle hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri sistemleşme süreçlerinde kendi yapısal özellikleri ve amaçlarına göre farklı yaklaşımlarıyla bu haber anlayışına katkı sağlamışlar ve neticede bu ilimler arasında karşılıklı görüş alışverişi ve etkileşim meydana gelmiştir. Muhaddisler isnad merkezli olarak geliştirdikleri “hadis usulü” ile rivayetlerin Hz.

<sup>131</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2/549-550; 641-642.

<sup>132</sup> Basrî, *el-Mu'temed*, 2/592-593.

<sup>133</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/204-207; *Esâsü't-takdîs*, 216.

<sup>134</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 9/203-213.

<sup>135</sup> Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 218.

<sup>136</sup> Râzî'ye göre, “...onlar sadece zanna uyuyorlar, şüphesiz zan ise hakdan bir şey ifade etmez.” en-Necm, 53/28 ve “Böyledir. Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir...” el-Hac, 22/62 ayetlerindeki “hak” kavramının Allah olması muhtemeldir. Bundan dolayı Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda âhâd haber delil olamaz. Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401), 29/311.

<sup>137</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-din*. çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 135, 200.



Peygamber'e aidiyetlerini ve sıhhat derecelerini tespit etmişlerdir. Fıkıhçılar ve kelâmcılar ise haberlerin epistemolojik yönünü ve hüccet değerini esas almışlardır. Çünkü onlara göre haber, hüccet olması bakımından bir değer kazanır.

Çalışmada ulaşılan sonuçlara göre; âhâd haberinin mütevâtire bağlı olarak yapılan ve kendi aslı unsurlarını içermeyen “mütevâtir şartlarını taşımayan haber” şeklindeki genel ve muğlak tanımı, nisbîlik olarak değerlendirilebilecek çok farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mütevâtir için sayı belirlemeye itibar edilmese de asgari olarak beş kişinin nakletmesi genel kabul görmüştür. Fakat âhad haberinin râvi sayısı için zikredilen rakamlardan bazılarının beşin üzerinde olması bu nisbîlik özelliği ile ilişkilidir. Haber taksimleri içinde yer alan bazı haber çeşitleri birbirlerine yakın anlamlar içermektedir. Lafzî mütevâtir ile mutlak anlamda âhâd arasındaki fark açık ve net olmakla beraber karîneli âhâd, manevî mütevâtir, müstefiz ve meşhur haber tarifleri mahiyetleri itibarıyla birbirine çok yakındır. Çünkü hepsi, aslında âhâd olan haberlerin isnadlarının çoğalması ile oluşmaktadır. Bunların ifade ettikleri bilgi değerleri için de aynı durum söz konusudur. Farklı terimlerle isimlendirilse de birbirlerinden tamamen ayrıştırılabilecek özelliklerde değildir. Karîneli âhâdın ifade ettiği “gâlib zan”, manevî mütevâtir, meşhur ve müstefiz haberden hâsil olan “nazarî ilim” ve Hanefîlerin terminolojisindeki meşhur haber kavramının ifade ettiği “ilm-i tuma'nîne” mahiyet olarak eş değer anlamları ifade eden terimlerdir. Bu haber çeşitlerini inkâr edenlerin tekfir edilmeyip dalâlet ile nitelendirilmesi bir başka ortak özellikleridir.

Âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen âhâd haberlerinin zan ifade ettiği gerekçesiyle itikatta hüccet olarak kullanılamayacağı şeklindeki genel ilkeye uyulmadığı görülmektedir. Muhaddisler ve ehl-i hadîs, âhâd haberlerden “muttefekun aleyh” ve “telakkî'l-ümme bi'l-kabûl” gibi karîneli olanların nazarî ilim ifade ettiğini belirtmişler ve hüccet olması açısından genellikle amel ve itikat ayrımı gözetmemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm ise âhâd haberlerinin mutlak şekilde ilim ifade ettiğini belirtmişlerdir. İlâhiyyât gibi temel esaslarda âhâd haberinin hüccet olamayacağı görüşünde olan kelâmcılar, karîne ile nazarî ilim ifade eden haberlerin bazı sem'iyât konularında kullanılabileceğini benimsemişlerdir. Hatta âlimlerden bazıları isnadı çok olan âhâd haberleri tevâtür konumunda değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımların nedenlerinden birinin, haberlerin âhâd ya da mütevâtir olmasının nisbîlik ile olan ilişkisinden kaynaklandığı söylenebilir. Buna bağlı diğer bir neden ise birçok isnad ile nakledilen âhâd haberlerinin, bilgi değeri bakımından mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi değerlerinden biri olan nazarî ilim ifade etmeleridir.

Hadislerin büyük çoğunluğunu teşkil eden âhâd haberlerinin hepsinin yalan olması veya doğru olması mümkün değildir. O halde yanlışlık ihtimali dikkate alınmak şartıyla, birden çok isnadla nakledilen sahih âhâd haberleri Hz. Peygamber'in söylemiş olma ihtimali yüksek görünmektedir. Pratikte âhâd haber hakkında cumhur ulemanın yaklaşımlarının da bu çerçevede olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle haber çeşitlerinin tanım ve bilgi değerlerinin bir arada mukayeseli şekilde incelenmesinin; özelde âhâd haberinin hüccet değeri, genelde hadis ve sünnet hakkında yeni açılımlar sağlayacağı söylenebilir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

---

**KAYNAKÇA**

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 3. Basım, 1424/2004.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. İbrâhîm el-Acûz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Apaydın, Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Hişt. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. nşr. Richard Yusûf Mekârisî Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1385/1965.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih el-. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdüfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. es-Seyyid eş-Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle. ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed el-. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/2001.
- Demirci, Kadir. "Eş'ari'de Hadis ve Sünnet -el-İbâne Örneği-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010), 45-86.
- Dumlu, Emrullah. *Haber-i Vâhid Özelinde İslâm Hukukçularının Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârakî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 2. Basım, 1410/1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Eraslan, Abdulvasıf. *Kâdî Abülcebbâr'da Haber Nazariyesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ertürk, Mustafa. "Âhâd Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdurrahmân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1432/2011.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Güler, Zekeriya. "Müstefiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Aralık 2012), 5-28.
- Hâkim en-Nisâbûrî Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-. *Kitâbü'l-Fakîh ve'l-mutefakkîh*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Garâzî. 2 Cilt. Suûd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.
- Hin, Muhammed Muaz el-. *el-Kat'î ve'z-zannî fî's-sübûti ve'd-delâleti 'inde'l-usûliyyîn*. Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1428/2007.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Medine: y.y., 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1407/1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu ihtisârî 'ulûmi'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs. 3. Basım, 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b.Hasen. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Raşâd. 2 Cilt. b.y. Câmî'atü'l-imâm Muhammed b. Su'ûdü'l-İslamiyye, 2.Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Vezâratü's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Müsvedde fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Muhyiddîn. Mısır: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Menâkıbü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1393/1973.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1413/1993.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn 'İtr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Kahraman, Hüseyin. *Maturidilikte Hadis Kültürü*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tâhâ Hüseyin. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve'n-Neşr, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. b.y. Mektebetü Vehbe, 3.Basım, 1416/1996.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1356/1938.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: STS Yayınları, 2015.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-. *Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtasarı es-seyyid eş-şerîf el-Cürçânî fî mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 3.Basım, 1416.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3.Basım, 1426/2005.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alî b. Süleymân el-. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Molla el-Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Füsûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2006.
- Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haberi'l-Vâhid Savunusunda Kullandığı Hadislerin Hucciyeti Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 13/39 (2009), 133-154.
- Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî er-. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebâtü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-. *Me'âlimü usûli'd-din*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-. *Mefâthu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987/1407.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2. Basım. 1392/1982.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Said. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 6. Basım, 1415/1995.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî et-. *Keşşâfü istalâhâti'l-'ulûm ve'l-fünûn*. thk. Refik el-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tuğlu, Nuri. *Mâtürîdîlik ve Hadîs*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî et-. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Türcan, Zîşan. *Hadis İlminin Oluşumunda Kelâmî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Türkmânî, Abdülmeccid et-. *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mektebetü's-Seâde. 1430/2009.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yargı, Mehmet Ali. *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid(Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Ömer Süleyman. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Safve, 1431/2010.

**Kocatepe İslami İlimler Dergisi**  
*Journal of Kocatepe Islamic Sciences*

e-ISSN: 2757-8399



cilt / volume: 5 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2022): 204-230

**Arap Dilinde Fâili “Şahıs Olmayan” Fiiller -Kur’ân-ı  
Kerîm Örneği-**

*Impersonal Verbs in Arabic Language -The Quranic  
Examples-*

**Fadime KAVAK**

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Assoc.Prof., Bursa Uludag University Faculty of Theology, Department of Arabic Language  
and Rhetoric  
Bursa, Türkiye

fkavak@uludag.edu.tr  orcid.org/0000-0002-8817-4771

**Makale Bilgisi / Article Information**

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 06.04.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**Atf/Cite as:** Kavak, Fadime. “Arap Dilinde Fâili “Şahıs Olmayan” Fiiller -Kur’ân-ı Kerîm Örneği-”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (Haziran 2022): 204-230. <https://doi.org/10.52637/kiid.1060170>

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

**Published by:** Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>• [kiid@aku.edu.tr](mailto:kiid@aku.edu.tr)



© Fadime KAVAK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0  
(CC BY-NC) International License

### Arap Dilinde Fâili “Şahıs Olmayan” Fiiller -Kur’ân-ı Kerîm Örneği-

#### Öz

Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de cümlenin temel yapı taşlarından biri olan fiiller, şahıs ve zamanla birlikte iş, oluş bildiren kelimelerdir. Arapçada fiillerin fâilleri fiilin içinde müstetir olabileceği gibi fiile bitişen bir zamir de olabilir. Ya da fiilden sonra gelen zahir bir isim veya masdar-ı müevvel olarak cümlede yer alabilir. Arapça sözdiziminde önemli bir yeri olan fâillere delalet ettikleri anlam açısından bakıldığında ise bu sözcükler; büyük oranda şahıslar ya da şahıs yerine kullanılan zamirlerdir. Bazen de mana ismi, cansız varlık, bitki ve hayvan ismi ya da doğa olayları ve meteorolojik durumlar olarak karşımıza çıkar. Ancak birtakım fiiller de vardır ki fâilleri hiçbir zaman şahıs (kişi) olamaz, şahıs zamiri olarak da sadece gâib müzekker ve gâibe müennes üçüncü şahıs zamiri olan “o” kullanılır. Bu zamir de “kişi” olan şahıs ifade etmez. Çünkü bu fiillerde fâil; mana ismi, mastar-ı müevvel ya da bitki, hayvan ve cansız varlıkları tanımlayan kavramlar olur. Gerek klasik gerekse modern dilbilimcilerin eserlerine bakıldığında, fâil konusunda bu tür bir tasnife gidilmediği dikkati çekmektedir. Günümüzde ise dilbilim sahasında çalışan ‘Alâ İsmâ’îl el-Hamzâvî bu konuda bir inceleme yapmış ve Arap dilindeki fâili şahıs olmayan fiilleri “ef’âl lâ şahsiyye” (أَفْعَالٌ لَّا شَخْصِيَّةٌ) adıyla terimleştirmiştir. Bu fiillerin bazılarının fâilleri asla şahıs olamazken, bazıları da ancak mecâzî anlamda kullanıldıklarında fâilleri şahıs olabilir. Mesela “gerekmek” (أَتَبَعَى - ) ve (تَبَعَى) ve (وَجَبَ - يَجِبُ), “uygun olmak” (جَدَرَ - يَجْدُرُ), “mümkün olmak” (أَمَكَنَ - يُمَكِّنُ), “meydana gelmek” (أَخْرَجَ - يَخْرُجُ), “ortaya çıkmak” (أَخْرَجَ - يَخْرُجُ), “kolay olmak” (سَهَّلَ - يَسْهَلُ), “zor olmak” (صَعَّبَ - يَصْعُبُ), “içermek, kapsamak” (شَمَلَ - يَشْمَلُ), “geniş olmak” (وَسَّعَ - يَوْسِعُ), “vakti gelmek” (أَضْمَحَلَّ - ) (أَسْتَحَالَ - يَسْتَحِيلُ), “tamam olmak” (تَمَّ - يَتِمُّ), “imkânsız olmak” (حَبَّطَ - يَحْبِطُ) gibi ya da güneşin doğmasını (شَرَقَ - يَشْرُقُ), batmasını (كَسَفَ - يَكْسِفُ), gecenin kararmasını (عَسَقَ - يَعْسُقُ), güneşin ve ayın tutulmasını (كَسَفَ - يَكْسِفُ), rüzgârın şiddetli esmesini (عَصَفَ - يَعِصِفُ) veya “havlamak” (نَبَحَ - يَنْبَحُ), “miyavlamak” (مَاءَ - يَمُوءُ) gibi hayvanlara özgü sesleri ifade etmede kullanılan fiillerin fâilleri şahıs olamaz. Bu yüzden bu tür fiiller, gâib ve gâibe zamiri olan (هُوَ) ve (هِيَ) dışındaki zamirlere göre çekimlenemezler. Ayrıca medih ifade eden (حَبَّطَ) ve zem için kullanılan (لَا حَبَّطًا) gibi fiillerin fâilleri de hiçbir zaman şahıs olamaz. Çünkü bu fiiller (حَبَّ) mazi fiiliyle (دَا) ism-i işaretinden oluşur. Fâilleri de daima kendisine bitişik haldeki (دَا) ism-i işaretidir. Bunların dışında sonuna (مَا) kâffe birleşen (كَثُرَ مَا - كَثُرَ مَا - شَدَّ مَا - قَلَّ مَا - عَزَّ مَا) gibi fiillerin fâilleri de kişi olamaz. İşte bu makalede öncelikle fiil ve fâilden kısaca bahsedilecek; sonrasında fiiller, fâili şahıs olup olmamasına ya da hem şahıs hem mana ve varlık ismi olmasına göre kategorize edilecek, ayrıca cümle içindeki kullanım biçimleri bakımından da ele alınıp incelenecektir. Son tahlilde ise Müslümanların kutsal kitabı ve Arap filolojisinin birincil referansı olan Kur’ân-ı Kerîm’de fâili kesinlikle şahıs olmayan fiiller tek tek ele alınacak, fiillerin fâillik durumlarına ilişkin açıklamalar yapılacak, konuyu örnekleyen ayetlerden mümkün mertebe bolca aktarımlarda bulunulacaktır. Aynı şekilde Kur’ân’da fâili şahıs olmadığı halde Kur’ân metni dışındaki bazı kullanımlarda fâilinin şahıs olması muhtemel fiillere de ilgili ayetlere referansla işaret edilecek ve bu fiillerin fâillerinin neler olduğu izah edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Kur’ân, Fiil, Fâil, Şahıs.

## Impersonal Verbs in Arabic Language -The Quranic Examples-

### Abstract

Verbs, which are one of the cornerstones of the Arabic sentences, usually signify a certain time and are used together with their subjects. The subject can be hidden in the verb, or it can be as a pronoun adjacent to the verb. It can be also included in the sentence as an apparent noun or “masdar muawwal” after the verb. When we look at the subjects, which also have an important place in Arabic syntax in terms of meaning, they are persons’ names or the pronouns used mostly instead of persons. Sometimes it appears as an abstract noun, inanimate object, plant and animal name, and natural events and meteorological situations. However, there are some verbs whose agents can never be a person, and only the third person pronoun “هو - هي” is used as a personal pronoun with such verbs. This pronoun also does not refer to the person. Because in these verbs, the subject becomes an abstract noun, an infinitive form of a verb or a concept that describes plants, animals and inanimate beings. When we look at the works of both previous and modern linguists, no such classification has been made about the perpetrator. Today, 'Alâ Ismâ'îl al-Hamzâvî, who works in the field of linguistics, made a study on this subject and termed the impersonal verbs in the Arabic language with the name (أَفْعَالٌ لِأَشْخَاصِيَّةٍ). While the subjects of some of these verbs can never be persons, some of them can only be persons when they are used in a figurative sense. For example, the subjects of the following verbs cannot be persons: “to be necessary” (إِنْبَغَى - ) , “to be worth” (جَدَرَ - يَجْدُرُ), “to be possible” (أَمْكَنَ - يُمَكِّنُ), “to occur, happen” (تَبَعَّى - يَتَبَعَّى), “to become clear” (أَضْحَى - يَضْحَى), “to be easy” (سَهَّلَ - يَسْهَلُ), “to be difficult” (صَعَّبَ - يَصْعَبُ), “to contain” (شَمِلَ - يَشْمَلُ), “to be broad” (وَسَّعَ - يُوَسِّعُ), “to be completed” (تَمَّ - يَتِمُّ), “to be impossible” (اِسْتَحَالَ - يَسْتَحِيلُ), “to disappear” (اِضْمَحَلَّ - يَضْمَحِلُّ) and “to be wasted” (خَبَطَ - يَخْبِطُ), or sunrise (شَرَقَ - يَشْرُقُ), sunset (غَرَبَ - يَغْرُبُ), the darkening of the night (غَسَقَ - يَغْسِقُ), to eclipse of the sun and moon (كَسَفَ - يَكْسِفُ), blowing of the wind (عَصَفَ - يَعْصِفُ) or “to bark” (نَبَحَ - يَنْبَحُ), “to meow” (مَاءَ - يَمُوءُ). Therefore, they cannot be inflected with pronouns other than (هو) and (هي), which are third-person pronouns. In addition, the subjects of the verbs that express praising (حَمِدًا) and dispraising (لَا حَمْدًا) can never be individuals. Because these verbs consist of the past verb (حَبَّ) and the ism-i işâra “demonstrative pronoun” (ذَا). Its subjects are always the ism-i işâra (ذَا) adjacent to it. Apart from all these, the subjects of verbs such as (طَالَمَا - كَثُرَمَا - فَضِرَمَا - شَدَّ مَا - قَلَّمَا - عَزَّمَا) that combine with (مَا) kâffe at the end, cannot be individuals either. In this article, first of all, the verb and the subject in Arabic will be briefly mentioned; Afterwards, noun or entity name will be noted and will also be examined in terms of their usage in sentences. Later, in the Qur'an, which is the holy book of Muslims and the primary reference of Arabic philology, the verbs whose subject can not be a person will be discussed one by one. The explanations will be made about the subjects of the verbs, and eventually, plenty of quotations will be made from the verses exemplifying the subject. In the same way, the verbs whose subject is not a person in the Qur'an and whose subject is likely to be a person in some uses other than the Qur'an will be pointed out concerning to the relevant verses and finally it will be explained what the subjects of these verbs are.

**Keywords:** Arabic language, Qur'an, Verb, Subject, Person.

## GİRİŞ

Arapçada fiiller zaman bakımından mazi, muzari ve emir olmak üzere üç şekilde gelebilir. Bu fiiller hem belirli bir zamana delalet eder hem de fâilleriyle birlikte kullanılırlar. Gramatikal olarak fiillerin fâilleri büyük oranda şahıslar ya da şahıs yerine kullanılan zamirlerdir. Bazı fiillerin fâilleri ise duruma göre şahıs, hayvan, bitki, cansız varlıklar, mana ismi (soyut) veya masdar-ı müevvel olabilir. Ancak birtakım fiiller de vardır ki fâilleri hiçbir zaman şahıs (kişi) olamaz, şahıs zamiri olarak da sadece müzekker ve müennes üçüncü şahıs zamiri olan “o” kullanılır. Bu zamir de “kişi” olan şahıs ifade etmez. Çünkü bu fiillerde fâil; mana ismi, mastar-ı müevvel ya da bitki, hayvan ve cansız varlıkları tanımlayan kavramlar olur. Günümüzde fiil-fâil ilişkisini ilk defa bu açıdan ele alan ‘*Alâ İsmâ’îl el-Hamzâvî*,<sup>1</sup> bu tür fiillere (أَفْعَالٌ لَا شَخْصِيَّةَ) “fâili şahıs olmayan fiiller” ismini vermiştir. Bu ismi verirken de Fransız yazar Henri Fleisch’in<sup>2</sup> “*Traité de Philologie Arabe*” isimli eserindeki Fransızca terim “verbes impersonnels” ifadesinden esinlenmiştir. Gerek klasik âlimler gerekse günümüz dilbilimcilerinin eserlerine bakıldığında bu tür bir tasnife gidilmediği, keza böyle bir tabirin de kullanılmadığı görülmektedir.<sup>3</sup>

Klasik nahiv kitaplarına bakıldığında fâil, “fiil veya şibih fiilin kendisine isnad edildiği isim, yani el-müsnedü ileyhtir”<sup>4</sup> şeklinde tarif edilir. Genellikle fiilden hemen sonra gelen ve merfû olan fâil, hiçbir durumda fiilin önüne geçemez; ama bazen fiille fâilin arasına başka öğeler girebilir. Fâil cümlede işi yapan veya işten etkileneni gösterir.

Örneğin; (جَاءَ مُحَمَّدٌ) “*Muhammed geldi*” cümlesinde fâil (مُحَمَّدٌ) kelimesidir ve gelme eylemini yapan kişidir. (مَرَضَ خَالِدٌ) “*Halid hastalandı*” cümlesinde ise fâil (خَالِدٌ) dir. Fâil burada işi yapan değil, işten etkilenendir. (تَمَزَّقَتِ الْوَرَقَةُ) “*Kâğıt yırtıldı*” cümlesinde de fâil olan “kâğıt” (الْوَرَقَةُ), yırtma eylemini gerçekleştiren değil, bundan etkilenendir.<sup>5</sup>

Arap dilinde isim veya isim soylu kelimelerden ya da kelime gruplarından oluşan fâil, üç farklı şekilde karşımıza çıkabilir:

### a. Sarih İsim

Fâil, fiilden sonra gelen sarih (açık) bir isim olabilir. Örneğin; (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ) “*Şüphesiz Allah size yardım etti*” anlamına gelen bu cümlede fâil (اللَّهُ) kelimesidir ve zahiren görünmektedir.

### b. Müstetir (Gizli) veya Fiile Bitişen Zamir

Fâil bazen müstetir veya fiile bitişen zamir olabilir. Mesela; (إِبْرَاهِيمَ نَجَّحَ) “*İbrahim başarılı oldu*” cümlesinde fâil, müstetir zamir (هُوَ) dir. (أَعْبُدُوا اللَّهَ) “*Allah’a ibadet edin*” cümlesinde de fâil, fiile bitişen vâvü’l-cemâ’a’dır.

### c. Masdar-ı Müevvel veya Sarih Masdar

Fâil (أَنْ ، أُنَّ ، أُنَّ ، مَا) gibi masdariye harflerinden oluşan masdar-ı müevvel veya sarih masdar olabilir. Örneğin [يُسْعِدُكَ أَنْ تَعْمَلَ الْحَيْرَ] “*Hayır yapman seni mutlu eder*” cümlesinde (أَنْ

<sup>1</sup> Minya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü Dilbilim Araştırmacısı.

<sup>2</sup> Henri Fleisch: (1904-1985): Sami dilleri ve özellikle Arap dili üzerinde yaptığı çalışmalarla tanınmış oryantalist. (Daha fazla bilgi için bkz. Henri Fleisch, *el-Arabiyyetü’l-fushâ nahve binâ lugavî cedîd*, ta’rîb ve thk. ‘Abdüssabûr Şâhîn (Beyrût: Dâru’l-meşrik, 1983).

<sup>3</sup> ‘Ala İsmâ’îl el-Hamzâvî, “el-Ef ‘âlü’l-lâ şahsiyye fi’l-‘arabiyye”, 1 (<http://islamport.com>).

<sup>4</sup> Ebu’l-Bekâ Muhibbuddîn ‘Abdullah b. el-Huseyn el-‘Ukberî, *el-Lübâb fi ‘ileli’l-binâ ve’l-i’râb*, thk. Gâzî Muhtâr Tulaymât (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1995), 1/148; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi’u’d-dürûsi’l-‘arabiyye* (Beyrût: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 2009), 2/334; Mehmed Zihni, *el-Muktedab* (y.y., Dâru’l-ma’rife, ts.), 60.

<sup>5</sup> ‘Abbâs Hasen, *en-Nahvü’l-vâfî* (Mısır: Dâru’l-me’ârif, ts.), 2/61-62; Muhammed ‘Ali Ebu’l-‘Abbâs, *el-l-râbü’l-müeyesser* (Kâhire: Dâru’t-talâi, ts.), 63-64.



أَنَّكَ حَرِيصٌ ) [يُسَعِدُنِي أَنَّكَ حَرِيصٌ عَلَيْهِ]; (تَعْمَلُ الْخَيْرَ مَا ) [يَنْتَفِعُكَ مَا أَخْلَصْتَ فِي عَمَلِكَ]; (عَلَيْهِ ) [يَنْتَفِعُكَ إِخْلَاصُكَ فِي عَمَلِكَ] (أَخْلَصْتَ فِي عَمَلِكَ ) “İşinde samimi olman için faydalıdır” cümlesinde de (مَا ) [يُسَعِدُنِي أَنَّكَ حَرِيصٌ عَلَيْهِ]; (تَعْمَلُ الْخَيْرَ ) “Senin onu istemen beni mutlu eder” cümlesinde (أَنَّكَ حَرِيصٌ ) [يُسَعِدُنِي أَنَّكَ حَرِيصٌ عَلَيْهِ]; (تَعْمَلُ الْخَيْرَ ) “İşinde samimi olman için yararlıdır” cümlesinde ise fâil sarîh masdar olan (إِخْلَاصٌ) sözcüğüdür.<sup>6</sup>

Farklı şekillerde karşımıza çıkan fâil ögesinin fiille olan ilişkisine mana açısından bakıldığında, bunun, çoğu zaman şahıslardan; bazen de hayvan, bitki, cansız varlık veya eylemlerden oluştuğu görülür. Arap dilindeki fiilleri bu açıdan ele aldığımızda üçlü bir tasniften söz edilebilir:

**Birinci Grup:** Fâili şahıs olan fiiller. Arap dilinde ve Kur’ân-ı Kerîm metninde bu türden çok sayıda fiil yer almaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

كَتَبَ ، فَهَمَّ ، دَرَسَ ، سَجَدَ ، أَضْعَى ، تَكَلَّمَ ، اسْتَعْفَرَ ، تَقَاتَلَ ، عَلَّمَ ، أَكْرَمَ ، اسْتَقْبَلَ

**İkinci Grup:** Fâili hem şahıs hem mana ismi veya canlı-cansız varlık olanlar. Kur’ân’da da yer alan bu tür bazı fiiller ve kullanılış biçimleri şöyledir: Örneğin (أَذْبَرَ – يَذْبِرُ) fiili hem “zamanın geçip gitmesi” hem de “kaçmak, gitmek, geride bırakmak, arkasını dönmek” anlamlarına gelir.<sup>7</sup> Kur’ân’da Müddessir sûresi 23. ayette وَاسْتَكْبَرَ “Arkasını döndü”, 33. ayetinde de وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ “gecenin dönüp gitmesi” anlamında kullanılmıştır.

“Geçti, gitti” anlamlarına gelen (مَضَى – يَمْضِي) fiilinin<sup>8</sup> fâili Hicr 15/65. ayette (وَافْضُوا حَيْثُ ) (مَثَلٌ) kelimesidir. (وَمَضَى مَثَلُ الْأُولَيْنِ) fâil şahıs değil, (مَثَلٌ) şahıskan, Zuhur 43/8. ayette (تَوَمَّرُونَ)

“Uzak oldu, uzaklaştı” anlamına gelen (بَعُدَ – يَبْعُدُ / يَبْعُدُ – يَبْعُدُ) fiili<sup>9</sup> Tevbe 9/42. ayette (وَلَكِنْ ) (أَلَا بُعْدًا لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ) Semud kavminin uzaklaşması için kullanılmıştır.

“Araya girmek” anlamına gelen (حَالَ – يَحُولُ) fiilinin<sup>10</sup> fâili Enfâl 8/24. ayette (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ ) (وَحَالَ ) (يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) Allah Teâlâ için kullanılan müstetir zamir (هُوَ), Hûd 11/43. ayette de (وَحَالَ ) (الْمَوْجُ) dalga anlamına gelen (الْمَوْجُ) kelimesidir.

**Üçüncü Grup:** Fâili kesinlikle şahıs değil de mana ismi veya hayvan, bitki, cansız varlık ismi olanlar. Bunların bir kısmı da bazı doğa olaylarını ve meteorolojik durumları ifade eder. Makalenin asıl konusunu oluşturan ve (أَفْعَالٌ لِأَشْخَاصٍ) adı verilen bu fiillerin de kimilerininin fâilleri asla şahıs olamazken kimisi de ancak mecâzî anlamda kullanıldıklarında fâilleri şahıs olabilir. İşte bu türden fiilleri fâillerine göre şu şekilde sınıflandırmak mümkündür.

### 1. Fâili Mana (Soyut) İsmi Olanlar

Bu başlık altında zikredilen ve anlamına göre kategorize edilen fiillerin fâilleri genelde ya masdar-ı müevvel ya sarîh mastar ya da soyut bir isimdir.

<sup>6</sup> Hasen, *en-Nahvü'l-vâfi*, 2/61-63; el-Galâyîni, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'arabiyye*, 2/342-343; Zihni, *el-Muktedab*, 60-61; 'Abdülganî ed-Dekar, *Mu'cemü'n-nahv* (İstanbul: Dâru kahrâman, ts.), 259-265.

<sup>7</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/277.

<sup>8</sup> Ahmed b. Muhammed b. 'Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-şerhî'l-kebîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/575.

<sup>9</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/53.

<sup>10</sup> Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâ-cü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (y.y.; Dâru'l-Hidâye, ts.), 28/372.



### 1.9. “Vakti Gelmek, Yaklaşmak” Anlamındaki Fiiller

(أنى - يأتي), (آن - يئير), (حان - يحين)

(أَنْ تَفْعَلَ) “Yapma vaktin geldi”<sup>20</sup> örneğinde fâil, masdar-ı müevvel (أَنْ تَفْعَلَ)’dir.

### 1.10. “Tamam Olmak, Son Bulmak, Bitmek” Anlamına Gelen Fiiller

(انتهى - ينتهي), (انقضى - ينقضي), (كمل - يكمل), (تم - يتم)

Örneğin: (الْقَمَرُ) fâildir. “Ay dolunay şeklini aldı”<sup>21</sup> cümlesinde (تَمَّ الْقَمَرُ) fâildir.

### 1.11. “Yok Olmak, Dağılmak” Anlamına Gelen Fiiller

(اضمحل - يضمحل), (انحسر - ينحسر), (انقشع - ينقشع)

(الْسَّحَابُ) kelimesi fâildir. “Bulut dağıldı”<sup>22</sup> cümlesinde (انقشع السحاب) fâildir.

### 1.12. “Boşa Gitmek” Anlamına Gelen Fiiller

(بطل - يبطل), (حبط - يحبط)

Örneğin (عمل) “Sevabı gitti”<sup>23</sup> (بطل ثوابه) “Ameli boşa gitti” (حبط عمله) cümlelerinde fâiller ve (ثواب) kelimeleridir.

### 1.13. “İmkânsız Olmak” Anlamındaki Fiil

“İmkânsız olmak veya dönüşmek” anlamlarına gelen (استحال - يستحيل) fiilinin fâili ya mastar ya da cansız varlıktır, kişi olamaz. Örneğin; “Onların yalanda ittifak etmesi mümkün değil” (الْإِتِّفَاقُ) kelimesidir. (يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِمُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى الْكُذِّبِ) cümlesinde<sup>24</sup> fâil (الْإِتِّفَاقُ) kelimesidir.

## 2. Fâili Cansız Varlık Olanlar

Güneşin doğması (بُرُغٌ - يَبْرُغُ), (شَرَقَ - يَشْرُقُ), (بَطَلَ - يَبْطُلُ), batması (عَرَبَ - يَعْرَبُ); gecenin kararması (كَسَفَ - يَكْسِفُ), ayın hilal şekline dönüşmesi (سَهَّلَ - يَسْهَلُ), güneşin tutulması (عَصَفَ - يَعْصِفُ), rüzgârın şiddetli esmesi (عَصَفَ - يَعْصِفُ), ayın tutulması (كَسَفَ - يَكْسِفُ), (يَكْسِفُ), günün, gecenin ve ömrün yarılması (انْتَصَفَ - يَنْتَصِفُ) gibi fiillerin fâilleri de hiçbir zaman kişi olamaz.

Örneğin; (عَصَفَتِ الرِّيحُ) “Rüzgâr şiddetli bir şekilde esti”<sup>27</sup> cümlelerinde fâiller (الرِّيحُ), (اللَّيْلُ) ve (الشَّمْسُ) kelimeleridir. (عَصَفَتِ الرِّيحُ) “Gece karardı”<sup>26</sup> (عَصَفَتِ الرِّيحُ) “Güneş doğdu”<sup>25</sup> (عَصَفَتِ الرِّيحُ) cümlesinde fâil (عَصَفَتِ الرِّيحُ) kelimesidir.

“Sökülmek, yarılmak” manasına gelen (انفتق - يفتق), (انصدع - يصدع), (انشق - ينشق) fiilleri de fâilini şahıs olarak almaz. Örneğin; (انشق القمر) “Ay yarıldı”<sup>28</sup> cümlesinde fâil (القمر) kelimesidir.

<sup>19</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/659.

<sup>20</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/42.

<sup>21</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/77.

<sup>22</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/358.

<sup>23</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1118.

<sup>24</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/89.

<sup>25</sup> Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vesit*, thk. Mecme'u'l-lugati'l-'arabiyye (y.y.; Dâru'd-da'Ve, ts.), 1/480.

<sup>26</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/702.

<sup>27</sup> Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâîf (y.y.; Müessesetü'r-risâle, ts.), 434.

<sup>28</sup> el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 3/125.

### 3. Fâili Hayvan Olanlar

Havladı (يَنْبَحُ - نَبَحَ), miyavladı (يَمُوءُ - مَاءَ), kükrededi (يَزَأُرُ - زَأَرَ), kişnedi (يَضْهَلُ - ضَهَلَ), vızıldadı (يَطْرُنُ - طَرَنَ) gibi hayvan seslerini ifade eden fiillerin fâilleri de şahıs olmaz. Bunlar ancak mecaz anlam ifade ettiklerinde insanlar için kullanılabilir. Mesela (يَزَأُرُ الْأَسَدُ) “Aslan kükrededi”<sup>29</sup> ve (يَضْهَلُ الْفَرَسُ) “At kişnedi”<sup>30</sup> cümlelerinde fâil (الْأَسَدُ) ve (الْفَرَسُ) kelimeleridir.

### 4. Fâili (ذ) Olanlar

Medih ifade eden (يَحِيدُ) ve zem için kullanılan (لَا يَحِيدُ) fiillerinin fâilleri hiçbir zaman şahıs olamaz. Çünkü bu fiiller (حَبَّ) mazi fiiliyle (ذ) ism-i işaretinden oluşur. Fâilleri de daima kendisine bitişik haldeki (ذ) ism-i işaretidir.<sup>31</sup>

### 5. Fâile İhtiyaç Duymayan Fiiller

Bunlar sonuna mâ-i kâffe birleşen (يَطَالِمَا - كَثُرَمَا - فَضَرَمَا - شُدُّمَا - قَلَّمَا - عَزَّمَا) gibi fiillerdir. Bu tür fiillerin ne müstetir ne de zahir bir fâili yoktur. Bunlar mazi fiil olup sonlarındaki (مَا) da “mâ-i kâffe”dir.<sup>32</sup> Şayet bu (مَا) fiile bitişmeyip (طَالَ مَا) şeklinde ayrı yazılırsa, masdariyye mâ’si kabul edilir ve takip eden cümleyle birlikte baştaki fiilin fâili olur.<sup>33</sup>

Arap dilindeki fiilleri, fâilin şahıs olup olmamasına göre kategorize ettikten ve cümledeki kullanımlarına özetle değindikten sonra; Arap filolojisinin birincil referansı olan Müslümanların kutsal kitabı Kur’ân-ı Kerîm’de, fâili kişi olmayan fiillerin ve bunların fâillerinin durumunu inceleyip değerlendirmek de faydalı olacaktır.

Bu maksatla makalenin bundan sonraki kısmında, belirtilen bu özel fiil grubuna ait sözcük kadrosu tek tek ele alınacak, fiillerin fâillik durumlarına ilişkin açıklamalar yapılacak, konuyu örnekleyen ayetlerden çokça aktarımlarda bulunulacaktır.

#### 1. KUR’ÂN-I KERÎM’DE FÂİLİ ŞAHİS OLMAYAN FİİL KADROSU

Kur’ân’da fâili şahıs olmayan fiiller incelendiğinde bunları fâili kesinlikle şahıs olmayan ve fâili kişi olmayıp da farklı manaya geldiklerinde şahıs olması mümkün olan fiiller olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür. Bu bölümde öncelikle fâili hiçbir zaman kişi olmayan daha sonra da Kur’ân’daki anlamı haricinde fâili şahıs olması muhtemel fiillere yer verilecek, hangi sure ve ayetlerde geçtiği belirtilerek, fâiller tek tek izah edilmeye çalışılacaktır.

#### 1. Fâili Kesinlikle Şahıs Olmayan Fiiller

##### 1.1. (يَنْبَغِي)

“Gerekmek, güzel olmak, uygun olmak” gibi manalara gelen, çekimi yapılamayan, mazisi kullanılmamakla birlikte daha ziyade muzarisi kullanılan bu fiile mazi manası verilerek istenildiğinde (كَانَ يَنْبَغِي) denilir.<sup>34</sup> Bu fiilin fâili ya masdar-ı müevvel veya sarîh masdar şeklinde gelir, hiçbir zaman şahıs olmaz. Kur’ân’da altı ayette geçen (يَنْبَغِي) fiilinin fâilleri ya masdar-ı müevvel ya da müstetir zamir (هُوَ)’dir. Bu zamir de şahsa delalet etmemektedir.

<sup>29</sup> ez-Zebîdî, *Tâcûl-‘Arûs*, 1/81.

<sup>30</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1747.

<sup>31</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/106.

<sup>32</sup> Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî, *Kitâbü’l-külliyât*, thk. ‘Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1998), 926; Komisyon, *el-Mu’cemü’l-vesît*, 2/851.

<sup>33</sup> Muhammed Muhammed Hasen Şurrâb, *eş-Şevâridü’n-nahviyye* (Beyrût: Dâru’l-Me’ûn li’t-türâs, 1990), 357-358.

<sup>34</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâr-u sâdır, ts.), 14/75; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/57; ez-Zebîdî, *Tâcûl-‘arûs*, 37/181-182; Komisyon, *el-Mu’cemü’l-vesît*, 1/65.

{ وَمَا يَتَّبِعِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا }

*Allah’a çocuk edinmek yakışmaz.*<sup>35</sup>

Ayetteki (يَتَّبِعِي) fiilinin fâili, masdar-ı müevvel olan (أَنْ يَتَّخِذَ) ifadesidir.<sup>36</sup>

{ قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَتَّبِعِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ }

*Onlar dediler ki: “Haşa; Seni bırakıp başka dostlar edinmek bize yakışmaz.”*<sup>37</sup>

Ayette geçen (يَتَّبِعِي) fiilinin fâili (أَنْ يَتَّخِذَ) şeklindeki masdar-ı müevveldir.<sup>38</sup>

{ لَا الشَّمْسُ يَتَّبِعِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ }

*Güneşin aya erişmesi gerekmez.*<sup>39</sup>

Bu ayette de fâil, masdar-ı müevvel (أَنْ تُدْرِكَ)’dir.<sup>40</sup>

{ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ }

*Biz ona şiir öğretmedik, ona yakışmaz da.*<sup>41</sup>

Ayetteki (يَتَّبِعِي) fiilinin fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir. Onunla da şiir kastedilmektedir.<sup>42</sup>

{ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَبْتَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي }

*(Hz. Süleyman) Rabbim, beni başıyla ve benden sonra kimseye nasip olmayacak bir hükümranlık ver bana.*<sup>43</sup>

Ayetteki (لَا يَبْتَغِي) ifadesi kendisinden önceki (مُلْكًا) kelimesinin sıfatıdır<sup>44</sup> ve fiilin fâili olan gizli zamir (هُوَ), mülk kelimesine dönmektedir. Dolayısıyla bu zamir şahıs ifade etmez.

{ وَمَا يَتَّبِعِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ }

*Bu (Kur’ân’ı indirmek) onlara düşmez, zaten güçleri de yetmez.*<sup>45</sup>

(وَمَا يَتَّبِعِي) cümlesi bir önceki cümlenin üzerine atfedilmiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla fiilin fâili gizli zamir (هُوَ)’dir. Onunla da Kur’ân kastedilmektedir.

## 1.2. (حَقٌّ - يَحِقُّ)

“Gerçek, doğru olmak” manasına gelen bu fiil, (على) harf-i ceriyle “gerekli, zorunlu olmak, bir şeyi hak etmek, müstehak olmak”, (لِ) harf-i ceriyle ise “birisinin hakkı olmak, uygun olmak” anlamlarını içerir.<sup>47</sup> Kur’ân’da 18 ayette yer alan bu fiil genelde mazi, sadece bir yerde muzari olarak geçmekte, çoğunluğu da (على) harf-i ceri ile kullanılmaktadır. Fâilleri de

<sup>35</sup> Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Me’âli, Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: Huzur yay., ts.), Meryem 19/92.

<sup>36</sup> Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 311. (<http://www.qurancomplex.com>).

<sup>37</sup> el-Furkân 25/18.

<sup>38</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 361.

<sup>39</sup> Yâsîn 36/40.

<sup>40</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1405), 2/604; el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 442.

<sup>41</sup> Yâsîn 36/69.

<sup>42</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 444.

<sup>43</sup> Sâd 38/35.

<sup>44</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 361.

<sup>45</sup> eş-Şu’arâ 26/211.

<sup>46</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 376.

<sup>47</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/665.

iki kere (الضَّلَاةُ), üç defa (كَلِمَتُ رَبِّكَ), sekiz ayette (الْقَوْلُ), bir kere (الْعَذَابُ), iki kez (كَلِمَةُ الْعَذَابِ), birer defa da (عِقَابٍ) ve (وَعِيدٍ) şeklinde gelmiştir. Bu fiilin geçtiği ayetler ve fâilleri şöyledir:

﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَاةُ ﴾

*Allah, bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık lâıyk oldu.*<sup>48</sup>

﴿ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَىٰ اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَاةُ ﴾

*Allah onlardan kimine hidayet verdi, kimi de sapıklığı hak etti.*<sup>49</sup>

﴿ كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

*İşte böylece Rabbinin yoldan çıkanlar hakkındaki ‘Onlar inanmazlar’ sözü gerçekleşmiş oldu.*<sup>50</sup>

﴿ إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

*Doğrusu, aleyhlerinde Rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar imana gelmezler.*<sup>51</sup>

﴿ وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾

*Böylece Rabbinin, inkâr edenler hakkındaki, ‘Onlar cehennemliklerdir’ sözü gerçekleşmiş oldu.*<sup>52</sup>

﴿ فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾

*Böylece (o şehir hakkındaki) hükmümüz gerçekleşir ve orayı yerle bir ederiz.*<sup>53</sup>

﴿ قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا ﴾

*Haklarında azap sözü gerçekleşenler dediler ki: Rabbimiz, Şunlar azdırdığımız kimselerdir.*<sup>54</sup>

﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾

*Fakat ‘Cehennem hem cinlerle hem de insanlarla dolduracağım’ diye benden kesin söz çıkmıştır.*<sup>55</sup>

﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

*Andolsun ki, hüküm çoğunun aleyhine gerçekleşmiştir. Artık onlar iman etmezler.*<sup>56</sup>

﴿ لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾

*(Kur’ân) diri olanları uyarsın, inkâr edenlere de (azap) sözümüz hak olsun.*<sup>57</sup>

﴿ فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ ﴾

*Artık Rabbimizin hakkımızdaki (azap) sözü gerçekleşti. Şüphesiz azabı tadacağız.*<sup>58</sup>

<sup>48</sup> el-A’râf 7/30.

<sup>49</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>50</sup> Yûnus 10/33.

<sup>51</sup> Yûnus 10/96.

<sup>52</sup> el-Mü’min 40/6.

<sup>53</sup> el-İsrâ 17/16.

<sup>54</sup> el-Kasas 28/63.

<sup>55</sup> es-Secde 32/13.

<sup>56</sup> Yâsîn 36/7.

<sup>57</sup> Yâsîn 36/70.

﴿ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾

*Böylece kendilerinden önce gelip geçmiş olan cin ve insan toplulukları ile ilgili o söz (azap), onlar için de gerçekleşti.<sup>59</sup>*

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ﴾

*İşte onlar, kendilerinden önce cinlerden ve insanlardan gelip geçmiş topluluklar içinde, haklarında o sözün (azabın) gerçekleştiği kimselerdir.<sup>60</sup>*

﴿ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾

*İnsanların birçoğu azabı hak etmiştir.<sup>61</sup>*

﴿ أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ ﴾

*Hakkında azap sözü gerçekleşeni ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?<sup>62</sup>*

﴿ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾

*Ancak azap kelimesi kâfirlerin üzerine hak oldu.<sup>63</sup>*

﴿ إِنْ كُنَّ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ ﴾

*Tümü peygamberleri yalanladı da onları cezalandırmam hak oldu.<sup>64</sup>*

﴿ وَأَصْحَابِ الْأَيْكَةِ وَقَوْمِ تُبَّعٍ كُلِّ كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ ﴾

*Eyke halkı ve Tübbâ kavmi, bunların hepsi peygamberleri yalanladılar da (onlara) azabım hak oldu (gerçekleşti).<sup>65</sup>*

### 1.3. (حَلَّ - يَحِلُّ)

*حَلَّ - يَحِلُّ fiili (عَلَى) harf-i ceri ile “gerekli ve lazım olmak, başına gelmek” manalarına gelir<sup>66</sup> ve bu durumda fâili asla şahıs olmaz. Kur’ân’da dört ayette geçen bu fiilin fâilleri iki kere (عَذَاب), iki kez de (غَضَب) şeklinde gelmiştir. Bu ayetler ve fâilleri şöyledir:*

﴿ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴾

*Kendisini rezil edecek azabın kime geleceğini ve sürekli bir azabın kimin başına ineceğini yakında bileceksiniz.<sup>67</sup>*

﴿ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴾

*Kişiyi rezil edici azabın kime geleceğini ve sürekli azabın kimin başına ineceğini (yakında bileceksiniz!).<sup>68</sup>*

﴿ فَيَحِلُّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلُّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى ﴾

<sup>58</sup> es-Saffât 37/31.

<sup>59</sup> el-Fussilet 41/25.

<sup>60</sup> el-Ahkâf 46/18.

<sup>61</sup> el-Hacc 22/18.

<sup>62</sup> ez-Zümer 39/19.

<sup>63</sup> ez-Zümer 39/71.

<sup>64</sup> Sâd 38/14.

<sup>65</sup> Kâf 50/14.

<sup>66</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1674. (Bu fiil (حَلَّ) harf-i ceri ile kullanıldığında ise “helal olmak” manasına gelir. Bu durumda fâili şahıs da eylem de olabileceği için hem şahıs bildiren hem de bildirmeyen fiillerden kabul edilir. Kur’ân’da beş ayette (el-Ahzâb 33/52; el-Mümtehine 60/10; el-Bakara 2/228, 229; en-Nisâ 4/19) bu manada kullanılan fiilin fâili iki ayette şahıs, diğer üç ayette ise masdar-ı müevveldir.

<sup>67</sup> Hûd 11/39.

<sup>68</sup> ez-Zümer 39/40.

*Yoksa üzerinize gazabım iner. Gazabım da kimin üzerine inerse, o muhakkak helâk olmuş demektir*<sup>69</sup>

{ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَجْلَ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ }

*Yoksa üzerinize Rabbinizden bir gazap inmesini mi istediniz?*<sup>70</sup>

#### 1.4. (تَمَّ - يَتَمُّ)

“Tamam olmak, gerçekleşmek” manasına gelen bu fiil<sup>71</sup> Kur’ân’da dört ayette geçmekte ve mâzî şekliyle yer almaktadır. Üç ayette (تَمَّ) fiilinin fâili (كَلِمَتٌ) iken, sadece bir ayette (مِيقَاتٌ) kelimesi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla hiç birisi şahsı ifade etmemektedir. Bu fiilin geçtiği ayetler şunlardır:

{ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا }

*Rabbi’nin sözü doğruluk ve adalet bakımından tamdır.*<sup>72</sup>

{ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ }

*Rabbinin İsrailoğulları’na verdiği o güzel söz gerçekleşti.*<sup>73</sup>

{ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَفْئَانٍ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ }

*Rabbinin ‘Andolsun ki cehennem hem insanlar hem cinlerle dolduracağım’ sözü kesinleşti.*<sup>74</sup>

{ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً }

*Rabbinin belirlediği süre kırk geceye tamamlandı.*<sup>75</sup>

#### 1.5. (حَبِطَ - يَحْبُطُ)

“Boşa gitmek, heder olmak” manasına gelen bu fiil<sup>76</sup> Kur’ân’da on iki ayette “amellerin ve yaptıkları işlerin boşa gitmesi” anlamında kullanılmıştır. Ayetlerde on tanesi mâzî iki tanesi de muzari sigasında yer alan bu fiillerin fâillerinin (عَمَلٌ) veya (أَعْمَالٌ) kelimeleri olduğu görülmektedir. Sadece En’âm 6/88. ve Hûd 11/16. ayetlerde (مَا) ism-i mevsulü fâildir. Bununla da “yapılan işler, ameller” kastedilmektedir. Dolayısıyla hiçbir fâil şahıs değildir. Bu fiilin geçtiği ayetler ve fâilleri şöyledir:

{ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ }

*İşte onların dünya ve ahirette yapıp ettikleri boşa gitmiştir.*<sup>77</sup>

{ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ }

*İşte bunlar, amelleri dünya ve ahirette boşa gitmiş kimselerdir.*<sup>78</sup>

{ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ }

*Kim iman etmeyi reddederse şüphesiz ameli boşa gitmiştir.*<sup>79</sup>

<sup>69</sup> Tâhâ 20/81.

<sup>70</sup> Tâhâ 20/86.

<sup>71</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/77; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs*, 31/331.

<sup>72</sup> el-En’âm 6/115.

<sup>73</sup> el-A’râf 7/137.

<sup>74</sup> Hûd 11/119.

<sup>75</sup> el-A’râf 7/142.

<sup>76</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 1/165.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/217; et-Tevbe 9/69.

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/22.

<sup>79</sup> el-Mâide 5/5.



﴿ حِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ ﴾

*Amelleri boşa gitmiştir ve kaybedenlerden olmuşlardır.*<sup>80</sup>

﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ﴾

*Ayetlerimizi ve ahirete kavuşmayı yalanlayanların amelleri boşa çıkmıştır.*<sup>81</sup>

﴿ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴾

*Onların bütün amelleri boşa gitmiştir ve onlar cehennemde ebedi kalacaklar.*<sup>82</sup>

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ﴾

*İşte onlar, Rablerinin ayetlerini ve O’na kavuşacaklarını inkâr edenlerdir. Bu yüzden amelleri boşa gitmiştir.*<sup>83</sup>

﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾

*Eğer şirk koşacak olursan, şüphesiz amelin boşa çıkar.*<sup>84</sup>

﴿ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ ﴾

*Birbirinize bağırıp çağırdınız gibi (Peygamber)’e yüksek sesle bağırmayın. Yoksa amelleriniz boşa çıkar.*<sup>85</sup>

﴿ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

*Onlar da şirk koşsalardı yaptıkları boşa giderdi.*<sup>86</sup>

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا ﴾

*İşte onlar, kendileri için ahirette ateşten başka bir şeyin olmadığı kimselerdir. Yaptıkları şeyler de boşa gitmiştir.*<sup>87</sup>

#### 1.6. (بَطَلَ - يَبْطُلُ)

Birinci baptan olup mastarı (بَطُلَ، يُبْطَلُ) şeklinde gelen fiil “yok olmak, hükmü kalmamak, geçerliliğini yitirmek, boşa gitmek” gibi manalara gelir.<sup>88</sup> Kur’ân’da (حَبِطَ) fiilinde olduğu gibi, yapılan amellerin boşa gitmesi anlamında kullanılmıştır. Sadece bir ayette geçen fiilin fâili (مَا) ism-i mevsulüdüdür.<sup>89</sup> Onunla da yapılan ameller, işler kastedilir.

﴿ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

*Onların yaptıkları boşa gitti.*<sup>90</sup>

#### 1.7. (خَاقَ - يَخِيقُ)

(ب) harf-i ceri ile “ihata etmek, kuşatmak” manasına gelen bu fiil,<sup>91</sup> Kur’ân’da on ayette geçmektedir. Sekiz ayette mazi biçiminde gelen fiillerin fâili (مَا) ism-i mevsulüdüdür ve “alay ettikleri şey” anlamında kullanılmıştır. Fiil Hûd 11/8, Nahl 16/34, Zümer 39/48, Ğâfir 40/83,

<sup>80</sup> el-Mâide 5/53.

<sup>81</sup> el-A’râf 7/147.

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/17.

<sup>83</sup> el-Kehf 18/105.

<sup>84</sup> ez-Zümer 39/65.

<sup>85</sup> el-Hucurât 49/2.

<sup>86</sup> el-En’âm 6/88.

<sup>87</sup> Hûd 11/16.

<sup>88</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1635; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/51.

<sup>89</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 361.

<sup>90</sup> el-A’râf 7/118.

<sup>91</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1466; ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 1/226.

Câsiye 45/33 ve Ahkâf 46/26. ayetlerde (وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) şeklinde geçmektedir. Ayet “*Alay ettikleri şey kendilerini çepeçevre kuşatmış olur*” manasına gelir. En’âm 6/10. ve Enbiyâ 21/41. ayetlerde de şu şekilde geçmektedir:

{ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ }

*Onları alaya alanları, alay ettikleri şey kuşatıverdi.*

Fâtır 35/43 ve Ğâfir 40/45. ayetlerde ise fâil (المَكْرُ) ve (سوء) kelimeleridir.

{ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ }

*Oysa kötü tuzak, ancak sahibini kuşatır.*<sup>92</sup>

{ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ }

*Firavunun ailesini (kavmini) ise kötü azap kuşatıverdi.*<sup>93</sup>

### 1.8. (ضَاقَ - يَضِيقُ)

“*Dar olmak, dar gelmek*” manalarına gelen fiil Tevbe 9/25. ve 118. ayetlerde şu şekilde geçmiş olup, fâil (الأَرْضُ) kelimesidir:

{ وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ }

*Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti.*

Fiil (ب) harf-i ceri ile kullanıldığında ise “-den sıkılmak, daralmak, endişelenmek” manalarına gelir. “*Çok sıkıldı (göğsü daraldı)*” anlamına gelen Hûd 11/77. ve Ankebût 29/ 33. (وَضَاقَ بِهِمْ دَرْعًا) ayetlerde bu manada kullanılan fiilin fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir. Onunla da kastedilen (صَدْرُ) “göğüs” veya (دَرْعٌ) “güç” kelimesidir. Ayetteki (دَرْعًا) kelimesi temyizdir ve ayetin manası (وَضَاقَ دَرْعُهُ بِهِمْ) şeklinde de anlaşılabilir.<sup>94</sup>

Hicr 15/97 (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرَكَ بِمَا يَقُولُونَ) “*Andolsun, onların söyledikleri şeylerden dolayı göğsünün daraldığını biliyoruz*” ve Şu’arâ 26/13. (وَيَضِيقُ صَدْرِي) “*göğsüm daralır*” ayetlerde de bu anlama gelen fiilin fâilleri (صَدْرُ) kelimesidir.

### 1.9. (رَحِبٌ - يَرْحُبُ)

(ضَاقَ) fiilinin zıddı olan bu fiil “*geniş olmak*” manasına gelir.<sup>95</sup> Kur’ân’da Tevbe 9/25. ve 118. ayetlerde aynı biçimde geçen fiilin, fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir. Onunla da (الأَرْضُ) kelimesi kastedilmektedir:

{ وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ }

*Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti.*

### 1.10. (تَيْسَّرٌ = إِسْتَيْسَّرَ)

“*Kolay olmak*” manalarına gelen bu iki fiilden (تَيْسَّرَ) fiili sadece Müzzemmil 73/20. ayette geçmektedir, fâili de müstetir zamir (هُوَ)’dir. Onunla da şahıs kastedilmemiştir.

{ فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ }

*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun.*<sup>96</sup>

<sup>92</sup> el-Fâtır 35/43.

<sup>93</sup> el-Mü’min 40/45.

<sup>94</sup> ez-Zebidî *Tâcü'l-arûs*, 26/48; Komisyon, *el-Mu’cemü'l-vesîf*, 1/548.

<sup>95</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/413; ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 2/489.

Bakara 2/196. ayette iki kere geçen (اسْتَيْسَرَ) fiilinin de fâili, müstetir zamir (هو)’dir. Bu zamirle de şahıs değil, “kolayınıza gelen kurban” kastedilmiştir.<sup>97</sup>

﴿ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾

*Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin.*

﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾

*Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser.*<sup>98</sup>

### 1.11. (أَشْرَقَ - يَشْرُقُ)

“Parlamak, ışıldamak, güneşin doğması” manalarına gelen ve sadece Zümer 39/69. ayette geçen fiilin fâili (الأَرْضُ) kelimesidir.<sup>99</sup>

﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾

*Yeryüzü, Rabbinin nuruyla aydınlanır.*

### 1.12. (طَلَعَ - يَطْلُعُ)

“Aydın, güneşin doğması, bitkinin bitmesi, dışın çıkması” manalarına gelen fiil;<sup>100</sup> Kehf 18/17. ve 90. ayetlerde güneşin doğması, ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır. İki ayette geçen bu fiilin fâilleri müstetir zamir (هي)’dir, onunla da güneş kastedilir.

﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْنِهِمْ دَاتَ الْيَمِينِ ﴾

*Güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını görürdün.*<sup>101</sup>

﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ ﴾

*Güneşin doğduğu yere ulaşıncaya, onu bir halk üzerine doğarken buldu.*<sup>102</sup>

### 1.13. (نَضَجَ - يَنْضَجُ)

“Meyvenin olgunlaşması, yemeğin iyice pişmesi” anlamına gelen fiil<sup>103</sup> sadece Nisâ 4/56. ayette geçmekte olup, fâili (جُلُودٌ) kelimesidir.

﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴾

*Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz.*

### 1.14. (زَهَقَ - يَزْهَقُ)

“Canın bedenden çıkması” ve “yok olmak” manalarına gelen fiil<sup>104</sup>, Tevbe 9/55. ve 85. ayetlerde şu şekilde geçmekte olup, fâil de (أَنْفُسُهُمْ) kelimesidir.

﴿ وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾

<sup>96</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>97</sup> Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâ'il b. Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/575.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>99</sup> İbn Sîde, *el-Muhkem*, 6/163; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vesît*, 1/548.

<sup>100</sup> Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'İvad Mur'ib (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 2001), 8/251.

<sup>101</sup> el-Kehf 18/17.

<sup>102</sup> el-Kehf 18/90.

<sup>103</sup> ez-Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, 6/241; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vesît*, 2/928, 966.

<sup>104</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/147.

*Allah, canlarının kâfir olarak çıkmasını (istiyor).*

İsrâ, 17/81. ayette ise “yok olmak” manasında kullanılmıştır.

{ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ }

*Hak geldi, batıl yok oldu.*

### 1.15. (جَزَى - يَجْرِي)

“Koşmak, akmak, (geminin) yüzmesi, cereyan etmek” manalarına gelen fiil,<sup>105</sup> Kur’ân’da çoğunlukla “nehirlerin akması” anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayetlerde fâil (الْأَنْهَارُ) kelimesi veya fiildeki gizli zamir (هي)’dir. Bu zamir de “nehirlere” döner.

{ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ }

*Altlarından ırmaklar akan cennetler...<sup>106</sup>*

{ تَجْرِي مِنَ الْأَنْهَارِ }

*Altlarından ırmaklar akar.<sup>107</sup>*

{ وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ }

*Altlarından nehirler akıttık.<sup>108</sup>*

{ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي }

*Şu nehirler de benim altımdan akıyor.<sup>109</sup>*

Bazı ayetlerde “geminin yüzmesi, gitmesi” anlamına gelen fiilin fâili (الْفُلُّك) kelimesi veya fiilden kendisine dönen müstetir zamir (هي)’dir.

{ وَالْفُلُّكُ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ }

*Denizde yüzen gemiler...<sup>110</sup>*

{ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُّكُ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ }

*İzniyle denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize verdi.<sup>111</sup>*

{ اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُّكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ }

*Allah, içinde gemilerin, emriyle akıp gitmesi için denizi sizin hizmetinize verendir.<sup>112</sup>*

{ وَالْفُلُّكُ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ }

*O’nun emriyle denizde akıp giden gemileri...<sup>113</sup>*

{ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُّكُ بِأَمْرِهِ }

*O’nun emriyle gemiler yüzün.<sup>114</sup>*

<sup>105</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 1/135; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs*, 37/344.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/25, 266; Âl-i İmrân 3/15, 136, 195, 198; en-Nisâ 4/13, 57, 122; el-Mâide 5/12, 85, 119; et-Tevbe 9/72, 89, 100; er-Ra’d 13/35; İbrâhim 14/23; en-Nahl 16/31; Tâhâ 20/76; el-Hacc 22/14, 23; el-Furkân 25/10; el-Ankebût 29/58; ez-Zümer 39/20; Muhammed 47/12; el-Fetih 48/5, 17; el-Hadîd 57/12; el-Mücâdele 58/22; es-Saff 61/12; et-Teğâbün 64/9; et-Talâk 65/11; et-Tahrîm 66/8; el-Bürûc 85/11; el-Beyyine 98/8.

<sup>107</sup> el-A’râf 7/43; Yûnus 10/9; el-Kehf 18/31.

<sup>108</sup> el-En’âm 6/6.

<sup>109</sup> ez-Zuhruf 43/51.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>111</sup> İbrâhim 14/32.

<sup>112</sup> el-Câsiye 45/12.

<sup>113</sup> el-Hacc 22/65.

<sup>114</sup> er-Rûm 30/46.

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ ﴾

Görmez misin, gemiler denizde Allah’ın lütfuyla nasıl yüzüyor.<sup>115</sup>

﴿ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ ﴾

Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu.<sup>116</sup>

﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا ﴾

Gemi, inkâr edilen kimseye (Nuh’a) bir mükâfat olarak gözetimimiz altında yüzüyordu.<sup>117</sup>

Aşağıdaki iki ayette ise fâil, (تَجْرِي) fiilindeki gizli zamir (هي)’dir. Onunla da rüzgâr kastedilmiştir.

﴿ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ ﴾

Süleyman’ın hizmetine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız topraklara eser giderdi.<sup>118</sup>

﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ ﴾

Biz de rüzgârı onun buyruğuna verdik. Rüzgâr, onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi.<sup>119</sup>

(يَجْرِي) fiili, Lokmân 31/29 (وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى), Fâtır 35/13 (وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى), Zümer 39/5 (وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى), Râ’d 13/2 (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا), Yâsin 36/38 (وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى) ayetlerde de “ayın ve güneşin yörüngesinde belli bir zamana kadar akıp gittiğini” ifade eder. Rahmân 55/ 50.ayette (فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ) de “iki pınarın akması” anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur’ân’da geçen bu fiilin fâilleri cansız varlıklardır.

### 1.16. (فَاتَ - يَفُوتُ)

“Elden kaçmak, elden gitmek, kaçmak, vakti geçmek” anlamına gelen<sup>120</sup> ve fâili şahıs olmayan bu fiil, Kur’ân’da şu şekilde geçmektedir:

﴿ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ ﴾

Kaçırdığınız ve başınıza gelen şeylere üzülmemeniz için.<sup>121</sup>

﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾

Kaybettiklerinize üzülmemeniz için.<sup>122</sup>

﴿ وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾

Eğer hanımlarınızdan birşey kafirlere geçerse..<sup>123</sup>

İlk iki ayette fâil gizli zamir (هو), üçüncüsünde de (شَيْءٌ) kelimesidir. Gizli zamirle kastedilen de kişi değil, kaybedilen ve elden kaçırılan şeylerdir.

<sup>115</sup> Lokmân 31/31.

<sup>116</sup> Hûd 11/42.

<sup>117</sup> el-Kamer 54/14.

<sup>118</sup> el-Enbiyâ 21/81.

<sup>119</sup> Sâd 38/36.

<sup>120</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/482.

<sup>121</sup> Âl-i ‘İmrân 3/153.

<sup>122</sup> el-Hadîd 57/23.

<sup>123</sup> el-Mümtehe 60/11.

**1.17. (أَثْمَرٌ - يَأْتِمُرُ)**

“Meyve, ürün vermek, fayda ve sonuç vermek” gibi manalara gelen<sup>124</sup> bu fiilin fâili de hiçbir zaman kişi olamaz. Kur’ân’da meyve vermek anlamında kullanılan fiilin fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir.

{ أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ }

Bunların meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman  
bakın.<sup>125</sup>

{ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ }

Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin.<sup>126</sup>

**1.18. (أَنْبَجَسَتْ - أَنْفَجَرَتْ)**

Kur’ân’da A’râf 7/160. ayette (أَنْبَجَسَتْ), Bakara 2/60. ayette de (أَنْفَجَرَتْ) şeklinde geçen ve “yerden suyun fışkırması” manasına gelen<sup>127</sup> bu fiillerin fâili (أَنْبَجَسَتْ) sayısındır. Onunla da on iki pınar kastedilmektedir.

{ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا }

(Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı.

**1.19. (أَبْيَضَ)**

“Beyazlaşmak, beyaz olmak, ağarmak” manasına gelen<sup>128</sup> ve fâili şahıs olmayan bu fiilin fâili Âl-i İmrân 107. ayette (وَجُوهَ), Yûsuf 84. ayette de (عَيْنًا) kelimesidir.

{ وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فَبِئْسَ رَحْمَةً اللَّهُ }

Yüzleri ağaranlarsa, onlar Allah’ın rahmeti içindedirler.<sup>129</sup>

{ وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ }

Sonra üzüntüden gözlerine ak düştü.<sup>130</sup>

**1.20. (أَشْتَدَّ)**

“Şiddetlenmek, şiddetli olmak, artmak” manasına gelen ve Kur’ân’da sadece bir ayette geçen fiilin fâili (الرَّيْحِ) kelimesidir.<sup>131</sup>

{ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ }

Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer.<sup>132</sup>

**1.21. (أَفَلَّ - يَأْفَلُ)**

“Yok olmak, gizlenmek” anlamına gelen bu fiil,<sup>133</sup> Kur’ân’da En’âm 6/76. ayette ( فَلَمَّا أَفَلَ ) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَارِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْآفِلِينَ ( قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ

<sup>124</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/606; Komisyon, *el-Mu’cemü’l-vesît*, 1/100.

<sup>125</sup> el-En’âm 6/99.

<sup>126</sup> el-En’âm 6/141.

<sup>127</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, 1/46; Komisyon, *el-Mu’cemü’l-vesît*, 1/39.

<sup>128</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/111.

<sup>129</sup> Âl-i İmrân 3/107.

<sup>130</sup> Yûsuf 12/84.

<sup>131</sup> ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, 24/163.

<sup>132</sup> İbrâhîm 14/18.

<sup>133</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1623; Ebu’l-Hasen ‘Ali b. İsmâ’îl İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl b. İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâ’i’t-türâsî’l-arabî, 1996), 2/377.

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا (الْقَوْمِ الضَّالِّينَ) ayın, 78. ayette de (هُوَ) güneşin kaybolması anlamında kullanılmıştır. İlk iki ayette fâil, gizli zamir (هُوَ), üçüncü ayette de (هِيَ)’dir. Dolayısıyla bu zamirlerle şahıs değil cansız varlıklar kastedilmiştir.

### 1.22. (أَزَفَ - يَأْزِفُ)

“Yaklaşmak ve vaktin yaklaşması” anlamına<sup>134</sup> gelen fiil, Kur’ân’da Necm 53/57. ayette (أَزَفَتِ الْأَرْفَةُ) kıyamet vaktinin yaklaşması anlamında kullanılmıştır<sup>135</sup> ve fâil (الْأَرْفَةُ) kelimesidir.

### 1.23. (أَنَى - يَأْنِي)

“Vakti yaklaşmak, zamanı gelmek” manasındaki<sup>136</sup> bu fiil<sup>137</sup> Hadîd 57/16. ayette “zamanı gelmek” anlamında kullanılmıştır. Fâili de masdar-ı müevvel (أَنْ تَحْشَعُ) dir.<sup>138</sup>

﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعُوا قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ ﴾

*İman edenlerin Allah’ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi?*

### 1.24. (أَظْلَمَ)

Hem “kararmak” hem de “karartmak” anlamına gelen fiil, “kararmak” manasında kullanıldığında fâili şahıs olmaz.<sup>139</sup> Kur’ân’da sadece Bakara 2/20. ayette geçen bu fiil, “havanın kararması, karanlığın çökmesi” anlamında kullanılmıştır ve fâili şahıs değildir.

﴿ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾

*Karanlık çökünce dikilip kalırlar.*

### 1.25. (شَجَرَ - يَشْجُرُ)

(شَجَرَ - يَشْجُرُ) fiili, “aralarında anlaşmazlık çıkmak, birbirleriyle çekişmek ve münakaşa etmek” gibi manalara<sup>140</sup> geldiğinde fâili şahıs ifade etmez.<sup>141</sup> Kur’ân’da bu manada sadece Nisâ 4/65. ayette geçen fiilin fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir, onunla da anlaşmazlığa düştükleri şeyler kastedilir.

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾

*Hayır; Rabb’ine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip inanmış olmazlar.<sup>142</sup>*

### 1.26. (عَسَى)

Câmid (çekimsiz) mazi fiil olup (كَانَ) ve benzerlerindedir. Sevilen işlerde “ümit, umut”, sevilmeyen durumlarda da “sakınma” anlamında kullanılır. Bu yüzden bu kelimeye “Umulur ki, belki, ola ki” gibi manalar verilir. İsim cümlesinin başına gelir. (كَانَ) ve benzerleri gibi ismini ref haberini nasb eder. Ancak bunun farkı haberinin muzari fiil veya (أَنْ)’li muzari

<sup>134</sup> Bu fiil “acele etti” manasında kullanılırsa fâili şahıs olur.

<sup>135</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1330.

<sup>136</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 6/2273; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/33.

<sup>137</sup> Bu fiil “teenniyle hareket etti, acele davranmadı” anlamına geldiğinde fâili şahıs olur.

<sup>138</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 539.

<sup>139</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1537; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 26/250.

<sup>140</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4/394; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 12/139.

<sup>141</sup> Bu fiil “Ağacın sarkan dallarını kaldırmak, birisini bir şeyden alıkoymak” ve “birisine vurmak” gibi manalara da gelir. Bu manalarda kullanıldığında fâili şahıs olur.

<sup>142</sup> en-Nisâ 4/65.

fiil (masdar-ı müevvel) olmasıdır.<sup>143</sup> Kur'ân'da pek çok ayette bu şekilde geçmektedir. Mesela A'râf 7/129. ayette şöyledir:

{ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عُدُوْكُمْ }

*Umulur ki Rabbiniz, düşmanınızı helak edecektir.*

Bu fiil (...عَسَىٰ أَنْ...) şeklinde de kullanılabilir. Bu durumda tam fiil olur ve "...olabilir, ... olması mümkündür" gibi manalara gelir. Fâili de her zaman masdar-ı müevvel şeklindedir, hiçbir zaman şahıs olamaz.<sup>144</sup> Bu kullanımı Kur'ân'da 12 ayette görmek mümkündür. Bu ayetler şunlardır:

{ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ }

*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz.*<sup>145</sup>

{ فَإِن كَرِهْتُمُوهُ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا }

*Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.*<sup>146</sup>

{ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا }

*Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniriz.*<sup>147</sup>

{ لَا تَتَّخِذُوهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا }

*Sakin onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz.*<sup>148</sup>

{ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا }

*Umulur ki Rabbin Seni övgüye değer bir makama (Makâm-ı Mahmûd'a) ulaştırır.*<sup>149</sup>

{ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا }

*De ki: Umarım Rabbin beni bundan daha doğruya ulaştırır.*<sup>150</sup>

{ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ }

*Ecelleri yaklaşmış olabilir.*<sup>151</sup>

{ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيْبًا }

*De ki: 'Yakın olsa gerek!'*<sup>152</sup>

{ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيْبًا }

*Rabb'ime yalvarıyorum. Umulur ki Rabbime dua etmekle mutsuz olmam.*<sup>153</sup>

{ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدْفٌ لَّكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ }

*De ki: Belki de acele gelmesini istediğiniz şeyin bir kısmı size çok yaklaşmıştır.*<sup>154</sup>

<sup>143</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdü'l-Huseyn el-Fetelî (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1988), 2/207; Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadêra (Beyrût: Dâru'l-cil, 1995), 126.

<sup>144</sup> el-Enbârî, *Esrâru'l-'arabiyye*, 128.

<sup>145</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>146</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>147</sup> Yûsuf 12/21.

<sup>148</sup> el-Kasas 28/9.

<sup>149</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>150</sup> el-Kehf 18/24.

<sup>151</sup> el-A'râf 7/185.

<sup>152</sup> el-İsrâ 17/51.

<sup>153</sup> Meryem 19/48.



﴿ فَأَتَا مِنْ تَابٍ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ ﴾

*Ama tövbe edip iman eden ve salih amel işleyen kimsenin kurtuluşa erenlerden olması umulur.*<sup>155</sup>

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ﴾

*Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınlara alaya almasın. Onlar da öbürlerinden daha iyi olabilir.*<sup>156</sup>

Ayetlerdeki (عَسَى) masdar-ı müevvelleri (أَنْ يَكُونَ), (أَنْ يَتَعَنَّكَ), (أَنْ يَنْتَعَنَا), (أَنْ تُجِئُوا), (أَنْ تَكْرَهُوا) fiilinin fâildir.<sup>157</sup>

### 1.27. (بَطْنٌ - يَبْطُنُ)

“Gizli, saklı olmak” manasına gelen fiil<sup>158</sup>, Kur’ân’da En’âm 6/151 ve A’râf 7/33. ayette geçmektedir. Her iki ayette fiilin fâili müstetir zamir (هُوَ)’dir. Onunla gizli, saklı olan kötülükler kastedilmiştir.

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ ﴾

*Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın.*<sup>159</sup>

﴿ حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ ﴾

*Rabbim açık ve gizli kötülükleri haram kılmıştır.*<sup>160</sup>

### 1.28. (قَلٌّ - يَقْلُ)

“Sayıca az olmak” manasına gelen<sup>161</sup> ve Kur’ân’da sadece Nisâ 4/7. ayette geçen fiilin fâili gizli zamir (هُوَ)’dir. Bununla da anne, baba ve akrabalarından kalan miras kastedilmiştir.

﴿ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ﴾

*Bunlar az olsun veya çok olsun.*

### 1.29. (وَقَعٌ - يَقَعُ)

Farklı manalara gelen bu fiil, “olmak, meydana gelmek, vuku bulmak, gerçekleşmek” anlamında<sup>162</sup> kullanıldığında fâili kesinlikle şahıs olmaz.<sup>163</sup> Kur’ân’da dokuz ayette mazi şekliyle geçen bu fiilin fâilleri şahıs değil, mana ismidir.

﴿ فَقَدْ وَقَع أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ﴾

*Onun ecrini vermek Allah'a düşer.*<sup>164</sup>

﴿ قَدْ وَقَع عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ﴾

*Artık size Rabbinizden bir azap ve öfke inmiştir.*<sup>165</sup>

<sup>154</sup> en-Neml 27/72.

<sup>155</sup> el-Kasas 28/67.

<sup>156</sup> el-Hucurât 49/11.

<sup>157</sup> el-Harrât, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 34, 237, 290, 174, 296.

<sup>158</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/52.

<sup>159</sup> el-En’âm 6/151.

<sup>160</sup> el-A’râf 7/33.

<sup>161</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 1/52.

<sup>162</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 2/668.

<sup>163</sup> (وَقَعٌ) fiili (عَلَى) harf-i ceri ile kullanıldığında “düşmek” anlamına gelir. Bu durumda fiilin fâili şahıs da olabilir. Ancak el-Hacc 22/65. ayette (وَيُنْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ) “İzni olmaksızın yerin üzerine düşmesini diye göğü O tutuyor” fâil, şahıs değil gizli zamir (هِيَ)’dir. Onunla gökyüzü kastedilir.

<sup>164</sup> en-Nisâ 4/100.

﴿ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

*Böylece hak yerini buldu ve onların yapmış oldukları şeylerin hepsi boşa çıktı.*<sup>166</sup>

﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ ﴾

*Üzerlerine azap çökünce...*<sup>167</sup>

﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ ﴾

*(Kıyametin kopacağına dair) o söz başlarına gelince, onlar için yerden bir dâbbe (canlı bir yaratık) çıkarırız.*<sup>168</sup>

﴿ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ ﴾

*Zulümlerinden dolayı sözü edilen azap tepelerine iner de artık konuşamazlar.*<sup>169</sup>

﴿ إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾

*Vâkıa (kıyamet) gerçekleştiğinde...*<sup>170</sup>

﴿ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴾

*İşte o gün, vâkıa (kıyamet) artık vuku bulmuş olacaktır.*<sup>171</sup>

﴿ أَتَمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ الْآنَ ﴾

*Olacaklardan sonra mı O'na iman edeceksiniz?*<sup>172</sup>

Bu ayette fâil gizli zamir (هو)'dir. Onunla da "olacak şeyler" kastedilmektedir.

### 1.30. (أَنْشَقُّ - يَنْشَقُّ)

"Yarılmak" manasına gelen fiil<sup>173</sup> Kur'ân'da beş ayette yer almaktadır. Rahmân 55/37 (فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ), Hâkka 69/ 16 (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ) ve İnşikâk 84/1. ayette (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) "göğün yarılması"; Kamer 54/1.ayette (وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ) "ayın yarılması", Meryem 19/90. ayette de (وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ) "yerin yarılması" anlamında kullanılmıştır. İki ayette fâil (السَّمَاءُ), bir ayette (الْقَمَرُ) kelimesi, bir ayette gizli zamir (هي)'dir. Bu zamirle de gökyüzü kastedilmiştir.

### 1.31. (اشْتَمَل - يَشْتَمَلُ)

(على) harf-i ceri ile kullanıldığında "içermek" manasına gelen fiil,<sup>174</sup> fâili şahıs olmayan fiillerdendir. Kur'ân'da En 'âm 6/143. ve 144. ayetlerde (أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ) şeklinde geçen fiilin fâili (أَرْحَامُ) kelimesidir.

### 1.32. (اخْتَرَقَ - يَخْتَرِقُ)

"Yanmak, tutuşmak" manalarına gelen<sup>175</sup> ve Kur'ân'da sadece Bakara 2/266. ayette (فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاخْتَرَقَتْ) geçen bu fiilin fâili müstetir zamir (هي)'dir. Onunla da (نَارٌ) kelimesi kastedilmektedir.

<sup>165</sup> el-A'râf 7/71.

<sup>166</sup> el-A'râf 7/118.

<sup>167</sup> el-A'râf 7/134.

<sup>168</sup> en-Neml 27/82.

<sup>169</sup> en-Neml 27/85.

<sup>170</sup> el-Vâkı'a 56/1.

<sup>171</sup> el-Hâkka 69/15.

<sup>172</sup> Yûnus 10/51.

<sup>173</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1502-1503.

<sup>174</sup> Komisyon, *Mu'cemü'n-nefâis*, 655.

<sup>175</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir*, 1/131.

## 2. KUR’ÂN METNİNDE FÂİLİ ŞAHİS OLMAYIP, KUR’ÂN HARİCİNDE FÂİLİ ŞAHİS OLABİLEN FİİLLER

### 2.1. (أَضَاءَ – يُضِيءُ)

“Aydınlattı, kandilleri veya mumu yaktı” anlamlarına gelen<sup>176</sup> bu fiilin fâili şahıs da olabilir, olmayabilir de. Kur’ân’da üç ayette geçen bu fiilin fâilleri şahıs değildir.

﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾

Onların hâli, gece ateş yakan kimsenin hâline benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir.<sup>177</sup>

﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطُفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ ﴾

Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler.<sup>178</sup>

﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ﴾

Bu ağacın yağı, neredeyse aydınlatacak.<sup>179</sup>

Yukarıda geçen birinci ayetteki fâil gizli zamir (هي) ile ateş, ikinci ayetteki gizli zamir (هو) ile şimşek kastedilmiştir. Üçüncü ayette de fâil (زَيْتٌ) kelimesidir.

### 2.2. (بَدَا – يَبْدُو)

“Görünmek, gözükme” anlamına gelen (بَدَا – يَبْدُو) fiilinin<sup>180</sup> de, fâili hem şahıs hem de yapılan bir iş ve eylem olabilir. Zümer sûresi 39/47. (وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ), 48. (وَبَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ), En’âm 6/28. (وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا...), Câsiye 45/33. (لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا...), Yûsuf 12/35. (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ) ve Mümtehine 60/4. (وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ) ayetlerde fâil (مَا) ism-i mevsulü veya (سَيِّئَاتٌ) ve (الْعَدَاوَةُ) kelimeleridir. Kur’ân’da bu fiilin fâilinin şahıs olarak kullanıldığı bir ayet yoktur.

### 2.3. (فَسَدَ – يَفْسُدُ)

“Bir şeyin bozulması, geçersiz olması” manasında kullanılan fiil, “bir kişinin bozulması, doğru yoldan sapması” anlamına da gelir.<sup>181</sup> Mü’minûn sûresi 23/71. (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ), (لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ve Enbiyâ 21/22. ayette (فَسَدَتِ الْأَرْضُ) ve (الْأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ وَالسَّمَوَاتُ) kelimeleridir. Dolayısıyla ayetlerde geçen (الْأَرْضُ) ve (السَّمَوَاتُ) kelimeleri fâildir.

### 2.4. (رَبِحَ – يَرْبِحُ)

“Kazanmak, kâr elde etmek” anlamına gelen fiilin<sup>182</sup> fâili şahıs olabileceği gibi olmayabilir de. Kur’ân’da sadece Bakara 2/16. ayette geçen bu fiilin fâili (تِجَارَةٌ) kelimesidir.

﴿ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ﴾

<sup>176</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/839; el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 2/366.

<sup>177</sup> el-Bakara 2/17.

<sup>178</sup> el-Bakara 2/20.

<sup>179</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>180</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, 1/40.

<sup>181</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/335; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 8/496.

<sup>182</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/328.

*Bu yüzden alışverişleri kâr getirmedir.*

### 2.5. (تَقَلُّ - يَتَقَلُّ)

“Ağırlaşmak, ağır olmak” manasına gelen<sup>183</sup> fiilin fâili şahıs da olur, olmayabilir de. Kur’ân’da da yer alan bu fiilin fâili (مَوَازِينُ) kelimesi veya müstetir zamir (هي)’dir. Bu zamirle de kıyamet kastedilmiştir.

{ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }

*Sevabı ağır basanlar, işte kurtuluşa erenler onlardır.*<sup>184</sup>

{ فَأَمَّا مَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ }

*Kimin tartıları ağır gelmişse..*<sup>185</sup>

{ تَقَلَّتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }

*O (kıyamet) göklere de, yere de ağır basmıştır.*<sup>186</sup>

### 2.6. (خَفَّتْ - يَخْفُتُ)

(تَقَلُّ) fiilinin zıddı olan, “hafif olmak, hafifleşmek” manasına gelen<sup>187</sup> bu fiil, Kur’ân’da üç ayette geçmektedir ve “tartıların hafif gelmesi” anlamında (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ)<sup>188</sup>, (وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ )<sup>189</sup> şeklinde kullanılmıştır. Yani üç ayette de fâil (مَوَازِينُ) kelimesidir.

### 2.7. (بَارَ - يَبْرُؤُ)

“Yok olmak, tükenmek” manalarına gelen<sup>190</sup> bu fiilin fâili kişi olabilir. Ancak Kur’ân’da geçen bu fiilin fâili şahıs değildir. Fâtır 35/10. ayette fâil gizli zamir (هُوَ), 29. ayette de (هي)’dir. Bu zamirlerle de cansız varlıklar kastedilmiştir.

{ وَمَكَرَ أُولَئِكَ هُوَ يَبْرُؤُ }

*İşte onların tuzağı boşa çıkar.*<sup>191</sup>

{ يَبْرُؤُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبْرُؤَ }

*Tükenmeyecek bir kazanç umabilirler.*<sup>192</sup>

### 2.8. (بَرَقَ - يَبْرُقُ)

“Şaşırmak” manasına gelen<sup>193</sup> bu fiilin fâili kişi de olabilir. Ancak Kur’ân’da Kıyâmet 75/7. ayette (فَإِذَا بَرَقَ الْبُصْرُ) geçen bu fiilin fâili kişi değil (الْبُصْرُ) kelimesidir.

### 2.9. (وَجِبَ - يَجِبُ)

(وَجِبَ) fiili “gerekir” manasına geldiği gibi “düşmek, şiddetle sarsılmak, ürpermek” anlamlarına da gelir.<sup>194</sup> Kur’ân’da bir ayette geçen ve düşmek anlamında kullanılan bu fiilin fâili (جُنُوبٌ) kelimesidir. Dolayısıyla fâili şahıs değildir.

<sup>183</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1647.

<sup>184</sup> el-A’râf 7/8; el-Mü’minûn 23/102.

<sup>185</sup> el-Kâri’a 101/6.

<sup>186</sup> el-A’râf 7/187.

<sup>187</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1353.

<sup>188</sup> el-Mü’minûn 23/103; el-A’râf 7/9.

<sup>189</sup> el-Kâri’a 101/8.

<sup>190</sup> el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr* 1/65.

<sup>191</sup> el-Fâtır 35/10.

<sup>192</sup> el-Fâtır 35/29.

<sup>193</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1449.



a. Aynı anlama sahip olup da fâilleri bazen şahıs bazen de şahıs olmayan fiiller. Mesela “*aydınlattı*” anlamındaki (أَضَاءَ - يُضِيءُ) ve “*kazandı, kâr etti*” anlamına gelen (زَيْحَ - يَزِيحُ) gibi fiillerin manası değişirse de fâilleri bazen şahıs olurken bazen de olmayabilir. Dolayısıyla bu fiiller; fâilleri şahıs olduğunda zamirlere göre çekimlenebilir. Aksi halde sadece müfred müzekker ya da müfred müennes biçimleri kullanılır.

b. Farklı manalara gelen veya harf-i cerler aracılığıyla manası değişince fâili şahıs olan ya da olamayan fiiller. Bunun en tipik örneği de (أَصَابَ - يُصِيبُ) fiilidir. Bu fiil “*birinin başına bir durum gelmesi*” manasında kullanıldığında fâili şahıs olmazken, (ب) harf-i ceriyle kullanıldığında “*başına getirmek, sebebiyet vermek*” anlamına geldiği için fâili kişi olmaktadır. Kur’ân’da her iki manada da kullanılan bu fiil, ayrıca “*isabet etmek, doğru yapmak*” anlamına da gelir. Bu durumda fiilin fâili şahıs olmaktadır ve fiili kişi zamirlerine göre çekimlemek mümkündür.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Finansman/Funding:** Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

#### KAYNAKÇA

Kur’ân-ı Kerîm

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga*. thk. Ahmed ‘Abdulgafûr ‘Attâr. 6 cilt. Beyrût: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1987.

ed-Dekar, ‘Abdulganî. *Mu’cemu’n-nahv*. İstanbul: Dâru kahraman, ts.

Ebu’l-‘Abbâs, Muhammed ‘Ali. *el-İrâbu’l-müyesser*. Kâhire: Dâru’t-talâî, ts.

el-Enbârî, Ebu’l-Berekât. *Esrâru’l-‘arabiyye*. thk. Fahr Sâlih Kadêra. Beyrût: Dâru’l-cil, 1995.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luga*. thk. Muhammed ‘Ivad Mur’ib. 8 cilt. Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘arabî, 2001.

el-Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 cilt. y.y: Mektebetü hilâl, ts.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali. *el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr*. 2 cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘ilmiyye, ts.

el-Galâyînî, Mustafa. *Câmi’u’d-dürûsi’l-‘arabiyye*. 2 cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘asriyye, 2009.

el-Hamzâvî, ‘Ala İsmâ’îl. “*el-Ef’âlü’l-lâ şahsiyye fi’l-‘arabiyye*”. (<http://islamport.com>). (Erişim 14 Mart 2021)

el-Harrât, Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü’l-‘arabî’l-Kur’ân*. (<http://www.qurancomplex.com>) (Erişim 20 Nisan 2021)

Hasen, ‘Abbâs. *en-Nahvu’l-vâfi*. 4 cilt. Mısır: Dâru’l-me’ârif, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim. *Edebü’l-kâtib*. thk. Muhammed ed-Dâlî. y.y: Müessesetü’r-risâle, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru sâdir, ts.

İbn Sîde, Ebu’l-Hasen ‘Ali b. İsmâ’îl. *el-Muhassas*. thk. Halîl b. İbrâhîm Ceffâl. 5 cilt. Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘arabî, 1996.

- el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *Kitâbü'l-külliyât*. thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasît*. thk. Mecme'u'l-lugati'l-'arabiyye. 2 cilt. y.y.: Dâru'd-da've, ts.
- Komisyon. *Mu'cemü'n-nefâis el-vasît*. işrâf. Ahmed Ebû Hâka. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 2007.
- el-Mursî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâ'îl b. Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.
- es-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. 'Abdü'l-Huseyn el-Fetelî. 3 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- Şurrâb, Muhammed Muhammed Hasen. *eş-Şevâridü'n-nahviyye*. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1990.
- el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbüddîn 'Abdullah b. el-Huseyn. *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. thk. Gâzî Muhtâr Tulaymât. 2 cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1995.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Huseynî. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 cilt. y.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *Esâsü'l-belâga*. 2 cilt. thk. Muhammed Bâsil. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zihni, Mehmed. *el-Muktedab*. y.y.: Dâru'l-ma'rife, ts.