



PAMUKKALE  
ÜNİVERSİTESİ

# İlahiyat Fakültesi Dergisi

9/2

GÜZ / AUTUMN 2022

PAMUKKALE UNIVERSITY  
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)  
9 (2), 2022 Güz (Autumn)**

**PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi**

Prof. Dr. İbrahim KISAÇ  
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

**Dergi Editörü**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR

**Editör Yardımcıları**

Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

**Teknik Editörler**

Dr. Esra İRK  
Dr. Nursema KOCAKAPLAN

**Dil Editörü**

Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

**Alan Editörleri**

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI  
Dr. Arş. Gör. Yasemin İPEK

(Temel İslam Bilimleri)

Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Arş. Gör. Nazım TAŞAN  
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

### **Yayın Kurulu**

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hacer TOPRAK  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye  
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR  
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

### **Danışma Kurulu / Board of Advisory**

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

### Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, EBSCO ve ESCI'ye müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

### Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu kapsamda hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

### İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.org.tr/pauifd>

**İÇİNDEKİLER**  
**MAKALE YAZIM KURALLARI**  
**EDİTÖRDEN**  
**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**

- 1. Elif Nur ERKAN BALCI**  
KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ YENİDEN KONUMLANDIRMA: GÜNCEL BİR TARTIŞMANIN  
ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ  
*Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion* **501-526**
- 2. Abdulkerim MALKOÇ**  
İKİNCİ KLASİKLERDEN BİR HADİS KAYNAĞI: EL-EHÂDÎSÜ'L-MUHTÂRA  
*A Hadith Source From The Second Classical Period: Al-Ahâdith Al-Mukhtârah* **527-570**
- 3. Hasan KAFALI & Mehmet KAZAK**  
YABANCILAŞMA VE DİNDARLIK ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA  
*A Research On Alienation And Religiousness* **571-603**
- 4. Ali SEVDİ**  
ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE ŞİİR PERSPEKTİFİNDE TAŞHİF VE TAHRİF  
*Misreading and Miswriting in the Perspective of Poetry in Arabic Literature* **604-626**
- 5. Fatih ÖZTAŞ & Ömer Faruk IŞIK**  
GAZİANTEP'TE SURİYELİLER: DİN, KİMLİK, ENTEGRASYON  
*Syrians In Gaziantep: Religion, Identity, Integration* **627-659**
- 6. Ramazan EGE & Sadullah TİLKİTAŞ**  
EL-ĤUMEYDÎ'NİN BED'İYYESİNDE KULLANDIĞI BAZI EDEBİ SANATLAR  
*Praise Of The Prophet In The Ode Of al-Humeydî* **660-685**
- 7. Muhammed Ali BAĞIR & Hatice Kübra YAMAN**  
SENKRETİK VE MARJİNAL BİR HAREKET OLARAK YAHUDİ YENİLENMESİ HAREKETİ  
*As A Syncretic and Marginal Movement The Jewish Renewal Movement* **686-720**
- 8. İbrahim BAYRAM**  
YÛSÛ'NİN KELÂM İLMİNE BAKIŞI  
*Yûsî's View on the Science of Kalâm* **721-752**
- 9. Ali GÜL**  
AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN DİNLER TARİHİ KİTABI VE DERSLERİ ÜZERİNE BAZI  
TESPİTLER  
*Some Evaluations of Ahmet Mithat Efendi's History of Religions Book and Lessons* **753-781**
- 10. Ramazan ÖNAL**  
MEMLÜKLERLER DÖNEMİ (1250-1517) ŞAİRLERİ  
*Poets of the Mamluk Period (1250-1517)* **782-807**
- 11. Mustafa ÖZGÜR**  
KISAS VE DİYET CEZALARINDA KADIN VE ERKEĞİN BİRBİRİNE DENKLİĞİ MESELESİ  
*The Issue of Equality of Men and Women in Qisas and Diet Penalties* **808-832**

**12. Ahmet ÇAKMAK & Yakup UZUNPOLAT**

YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ ÖĞRENCİLERİNDE FAKÜLTE MEMNUNİYETİ İLE SİBER  
AYLAKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ

*The Relationship Between Faculty Satisfaction and Cyberloafing in Higher Religious  
Education Students*

**833-852**



e-ISSN: 2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 9 (2), 2022.*

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI**

**JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY  
OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE  
AND PUBLICATION PRINCIPLE**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayınlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirilmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

## MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

**Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada**

### Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Anahtar Kelimeler:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

## Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

**Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada**

### Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

**Keywords:** Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

### Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

### GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

#### 1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

### SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

### KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.



**EDİTÖRDEN**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 9 (2), Aralık 2022'yi sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda dergimize gelen yaklaşık 22 makaleden 12 makaleyi hakem sürecinden geçirerek yayınlamış bulunmaktayız. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyat temel alanlarını kapsayan bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Alan editörlerimiz ve editör yardımcılarımız bu süreci etik ilkelere riayet ederek takip etmektedir. Bu sayede hem dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamayı hedeflemekte, hem de nitelikli çalışmaları bilim dünyasına kazandırmayı hedeflemekteyiz.

Bu sayıda görev alan editör yardımcılarımıza, teknik editörlerimize, dil editörüne teşekkür ederim. Ayrıca dergimize yazar olarak katkı sağlayan ve hakemlik yapan bilim insanlarına teşekkür ederim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR

Editör



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 501-526

**KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ YENİDEN KONUMLANDIRMA: GÜNCEL BİR TARTIŞMANIN**  
**ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion**

**Elif Nur ERKAN BALCI**

Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi,  
[elifnurerknbalci@gmail.com](mailto:elifnurerknbalci@gmail.com), ORCID: 0000-0002-8993-3522.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	13.08.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	21.09.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	501-526

**Atıf / Cite as:** Erkan Balcı, Elif Nur. “Kötülük Problemini Yeniden Konumlandırma: Güncel Bir Tartışmanın Analizi Ve Değerlendirilmesi” (Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 501-526. DOI: 10.17859/pauifd.1161524.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 501-526*

## **KÖTÜLÜK PROBLEMİNİ YENİDEN KONUMLANDIRMA: GÜNCEL BİR TARTIŞMANIN ANALİZİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ\***

**Elif Nur ERKAN BALCI\*\***

### **Öz**

Çağdaş din felsefesinde kötülük problemini tartışmada hakim olan mantıksal veya delişel kötülük problemi Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının birbiriyle tutarsız olduğunu savunmaktadırlar. Plantinga'nın özgür irade savunusu mantıksal kötülük argümanının tezlerini çürüterek kötülük probleminin teizm açısından mantıksal bir tutarsızlığa sebep olmadığını göstermeye çalışmıştır. Kötülük probleminin bilinen bu tartışma seyri ateist filozof James Sterba'nın *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* (2019) başlıklı kitabında yeniden analiz edilir. Sterba bu eserinde Plantinga'nın özgür irade savunusunun kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının mantıken uyumunu gösteremediğini iddia eder. Sterba'ya göre, kötülüğün özellikle korkunç kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığı ahlaki bir mantıkla gerekçelendirilemez. Sterba bunu göstermek için teizmin klasik kötülük problemi argümanlarını ele alır ve hiç birinin Tanrı'ya ahlaki açıdan haklı kılamayacağını ileri sürer. Sterba söz konusu argümanlarını geniş bir felsefi tartışmanın konusu kılmak amacıyla *Religions* dergisinde özel bir sayı hazırlayarak kendi argümanlarının teistlerce çürütülmesini ister. Bir grup çağdaş din felsefecisi söz konusu sayıda Sterba'ya cevap verir. Bu çalışmada Sterba'nın ahlaki kötülük argümanı ve teizme yönelik eleştirileri incelenecek ve bahsedilen dergide kendisine verilen cevaplar sınıflandırılıp analiz edilecektir. Son olarak da bu cevaplara yönelik genel bir değerlendirme yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Kötülük Problemi, Mantıksal Kötülük Problemi, Tanrı, James Sterba.

### **Relocating the Problem of Evil: Analysis and Evaluation of A Current Discussion**

#### **Abstract**

The logical or evidential problem of evil, which dominates the discussion of the problem of evil in the contemporary philosophy of religion, argues that the existence of God and evil are inconsistent. Plantinga's free will defense refuted the arguments of the logical evil argument and showed that the problem of evil does not cause a logical inconsistency in terms of theism. This familiar course of discussion of the problem of evil is reanalyzed in atheist philosopher James Sterba's book, *Is a Good God Logically Possible* (2019). In this work, Sterba argues that Plantinga's free will defense fails to show the logical compatibility of evil's existence with God's existence. According to Sterba, the existence of evil, especially terrible evil, and the existence of God cannot be morally justified. To illustrate this, Sterba takes theism's classical arguments for the problem of evil and argues that none of them can morally justify God. In order to make his arguments the subject of a broad philosophical discussion, Sterba makes a special issue in the journal *Religions*, asking for his arguments to be refuted by theists. A group of contemporary philosophers of religion responds to Sterba on the issue in question.

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, elifnurerkanbalci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8993-3522.

In this study, Sterba's moral evil argument and his criticisms of theism will be examined, and the answers given to him in the journal will be classified and analyzed. Finally, a general evaluation will be made of these answers.

**Keywords:** Morality, Problem of Evil, Logical Problem of Evil, God, James Sterba.

### Structured Abstract

In this study, we are interested in the theses of James Sterba's book *Is a Good God Logically Possible?* and the analysis of different theistic answers. Sterba redesigns the discussion from a moral perspective, different from the logical and evidential bifurcation of the problem of evil known in the contemporary philosophy of religion for a long time. Sterba points out that contemporary philosophy; especially Plantinga's free will defense does not approach the problem of evil with a moral perspective but an epistemological perspective. In contrast, the problem of evil is moral but not epistemic. The question of the moral problem of evil is: Can evil and the existence of God be morally justified? Sterba's answer is a clear no. Sterba focuses on the terrible evils. His main criticism is that a Plantingian defense of free will is morally invalid given the amount and degree of evil in the world. Sterba also analyses other theistic arguments on the problem of evil, such as soul-making theodicy, skeptical theism, and thinking God is not a moral agent. For Sterba, all these arguments cannot morally justify why God allows terrible evils in the world. They all function as ending up violating fundamental human rights. The existence of a terrible evil that violates significant human freedoms cannot be morally justified in any way. While a just state strives to guarantee these rights, why does not a good and just God try to prevent the usurpation of human rights by terrible evils? Sterba makes the arguments in his book the subject of extensive discussion and invites a group of philosophers of religion to respond to his argument by preparing a special issue in Religions titled "Is the God of Traditional Theism Logically Compatible with All Evil in the World?" This study classifies the most striking counter-arguments to Sterba's argument into five groups. These arguments are "moral kindergarten," "collective freedom," skeptical theism, thinking God is not a moral agent and the limited power of God. When we generally evaluate these arguments, the moral kindergarten argument, a free will defense, comes to the fore. However, the main weaknesses of the arguments are that they do not explain what kind of god-human relationship they rely upon. In our opinion, such an explanation is a fundamental issue in the moral justification of any evil argument. Sterba's effort is crucial in bringing the discussion of the problem of evil as a moral problem to the agenda of the contemporary philosophy of religion. With this study, the main expectation is that the arguments based on moral justification for solving the problem of evil will also be on the agenda of Muslim religious philosophers. The weakness of the counter-responses we have classified in this study can be eliminated from Islamic thought, which establishes a solid and rational moral relationship between God and human beings.

### GİRİŞ

Tanrı varsa niçin kötülük var? sorusu kökleri antik Yunan'da<sup>1</sup> olmasıyla birlikte felsefi bir problem olarak daha çok modern felsefenin tartışma konusudur. David Hume'un kendi çağında sorduğu şu soru hala tartışmanın başlangıç sorusunu oluşturur: "Tanrı kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse o güçsüzdür. Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12.

<sup>2</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.

Soru temelde teolojik bir soru olmasına rağmen ahlak, metafizik, epistemoloji ve estetiği de ilgilendiren oldukça geniş bir perspektife sahiptir. Sorunun cevaplanmasında hangi kaynağın kullanılacağı nasıl bir dünya tasavvur ediyor oluşumuzla yakından ilgilidir. Çağdaş analitik din felsefesinin dünyayı anlamlandırmada epistemolojik bir lense sahip oluşu kötülük probleminin modern felsefedeki gibi epistemik bir problem olarak anlaşılmasına bir devamlılık sağlamıştır.<sup>3</sup> Kötülük probleminin epistemolojik bir problem olarak ele alınmasında iki teori öne çıkar. Birincisi mantıksal kötülük argümanı ya da diğer ifadeyle modal mantığın kullanıldığı kötülük argümanları, diğeri de delilsel (evidential) kötülük argümanlarıdır.<sup>4</sup> Her iki argüman kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının epistemik tartışmasına odaklanmıştır. Mantıksal kötülük problemi *a priori* ve tümdengelimli bir argüman yapısına sahiptir. Bu argüman iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün genel olarak varlığının ya da belirli tür ve miktarda kötülüğün varlığının birbiriyle mantıksal bir tutarsızlık içerisinde olduğunu göstermeye çalışır.<sup>5</sup> Çağdaş felsefede mantıksal kötülük argümanına en önemli katkı iki analitik din felsefecisinden gelir. Sorunu din felsefesinin gündemine taşıyan ateist filozof John Mackie kötülüğün ve Tanrı'nın varlığına yönelik ilk mantıksal argümanı şöyle ortaya koyar:

“En basit haliyle sorun şudur: 1. Tanrı her şeye kadirdir 2. Tanrı tamamen iyidir. 3. Yine de kötülük var. Bu üç önerme arasında bir çelişki var gibi görünüyor, öyle ki bunlardan herhangi ikisi doğru olsaydı üçüncüsü yanlış olurdu. Ama aynı zamanda üçü de çoğu teolojik düşüncenin temel unsurlarıdır; ilahiyatçı, öyle görünüyor ki .... tutarlı bir şekilde bu üç önermeye bağlı kalamaz.”<sup>6</sup>

Teist Alvin Plantinga ise aynı epistemik mantığa başvurarak bir “Özgür İrade Savunusu” geliştirir. O, burada kötülük probleminin mantıksal açıdan bir tutarsızlık içermediğini Mackie'yi de ikna edici bir şekilde cevaplamıştır.<sup>7</sup>

Plantinga'nın mantıksal kötülük argümanındaki başarısı sonrasında ateistler delilsel kötülük problemi geliştirmeye odaklanmışlardır. Delilsel kötülük problemi *a posteriori* ve kanıtlayıcı olmayan bir argüman yapısına sahiptir. Bu argümanda Tanrı'nın yaratabileceği mümkün dünyaların en iyisinin en az miktarda kötülük içeren bir dünya olması gerektiği iddia edilir. Burada odaklanılan şey, kötülüğün gereksizliği ya da iyiye nazaran fazlalığıdır. Bu açıdan delilsel kötülük argümanına

<sup>3</sup> Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 15-16.

<sup>4</sup> Delilsel kötülük argümanı için bk. İsmail Şimşek, “William L. Rowe ve ‘Kötülüğün Anlamsızlığı’”, *Journal of International Social Research* 11/55 (2018).

<sup>5</sup> Michael L. Peterson, “Recent Work on the Problem of Evil”, *American Philosophical Quarterly* 20/ 4 (1983), 321.

<sup>6</sup> John. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64/254 (April 1955), 200-201.

<sup>7</sup> Bk. John L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 154. Önde gelen ateistlerden William Rowe da aynı sonuca ikna olmuştur. Bk. William Rowe, “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16/4 (October 1979), 335.

göre “yaratılmış olan bu dünya göz önüne alındığında... Tanrı'nın var olduğu inancından ziyade var olmadığı inancı akla daha makul gözükmektedir.”<sup>8</sup>

Çağdaş ateist ahlak ve siyaset filozofu James P. Sterba 2019'da yayınladığı *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* başlığını taşıyan kitabında kötülük probleminin epistemolojinin değil ahlakın bir konusu olduğunu<sup>9</sup> dolayısıyla ne mantıksal ne de delilsel kötülük problemi argümanlarının konuyu çözmeye işe yarayacağını ileri sürer. Sterba, Plantinga'nın tezinin başarısız bir savunuyu olduğunu ve Mackie'nin sorduğu sorunun ahlaki açıdan hala cevaplanmamış olduğu iddiasına sahiptir. Kötülük probleminde çağdaş felsefenin kazanımlarını yadsımayan Sterba'ya göre teizmin epistemik akıl yürütmesiyle şekillenmiş mantıksal ve delilsel kötülük problemi argümanları problemi çözmek yerine sadece epistemolojik olarak yeniden ifade etmeye hizmet etmişlerdir. Sterba ahlak felsefesinin konuya dahil edilerek ahlaki bir akıl yürütmenin kötülük problemini düşünmede yeni bir serüven olacağını ve bu serüvenin hem teistler hem de ateistler açısından sorgusuz sualsiz kabul edilebilecek bir çözümü amaçlayacağını söyler. Mantıksal veya delilsel kötülük argümanında yer almayan, ahlaksal kötülük probleminin sorduğu soru şudur: Kötülük ve Tanrı'nın varlığı ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi?<sup>10</sup> Ya da dünyadaki mevcut kötülüğün miktarı ve derecesi iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın varlığı ile ahlaki açıdan gerekçelendirilebilir mi? Sterba kitabında bu sorulara net bir şekilde hayır cevabını verir. Sterba bu sorunun önemini “hiç bir şey çağdaş din felsefesinin geleceğinde bundan daha önemli olamaz”<sup>11</sup> şeklinde ortaya koyar. Ona göre Tanrı ile kötülüğün varlığı ahlaki açıdan gerekçelendirilemezdir.

Söz konusu eseriyle Sterba problemi sadece yeniden tartışmaya açmakla kalmaz aynı zamanda çağdaş din felsefesi tarihinde örneği az bulunacak bir girişimi de başarır. O, kitabında ortaya koyduğu iddiaları geniş bir tartışmanın konusu kılmak amacıyla *Religions* dergisinde 2021 yılında “Geleneksel Teizmin Tanrısı Mantıksal Olarak Dünyadaki Tüm Kötülüklerle Uyumlu mu?” başlıklı özel bir sayı hazırlayarak, kitabındaki argümanlarına cevap vermek için aralarında William Hasker'in de bulunduğu bir grup din felsefecisini davet eder.<sup>12</sup> Sterba bu girişimi ile konunun teizm

<sup>8</sup> Peterson, “Recent Work on the Problem of Evil”, s. 324. Ayrıca bk. Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 55-56.

<sup>9</sup> Kötülük probleminin aynı zamanda etik bir problem olması yeni bir durum değildir. Nitekim modern felsefede Rousseau'dan Arendt'e kadar kötülük bir ahlak problemi olarak işlenir. Bk. Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, 19. Sterba'nın buradaki yeniliği, problemin çözümünde epistemik mantıksal akıl yürütmenin yerine ahlaki bir akıl yürütmenin kullanılmasını önermesidir.

<sup>10</sup> James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 5.

<sup>11</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* 7. Sterba eskiden bir teist olduğunu ancak kötülük problemini çalışmaya başlayınca ateizmi tercih ettiğini ve kitabındaki argümanını yere serecek teist bir argümanla karşılaşırsa yeniden teist olacağını ilan eder. Bu bağlamda Sterba'nın eseri sadece felsefi değil kişisel hayatında da somut bir karşılık bulan/bulacak bir merakın da ürünüdür. Bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?* 191-192.

<sup>12</sup> Bu makaleyi yazdığım sırada Sterba yine aynı dergide “Şimdi Mantıksal Bir Kötülük Argümanımız Var mı?” başlıklı ikinci bir özel sayı davetini yayınlayarak bu sefer

açısından tartışılmasına önemli bir katkı sağlar. Öyle ki tartışmaya katılan on altı çağdaş din felsefecisi hem Plantinga'nın özgür irade savunusunu hem de din felsefesinde önceden bilinen teizmin kötülük problemiyle ilgili argümanlarını yeniden gözden geçirir ve ahlaki bir içerikle günceller. Bu önemin altını çizerek bu çalışmanın amacı, öncelikle Sterba'nın yeni ahlaksal kötülük argümanını ortaya koymak ve bu argümanlara yönelik teist felsefecilerin güncel cevaplarını beş gruba ayırarak analiz etmektir. Ardında da bir değerlendirme yapılarak söz konusu güncel cevapların bugün teistik felsefeye ne derece katkı sunuyor olduğu ve gelecekte teizmin konuyla ilgili hangi cevaplarını güçlendirmesi gerektiğine yer verilecektir.

### 1. Sterba'nın Ahlaksal Kötülük Argümanı

Sterba'nın argümanı kötülüğün varlığından Tanrı'nın var olmadığına ilerleyen tamamen Mackieci tümdengelimsel bir argümandır. O, Mackie'nin sorusunu şöyle revize eder: "Mutlak iyi ve aynı zamanda mutlak kadir olarak varsayılan Tanrı *dünyadaki kötülüğün derecesi ve miktarı göz önüne alındığında*<sup>13</sup> mantıksal olarak mümkün müdür?"<sup>14</sup> Sterba bu sorunun ahlaki bir akıl yürütmeye cevaplanmasını ister. Teistik felsefenin buna yönelik tüm cevapları kötülüğün varlığının epistemik gerekçelendirilmesine yöneliktir. Söz konusu gerekçelerin çağdaş felsefede en güçlüsü Plantinga'nın özgür irade savunusudur. Şimdi bu savunuyu Sterba'nın ahlaken nasıl "geçersiz" kılmış olduğunu ortaya koyalım.

#### 1.1. Özgür İrade Argümanının Ahlaken Geçersizliği

Plantinga'nın aşağıdaki ifadeleri onun Mackie'nin mantıksal kötülük argümanına cevaben yazdığı "özgür irade savunusu" argümanının odak noktasıdır:

"Önemli ölçüde özgür [significantly free] (ve kötü eylemlerden daha fazla iyi eylemleri özgürce gerçekleştiren) varlıkları içeren bir dünya, hiçbir özgür yaratık içermeyen bir dünyadan daha değerlidir. Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, ancak onların sadece doğru olanı yapmalarına sebep olamaz veya onları belirleyemez. Çünkü eğer bunu yaparsa, o zaman insanlar önemli ölçüde özgür sayılmazlar... Ahlaki iyiliğe kabiliyetli yaratıklar yaratmak, Tanrı'nın aynı zamanda ahlaki kötülüğe kabiliyetli yaratıklar yaratmasına bağlıdır... Ancak, özgür varlıkların bazen kötü eylemde bulunması gerçeği, ne Tanrı'nın her şeye gücü yetmesine ne de O'nun iyiliğine karşıt sayılmaz; çünkü Tanrı ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasını ancak ahlaki iyilik olasılığını ortadan kaldırarak önleyebilirdi... Özgür İrade Savunmasının özü, Tanrı'nın ahlaki iyiliği (veya bu dünyanın içerdiği kadar ahlaki iyiliği) içeren bir evreni, aynı zamanda ahlaki kötülüğü de içeren bir evren yaratmadan yaratamayacağı iddiasıdır."<sup>15</sup>...

---

yaklaşık 46 din felsefecisini kitabındaki argümanlarına karşı çıkmak için davet etti. Söz konusu sayı aynı derginin 2022 yılının sonlarında tamamlanacaktır. Ben de bu sayıya davet edilerek Sterba'nın argümanlarına karşı bir argümanla cevap verdim. Bk. Balcı, Elif Nur, "A Modified Free-Will Defense: A Structural and Theistic Free-Will Defense as a Response to James Sterba", *Religions* 13/ 8 (2022).

<sup>13</sup> İtalik bana ait.

<sup>14</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 1.

<sup>15</sup> Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing PAUİFD, 9 (2) 2022

“Bu durumda bir özgür irade savunucusu önemli ölçüde özgürlüğün imkanının söz konusu özgürlüğe sahip varlıkların kötülük yapma potansiyellerini de mantıksal olarak varsaymak zorunda olduğunu söyleyecektir.”<sup>16</sup>

Burada Sterba Plantinga'nın “önemli ölçüde özgür olmak” ifadesini tartışmanın merkezine çeker. Öncelikle Plantinga'nın önemli özgürlükten anladığı şeyi burada ifade etmeye ihtiyaç vardır. Plantinga açısından kişinin önemli derece özgür olması onun herhangi bir ahlaki seçimde bulunabilmesi demektir. Bu durumda yalan söylemek, askere gitmeyi reddetmek gibi ahlaki tercihlerle ilgili olan eylemler ya da tutumlar Plantinga açısından ahlakla ilgili eylemlerdir ve bu konuda tercihte bulunabilen insan önemli ölçüde özgür demektir. Buna karşılık örneğin kahvaltıda ne yiyeceğimize dair seçimimiz ahlaki bir seçim olmadığı için kişinin önemli özgürlüğü ile ilişkisizdir.<sup>17</sup>

Sterba ise burada önemli özgürlükler (significant freedoms) ve önemsiz özgürlükler (additional freedoms) arasında farklı ve dikkat çekici bir ayrım yapar. Sterba'ya göre önemsiz özgürlükler kötülük problemini oluşturmazlar. Çünkü onlar sıradan kötülüklerle sebep olurlar ve bu nedenle Tanrı'nın bazı ahlaki iyilerin varlığı için bazı sıradan ahlaki kötülüklerin varlığına izin vermesi anlaşılabilir. Ancak Sterba'ya göre, burada problemi oluşturan kötülük, diğer ifadeyle korkunç kötülükler (horrible evils) önemli özgürlüklerle ilişkilidir. Plantinga'dan farklı ve daha sınırlayıcı olarak Sterba, önemli özgürlükleri kişinin herhangi bir ahlaki tercihiyle ilgili olarak anlamaz. Önemli özgürlükler kişinin kendisi için hayati olan tüm yaşamsal gereksinimlerini karşılayabilmesinde herhangi bir engelle karşılaşmaması anlamında hayati önemdeki özgürlükleridir. Bu durumda bireyin temel haklarına sahip olması onun için önemli özgürlük sınıfındadır. Bu özgürlüklerin ihlal edilmesi ise önemli insan özgürlüğünün gasp edilmesi demektir. Örneğin birinin herhangi bir saldırıya, tecavüze uğramaması, kaçırılmaması, yaşamını tehdit edecek durumlara maruz kalmaması onun önemli özgürlükleriyle ilgilidir.<sup>18</sup> Bu durumda Sterba'nın önemli özgürlükten anladığı şey hukuku da ilgilendiren hayati haklarla ilgili oldukça spesifik ve negatif bir özgürlük anlayışı iken Plantinga'nın önemli özgürlüğü basitçe tüm ahlaki tercih ve eylemde bulunma özgürlüğü ile ilişkili geniş, genel ve pozitif bir özgürlüktür.

---

Company, 1977), 30-31. Plantinga'ya göre kötülük problemini kullanarak teizmi reddetmek isteyen ateistler artık kötülüğün ve Tanrı'nın birlikte var oluşunun mantıksal olarak imkansız olduğu tezinden vazgeçmelidirler. Bunun yerine kötülük örneklerine veya miktarına bakarak Tanrı'nın var olmasının olası veya imkansız olduğu tezini ilerletmelidirler. Bk. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 59. Plantinga'nın işaret ettiği bu alternatif argüman yukarıda işaret ettiğimiz “delilsel kötülük problemi” argümanıdır. Nitekim, yine analitik filozoflardan William Rowe, Stephen Wykstra, Paul Draper vb. kötülük problemini bu zemin üzerinde mantıksal olarak ele almaya devam etmişlerdir.

<sup>16</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 44.

<sup>17</sup> Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 30.

<sup>18</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 11,14.



Sterba'nın önemli özgürlükler konusunda Plantinga'nın dahil etmediği bu hak perspektifini kötülük problemi tartışmasına dahil etmesi onun Plantinga'nın özgür irade savunusu, eleştirisinin çıkış noktasıdır. Bu durumda Sterba önemli özgür irade savunusu yaşamsal haklar perspektifini özgürlük konusuna dahil ettiğinden dolayı mantıksal değil etik perspektifli bir savunudur. Sterba argümanını şöyle ifade eder: "Tanrı kişinin önemli özgürlüğünün ihlaliyle sonuçlanan korkunç kötülükleri niçin engellememektedir?"<sup>19</sup> Diğer bir ifadeyle Plantingacı bir özgür irade savunusu kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın varlığının insanın özgür iradesiyle mantıksal olarak uyumlu olduğu düşüncesi üzerine inşa edilir. Buna karşılık Sterba'nın önemli özgürlüklerin korunması bağlamında geliştirdiği etik argüman, korkunç kötülükler<sup>20</sup> olarak nitelenebilecek, kişinin önemli özgürlük ihlallerine, dolayısıyla insani hak gasplarına izin verilmesinin Tanrı'nın varlığı ile ahlaken uyumlu olmayışı üzerine kurulur.

Önemli özgürlüklerin ihlaline sebep olan korkunç kötülüklerin iyi ve kadir-i mutlak bir Tanrı ile ahlaken uyumsuz oluşunu Sterba, adil bir devlet ile adil bir Tanrı arasında kurduğu bir-analojiyle daha da netleştirir. Buna göre adil bir devlet, vatandaşlarının temel haklarını koruma adına bazı vatandaşlarının özgürlüklerine müdahale eder. Adil bir devletin kanunları, vatandaşlarının olası bir saldırıdan korunma özgürlüğünü garanti altına almak için dizayn edilmişlerdir. Eğer saldırı gerçekleşirse bu durumda devlet saldırganın eylemini uygun bir karşılıkla sınırlar. Bu tarz kısıtlayıcı kanunlar, vatandaşlar tarafından hiçbir zaman saldırganın özgürlüğüne müdahale olarak anlaşılmaz. Adil bir devletin buradaki konumu, özgürlüğün ahlaken kabul edilemez dağılımını önlemektir. Yani adil bir devlet herkese eşit şekilde özgürlük vermek şeklinde değil, gerektiğinde bazı kişilerin özgürlüklerinin kısıtlanması anlamında bir özgürlük dağıtımı yapar.<sup>21</sup> Sterba burada şunun altını çizer: "potansiyel kurbanların özgürlüğü lehine, potansiyel saldırganların özgürlüklerini kısıtlama pratiği, adaletli olmaya büyük önem veren toplumların karakteristiğidir."<sup>22</sup>

Tanrı en azından adil bir devlet kadar niçin kurbanların önemli özgürlüklerinin kaybına mal olan kötülükleri önlememektedir? Sterba burada, en azından Tanrı'nın söz konusu eylemi tamamen önlemese bile kısmen önlemesi gerektiğini vurgular. Örneğin bir çocuğun kaçırılması olayında, Tanrı olayın gerçekleşmesini tamamen önlemek yerine en azından çocuğu kaçırarak kişinin arabasının lastiğini patlatıp çocuğun kurtarılabilmesi için zaman kazandıramaz mı? Bu şekilde Tanrı, saldırganın önemli olmayan özgürlüğünü çocuğun önemli özgürlüğünü garanti altına almak için

<sup>19</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 20.

<sup>20</sup> Korkunç kötülükler şeklinde kötülüğün miktarı ve derecesine dair bir açıklama Plantinga'nın savunusunda yer almaz. Çünkü Plantinga kötülüğün miktarını ölçecek herhangi bir yolun olmadığı kanaatindedir. Plantinga ayrıca "Tanrı'nın daha az kötülük içeren bir dünya yaratması gerekirdi" eleştirisine de mevcut dünyanın daha fazla kötülük içerdiği düşüncesinin apaçık olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Bk. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 55.

<sup>21</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 13.

<sup>22</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 14.

kısıtlayarak, ahlaken adil bir özgür irade dağıtımı yapabilir. Ancak Tanrı bu yolu tercih etmemektedir.<sup>23</sup> Sterba bunu şöyle ifade eder:

“Açıktır ki dünyadaki çok çeşitli vakalarla ilgili olarak, Tanrı, ahlaki olarak kurbanların önemli özgürlüklerini, saldırganın ahlaki olarak kullanma hakkı olmadığı özgürlüğünü kısıtlayarak güvence altına almayı seçmemiştir. Sonuç olarak, Tanrı’nın farklı şekilde davrandığında önleyebileceği önemli ahlaki kötülükler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, eğer Tanrı bu tür ahlaki kötülüklere izin vermekte haklıysa, bunun özgür irade savunusundan daha farklı gerekçelere dayanması gerekir.”<sup>24</sup>

Sterba açısından, Tanrı’nın mevcut özgür irade dağıtımı, önemli özgürlüklerin yok edilmesine sebep olduğu için kötülük probleminde özgür irade savunusu ahlaken savunulamazdır. Ancak burada Plantinga’nın özgür irade savunmasının özellikle Mackie’nin ileri sürmüş olduğu mantıksal tutarsızlık eleştirisine yönelik olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla Plantinga, Sterba’nın sorduğu tarzdaki sorulara cevap vermeyi hedeflememiştir. Bu durumda Sterba’nın eleştirisi Plantinga’nın kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığının mantıksal uyumunu ortaya koymasından çok, onun özgür iradeyle olan ilişkisi üzerinedir. O, özgür iradeyi hakla ilgili bir zeminden bağımsız anlamaz. Bu nedenle Plantinga’nın özgür irade anlayışına hak perspektifini yerleştirdiğinde, özgür irade savunusunun ahlaken geçersiz olduğunu söyler. Bu bağlamda Sterba açısından “kötülüğü ne geçmişte ne de şimdi gerekçelendirebilecek bir özgür irade savunusu olamaz.”<sup>25</sup>

Çağdaş teist felsefenin kötülük problemini gerekçelendirmede kullandığı tek açıklama alanı elbette özgür irade savunusu değildir. Sterba, kitabında başka hangi ahlaki gerekçelerle kötülük probleminin mantıksal olarak çözülemez olduğuna teistik felsefenin bilinen diğer argümanlarını inceleyerek cevap verir. Şimdi Sterba’nın başvurduğu bu argümanları temel karakteriyle ortaya koyalım.

## 1.2. Araçsal Kötülük Argümanının Ahlaken Geçersizliği

Özgür irade savunusundan farklı olarak, teistik açıklamalarda karşımıza çıkan hikmet, imtihan, cennet, ruh-yapma gibi Tanrı’nın iyi bir amaç uğruna kötülüğe izin verdiği <sup>26</sup> gerekçeleri, ahlaki gerekçeler olarak anlaşılabilir. Sterba bu tarz bir

<sup>23</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 20-23.

<sup>24</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 23-24.

<sup>25</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 24.

<sup>26</sup> Sterba burada Tanrı’nın kötülüğe izin vermesi ile onu yapması arasında bir fark olduğu şeklinde olası bir itirazın farkındadır. Elbette normal koşullarda bir kötülüğü yapmak ona izin vermekten daha kötüdür. Ancak korkunç kötülüklerde ve kişi onu kolaylıkla önleyebileceği durumlarda bir kötülüğe izin vermek onu yapmakla ahlaken eşittir. Ayrıca burada Tanrı’nın bir eylemin kötü sonuçlarını bilerek eyleme izin vermediği itirazı da olabilir. Diğer bir ifadeyle Tanrı bize özgürlük vererek bu özgürlüğün kötülükle sonuçlanabileceğini yalnızca öngörür. Sterba böyle bir iddianın da mantıksal olarak mümkün olmadığını ileri sürer. Çünkü eğer bir Tanrı varsa dünyada olup biten her şey onun aktif ya da izin verici iradesiyle gerçekleşir. Bir eylemin sonucu olarak kötülüğün ortaya çıkışı yine Tanrı’nın izin verici iradesiyledir. Bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 51.

gerekçelendirmenin hem geleneksel hem de çağdaş etik ilkelerle çatışma içinde olduğunu iddia eder. Sterba'nın buradaki etik ilkedeki kastı, klasik teist felsefedeki Pavlusçu ilke ile çağdaş ahlak felsefesinde aynı anlamda olan çifte etki doktrini olarak bilinen ilkedir. Bu ilke Aquinas'ın doğal hukuk geleneğinde de benimsenmiş olan ve temelde İncil'de Pavlus'un Romalılara verdiği şu ahlaki öğüte dayandırılır: "Kötülük yapalım da bundan iyilik çıksın' demeyelim"<sup>27</sup> Başka bir ifadeyle iyi bir amaç uğruna kötü bir araca başvurmak ahlaken caiz değildir. Bununla birlikte Sterba söz konusu ilkeye istisna teşkil edecek şekilde kötülüğün şu üç bağlamda ahlaken yapılabilir olduğuna işaret eder: 1)Önemsiz kötülükler. Örneğin kalabalık bir yerden çıkabilmek için birinin ayağına basmak durumunda oluşumuz. 2)Yapılan kötülüğün kolaylıkla telafi edilebildiği kötülükler. Örneğin intihar etmek üzere olan birine yalan söylemek. 3) Çok daha büyük bir kötülüğü savuşturmanın tek yolunun kötülük yapmak olması durumları. Örneğin yirmi rehineyi kurtarmak için birinin feda edilmek zorunda olunması.<sup>28</sup>

Sterba'ya göre, Pavlusçu ya da çifte etki doktrini temel alındığında Tanrı'nın dünyada kötülüğe izin vermesi gerekçelendirilemez. Peki Tanrı'nın bu izni üç istisna içinde değerlendirilebilir mi? Sterba bunun mümkün olmadığını düşünür. Çünkü bu istisnalar, insanın zayıflığı ile ilgili iken Tanrı için zayıflık söz konusu değildir. Örneğin intihar etmekte olan birine yalan söyleme istisnası Tanrı için geçerli olmayacaktır. Çünkü Tanrı yalan söylemeden kişinin intiharını önleyebilir. Tanrı daha büyük bir ahlaki kötülüğü önlemek için başka bir kötülüğe müsaade etmeye gereksinim duymamalıdır. Sterba'ya göre Pavlusçu etik ilke Tanrı'nın mevcut derece ve ölçüdeki kötülüğe göz yummasıyla uyumlu değildir.<sup>29</sup>

Teistik felsefede Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin iyi gerekçelerinden biri olan ruh-yapma teodisesi, Sterba'nın eleştirisine konu olan ilgi çekici bir örnektir. Ruh-yapma teodisesi, kişinin ahlaken olgunlaşması amacıyla kötülüğün varlığını gerekçelendirir.<sup>30</sup> Peki, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi, ruh-yapma teodisesi ile ahlaken gerekçelendirilebilir mi? Sterba'ya göre, eğer korkunç kötülükler önemli özgürlük kaybıyla sonuçlanıyorsa bu durumda ruh-yapma imkânı da zarar görmüş hatta ortadan kalkmış olmaktadır. Tanrı, saldırganın önemsiz özgürlüğünü kısıtlamayı kurbanın önemli özgürlüğünün ihlal edilmesine izin verdiğinde kurbanın ancak önemli özgürlüğünü kullanmasıyla elde edeceği ruh-yapma fırsatına zarar vermektedir.<sup>31</sup> Bu Sterba açısından teizmin ruh-yapma teodisesi için çok temel bir sorundur.

Ruh-yapma teodisesi ile ilgili diğer bir sorun, Tanrı'nın kötülüğe izin vererek kişiyi ruhsal bir iyileşmeden mahrum bırakması ve böylece onu ahlaki iyilere ulaşma noktasında daha dezavantajlı kılmasıdır. Tanrı ahlaken olgunlaşması için başına

<sup>27</sup> *Kutsal Kitap* (Erişim 11 Ağustos 2022), Rom: 3:8 Pavlusçu ilke için bk. John Mizzoni, *Ethics: The Basics* (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2017), 121-132.

<sup>28</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 49-50.

<sup>29</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 50, 57-58.

<sup>30</sup> John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 256-258. Ayrıca bk. Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 129,136-137.

<sup>31</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 35-36.

kötülük gelmesine izin verdiği kulunun çektiği ızdırapları sebebiyle dünyada tamamlamadığı ruh-yapma fırsatına bedel olarak, ona ahirette, örneğin cennet gibi başka iyileri vaat etmesi ahlaken gerekçelendirilebilir değildir. Çünkü burada Tanrı'dan beklenen öncelikli şey, Tanrı'nın ruh-yapma süreci sekteye uğramış birinin durumunu, ahirette sunacağı farklı iyilerle telafi etmesi değil bunun yerine bu sürecin sekteye uğramasına baştan engel olup, kişinin kendi çabasıyla ahlaki iyileri hak etmesini sağlamasıdır. Bu noktada Sterba'nın verdiği atlet örneği dikkat çekicidir. Yarıştan haksız bir şekilde el çektirilen bir atlet düşünün. Bu durumda atlete verilecek uygun karşılık, yarıştığı süre içinde ona iyi yarıştığı için ödül vermek değil ona bu yarışı tamamlaması için bir fırsat tanımaktır.<sup>32</sup> Sterba burada Marilyn Adams'ın "organik birlik" düşüncesine atıfta bulunur. Adams'a göre kişinin bu dünyada çektiği ızdıraplarla öteki dünyada elde edeceği iyiler arasında organik bir ilişki vardır.<sup>33</sup> Sterba ise burada hiç bir organik bağ olmadığını, bu dünyada kendisinin tercih ve kabul etmediği korkunç kötülüğe maruz kalan birinin yaşadığı deneyimle, Tanrı'nın onun için öteki dünyada hazırladığı iyiler arasındaki ilişkinin organik değil sonradan oluşturulmuş bir ilişki olduğunu düşünmektedir.<sup>34</sup> Bu itiraza ileride yeniden değineceğiz.

### 1.3. Şüpheli Teizme Sığınmanın ve "Tanrı Ahlaki Fail Değildir" İddiasının Ahlaken Geçersizliği

Kötülük probleminde teizmin başvurduğu diğer bir açıklama olan şüpheli teistik tavır, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin sebeplerinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceği tezidir.<sup>35</sup> Kötülük probleminde sıklıkla referansta bulunan Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanının dördüncü bölümünde Ivan, Alyoşa'ya özellikle çocuklara yapılan korkunç kötülüklere karşılık hiç bir gerekçenin olamayacağını söyler.<sup>36</sup> Ivan'a göre bilebildiğimiz hiç bir şey, bir çocuğun niçin korkunç bir kötülüğe maruz kaldığını gerekçelendiremez. Sterba da kitabında, yaşanmış korkunç kötülük örneklerinde aynı tavra sahiptir. Bu durumda şüpheli teizm, kötülüğün gerekçelendirilmesinde bir çözüm sunabilir mi? Tanrı'nın bizim bilmediğimiz sebepleri mi vardır?

Sterba burada, kötülük probleminde şüpheli teizmin çağdaş savunucularından Michael Bergmann'ın tezlerine odaklanır. Bergmann'a göre dünyada şahit olduğumuz iyi ve kötülükler, iyi ve kötünün gerçek temsilcileri olmak zorunda değildir. Aynı şekilde kötülüğe izin vermenin gerekçesi olarak düşündüğümüz iyiler gerçek iyi gerekçeyi temsil etmiyor olabilir. Dolayısıyla Bergmann için bazı eylemler, kendi içinde ahlaki

<sup>32</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 37.

<sup>33</sup> Marilyn Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (New York: Cornell University Press, 1999), 31.

<sup>34</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 37.

<sup>35</sup> Şüpheli teizmin ilk teorisyeni için bk. Paul Draper, "The Skeptical Theist", *The Evidential Argument From Evil*, ed. Daniel H. Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 175-192. Ayrıca bk. Michael Bergmann, *Skeptical Theism and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University press, 2009), 374-399.

<sup>36</sup> Fyodor Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 717-731.

olarak yanlış olsa da bir şeyin ahlaki doğruluğu veya ahlaki yanlışlığı sadece genel sonuçlarıyla bilinebilir.<sup>37</sup>

Sterba bu şüpheli teistik tavrın ahlaken mantıksız olduğunu öne sürer. Çünkü Tanrı'nın, bizim kendi çabamızla genel sonuçlarını hiç bir zaman tam olarak idrak edemeyeceğimiz bize göre korkunç olan eylemlere izin vermesi yine ahlak dışıdır. Çünkü bir kötülüğün ahlaki gerekçesi, kötülüğe maruz kalan taraflarca makul bir şekilde anlaşılırsa söz konusu gerekçe haklı çıkarılabilir. Ancak eğer biz tanrısal nedenlerin bize tam olarak açık olmaması dolayısıyla kötü olan şeyin sebebini bilemeyecek isek, kötülüğün ahlaki gerekçesi de bizim için bilinemez kalacaktır. Bu durumda kötülüğün ahlaki bir gerekçesi değil bizim erişemediğimiz tanrısal bir gerekçesi var olacaktır.<sup>38</sup> Bu ise bizim açımızdan anlamsız bir gerekçedir.

Çağdaş teist felsefenin Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin bir diğer gerekçesi de şüpheli teizmle ilişkili olarak değerlendirilebilecek Tanrı'nın bizim gibi ahlaki bir fail olarak düşünülmemesi gerektiği argümanıdır. Çağdaş din felsefecilerinden Brian Davies, Aquinasçı bir bakışla Tanrı'nın bizim gibi ahlaki bir fail olmadığını, dolayısıyla kötülük probleminde ahlaken yargılanması gereken bir Tanrı'dan bahsedilemeyeceğini ileri sürer.<sup>39</sup> Davies'e göre insan, burada bir "kategori hatası"<sup>40</sup> yapmaktadır. Halbuki Tanrı, şeylerin doğal düzeninden tamamen farklıdır, onları yoktan yaratır ve yaşamlarını sürdürür, ancak yarattığı şeylerden hiçbir şekilde etkilenmez. Ama kötülük probleminde filozoflar dolaylı olarak, Tanrı'nın kendisinin doğal düzenin bir parçası olduğunu ya da en azından, bu düzen içindeki varlıklar gibi onun da bu doğal düzenle nedensel bir ilişki halinde olduğunu varsayarlar. Buradaki sorun Tanrı'yı yanlış bir "kategori"de değerlendirmektir.<sup>41</sup> Davies'e göre, biz Tanrı'yı insani erdemlere sahip biri gibi düşünemeyiz. Aynı şekilde Tanrı belirli bir rasyonaliteyle hareket etmekle yükümlü değildir. Davies, temelde bunu Tanrı ile onun yarattıkları arasında bir fark olması gerektiği görüşüne yaslar.<sup>42</sup>

Sterba burada Tanrı'nın ahlaki bir fail olmama iddiasının Tanrı'yı kötülükle ilişkisiz kılmak için geliştirilmiş olduğunun altını çizer. Sterba'ya göre Tanrı'yı ahlaki bir fail olarak düşünmemek, teizmin Tanrı'sını şüpheli teizmdeki gibi anlaşılmasız kılacaktır. Teizmde Tanrı ahlaki emirler veren bir Tanrı'dır. Tanrı'nın kendisinin ahlaki bir fail olmaması durumunda, bu ahlaki emirler anlaşılabilirliğini yitirir. Nitekim yarattıklarına ahlaki emirler veren bir Tanrı'nın kendisinin de yarattıklarıyla en

<sup>37</sup> Michael Bergmann, *Skeptical Theism and the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 374-381.

<sup>38</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 74-77.

<sup>39</sup> Bk. Brian Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 114.

<sup>40</sup> Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London: Continuum, 2006), 103.

<sup>41</sup> Edward Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", *Religions* 12/ 268 (2021), 2

<sup>42</sup> Davies, *Thomas Aquinas on God and Evil*, 117. Ayrıca bk. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 110-113.

azından benzer bir ahlaki rasyonaliteye sahip olması beklenir. Aksi durumda ilahi emirlerden Tanrı'nın neyi kastetmiş olduğu anlaşılacaktır.<sup>43</sup>

## 2. Sterba'ya Cevaplar

Buraya kadar genel hatlarıyla teizmin kötülük probleminde kullandığı klasik gerekçelere yönelik Sterba'nın ahlaksal kötülük argümanı üzerinden yaptığı eleştirilere yer verdik. Söz konusu dergide Sterba'nın iddiaları farklı argümanlarla cevap buldu. Bu cevapların hemen hepsi teistik ve birbirinden farklı cevaplar olsa da Sterba'nın eleştirileri paralelinde beş grupta sınıflandırılabilir.

### 2.1. "Ahlaki Anaokulu" ("Moral Kindergarten") Argümanı

Sterba'nın, Plantinga'nın özgür irade savunusuna yönelik eleştirisi dikkat çekici karşı eleştirilere muhatap olur. Burada üç ahlaki eleştiriden söz edebiliriz. 1. Tanrı bir anaokulu işletmecisi değildir. 2. Özgür iradenin kısmen askıya alınıp ızdırabın önlenildiği bir dünyanın ahlaken daha iyi bir dünya olmasının garantisi yoktur. 3. İnsanın ahlaki gelişimi için düzenli şekilde yönetilen bir evren gereklidir. Şimdi bu ahlaki gerekçeleri inceleyelim.

Sterba'nın odaklandığı hak perspektifli negatif özgürlük anlayışında, Tanrı'nın her durumda insanın önemli özgürlüklerini içeren haklarını garanti altına alması gerekmektedir. Bu görüş ilk olarak "ahlaki anaokulu" argümanı ile reddedilmektedir. Herkesin haklarının garanti altına alındığı bir dünya tanrısal müdahaleyi dünyada sürekli kılacak ve bu durumda yaşadığımız dünya ahlaki bir anaokuluna dönüşecektir. William Hasker bu argümanı şöyle açar:

"Bu durumda, Tanrı oyuncak legolar üzerinde tartışarak karakterlerimizin gelişmesine izin veren ancak herhangi biri gerçekten incinmeden önce müdahale etmeye de hazır olan bir "ahlaki anaokulu" ("moral kindergarten") işletiyor olurdu. Aslında anaokulu benzetmesi burada fazla olumludur. Çünkü sıradan bir anaokulunda çocuklar, sürekli gözetim altında olmayacakları sonraki bir yaşam için eğitilirler - ancak Sterba'nın dünyasında ahlaksal çocuklar olan bizler, bu yetişkin aşamasına asla ulaşamayız."<sup>44</sup>

Hasker'in ahlaki anaokulu argümanı aslında çağdaş felsefede farklı biçimlerde de dile getirilmiştir. Örneğin David Lewis bunu "çocuk parkı problemi" ("playpen problem")<sup>45</sup> ya da Swinburne "oyuncak dünyası" ("toy world")<sup>46</sup> problemi olarak eleştirir. Farklı ifadeler olsa da hepsi aynı soruyu cevaplamak için kullanılır: "Tanrı neden özgür yaratıklarını bütün kötülüklerin zararsız olduğunu garantilediği bir dünyaya yerleştirmemiştir? Ya da Tanrı bize ahlaki iyilik için gerekli olan özgürlüğü sağlarken, yanlış yapmaktan kaynaklanacak olası ızdırabı neden ortadan

<sup>43</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*,135.

<sup>44</sup> William Hasker, "James Sterba's New Argument from Evil", *Religions* 12/21 (2021),4.

<sup>45</sup> David Lewis, "Evil for Freedom's Sake?", *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 154-155.

<sup>46</sup> Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford:Clarendon Press, 1998), 249.

kaldırmadı? <sup>47</sup> Chen'e göre Tanrı yaratıklarını böyle bir çocuk parkına yerleştirmemiştir. Çünkü Tanrı'nın dünyada özgür yaratıklar yaratmasının nedeni, özgürlüğün ancak tehlikede olduğunda anlamlı olmasıdır. Özgürlüğün önemi, yalnızca eylemlerimizin "iyi ya da kötü içsel karakterine" değil, aynı zamanda onlardan çıkan iyi ya da kötü ciddi sonuçlarına da bağlıdır. Bu ise Tanrı'nın bütün kötülükleri risksiz ve kurbansız olarak yarattığı bir anaokulu dünyasında mümkün olmayacaktır.<sup>48</sup>

Özgür iradeyi savunan ikinci açıklama biçimi ilahi müdahalelerin olduğu bir dünyanın, Sterba'nın düşüncesinin aksine ahlaken daha iyi bir dünya olmayacağı ile ilişkilidir. Ona göre, önemli özgürlüklerin insanlara doğru bir şekilde dağıtılmadığı bir dünyada insanın ahlaksal gelişimi de sekteye uğramaktaydı. Ancak Chen'e göre ilahi müdahalelerle hakların garanti altına alınması, Sterba'nın düşündüğü gibi daha ahlaklı bir dünyayı oluşturmayı garantilemez. Örneğin, Sterbacı bir yorumla baktığımızda, Tanrı, bir taraftan Stalin'in özgürlüğünü korurken diğer taraftan onun mahkumları Gulag'taki kamplara götürmesini engelleyemez. Ama Tanrı, mahkumların yara almadan kurtulması için bunu düzeltebilir. Ayrıca yine Sterba gibi düşünersek Tanrı, Stalin'in, eyleminin bu şekilde etkisiz bir sonuca sahip olduğunu keşfetmesine de izin vermeyebilir. Burada Sterba özgür yaratıkların olduğu, ancak ızdırabın olmadığı bir dünya tasavvur etmektedir. Fakat Chen, burada Sterba'ya şunu sormayı gerekli görür: Neden Tanrı'dan beklenen bu müdahalelerinin ahlaken daha iyi bir dünyayı meydana getireceğini düşünmeliyiz? Acı çekmeyi önlemeye yönelik herhangi bir müdahale, ahlaki açıdan daha kötü seçimler yapan yaratıkların olduğu bir dünya ile pekala sonuçlanabilir. Plantingacı bir özgür irade savunması, özgür yaratıkların olmadığı ve dolayısıyla ahlaki iyilik için fırsatların olmadığı bir dünyanın, hem iyi hem de kötü eylemler gerçekleştiren özgür yaratıkların olduğu bir dünyadan daha az değerli olduğu varsayımına sahiptir. Canlılara özgür irade bahşetmenin tüm amacı, ahlaki iyiliğin mümkün olmasına izin vermektir. Ne iyi ne de kötü olan bir oyun dünyası, gerçek dünyadan ahlaki olarak daha kötüyse, o zaman kesinlikle sadece kurbansız kötülüğün olduğu Sterbacı bir dünyanın da gerçek dünyadan daha iyi olacağını düşünmemiz için bir neden yoktur.<sup>49</sup> Sterba böyle bir dünyanın daha iyi olacağından emindir, ancak kitabında buna dair ikna edici bir gerekçe sunmamaktadır.

Özgür irade savunusu bağlamında kötülüğün gerekçelendirilmesini destekleyen üçüncü argüman biçimi Atfield'in savunduğu kozmik düzenliliklere başvuran argümandır. Bu argümana göre, yaşamlarımızı özgürce yaşamak ve ahlaken gelişmek istiyorsak, Tanrı'nın sık müdahalesi olmayan düzenli bir dünyaya ihtiyacımız vardır. Nitekim modern bilim anlayışına göre Tanrı yasa benzeri bir evren yaratmış ve onun işleyişine çoğu zaman müdahale etmemektedir. Evrenin düzenli hareketinin, Tanrı tarafından sekteye uğratılabileceği düşüncesi ise modernizm sonrası bir düşüncedir. Bu argüman biçimi klasik teizmin Tanrı'nın doğal yasalara

<sup>47</sup> Cheryl K., Chen, "God and the Playpen: On the Feasibility of Morally Better Worlds", *Religions* 12/266 (2021), 1.

<sup>48</sup> Chen, "God and the Playpen", 2

<sup>49</sup> Chen, "God and the Playpen", 4-5.

müdahale edebileceği gerçeğini tamamen yadsımaz. Bununla birlikte Tanrı'nın nadiren de olsa doğa yasalarına müdahale ettiği durumlarda da Tanrı insani özgürlüğü ve insanın ahlaki statüsünü değiştirmeyecek şekilde bir ayarlama yaparak insanın özgür iradesini zedelememektedir.<sup>50</sup>

## 2.2. Kolektif Özgür İrade Argümanı

Kolektif özgürlük argümanı olarak ifade edebileceğimiz ikinci argüman ise temelde çağdaş din felsefesinde iyi bilinen ve yukarıda Sterba'nın da eleştirmiş olduğu ruh-yapma teodisesiyle bağlantılıdır. Tekrarlayacak olursak ruh-yapma teodisesine göre kötülüğün varlığı "insani iyiliğin yavaş yavaş gelişmesi için Tanrı tarafından verilmiş bir fırsat"tır.<sup>51</sup> Salamon, kolektif özgürlük argümanı ile ruh yapma teodisesini revize ederek "genişletilmiş" veya "ilişkisel" bir ruh-yapma görüşünü savunur. Tanrı insanlara dünyada kolektif bir özgürlük vermiştir. Ruh oluşturma bireysel bir mesele değildir, daha ziyade kişinin özgürlüğünü gasp edenlerin ruh-yapım süreci de dahil olmak üzere başkalarının ruh yapımıyla yakından bağlantılıdır. Sokrates'in düşmanlarına zarar vermeme ilkesi ve Hz. İsa'nın düşmanlarını sevme çağrısı, bu düşüncenin anlamsız olmadığını bir göstergesi olarak örneklendirilebilir.

52

İkinci olarak, insanın ahlaki serüvenini anlamının tek yolu onun bireysel olarak başardıklarıyla değil aynı zamanda insanın genel bir iyiyi üretme, başkasının iyisine katkı sunma gibi kolektif çabalarıyla da ilgilidir. Bu şekilde bir iyiyi elde etme uğraşı bireysel bir ruh-yapım sürecinden çok daha kapsayıcıdır. Örneğin toplumsal refahın, bireylerin tek tek ekonomik eylemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkması gibi bireysel tüm iyiler de birbiriyle ilişkiseldir. Burada Sterba'nın temel yanılması ruh-yapma teodisesini bireysel bir mesele olarak düşünmesi ve bunun kişinin özgür iradesinin elinden alınmasıyla bireysel olarak sekteye uğrayacağı ve bir daha elde edemeyeceği bir şey olarak düşünmesidir. Halbuki iyi bir hayata dair bu türden ilişkiselsel iyiler ağının oluşu, saldırganların ruh-yapımı ile saldırıya uğrayanların ruh-yapımı arasındaki Sterba tarafından ima edilen katı karşıtlığı ortadan kaldırır. Bireylerin yaşamlarında yer alan iyilikler ve kötülükler, teistik bir dünya görüşü içinde oldukça karmaşık bir biçimde birbirleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda bazı bireylerin deneyimlediği kötülüğün diğer bireylerin deneyimlediği iyilik tarafından telafi edilebilir olduğu düşünülmektedir.<sup>53</sup>

## 2.3. Cennet Argümanı

Sterba yukarıda Adams'ın dünyadaki kötülüklerle öte dünyadaki iyiliklerin organik bir ilişkiye sahip olduğu tezini eleştirmiş, bu türden bir ilişkinin zoraki bir

<sup>50</sup> Robin Attfield, "Reconciling the God of Traditional Theism with the World's Evils", 11/10 (2020), 6-9.

<sup>51</sup> Hick, *Evil and the God of Love*, 256-258.

<sup>52</sup> Janusz Salamon, "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention" ,*Religions* 12: 418 (2021), 7-8.

<sup>53</sup> Salamon, "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention", 7-10.



ilişki olduğunu ifade etmişti. Walls ise cennet argümanı ile Adams'ın organik birlik düşüncesini destekler. Walls'a göre ölümden sonra hayat ve cennet doktrini kötülük probleminde ciddiye alınmak zorundadır. Cennet ümidi ya da özlemi, teizmin ayrılmaz bir parçasıdır, bu nedenle kötülük sorunuyla ilgili herhangi bir tartışmada ihmal edilemez bir içeriktir. Cennet doktrini, korkunç kötülükler de dahil tüm kötülüklerle karşılık vermek ve onları tamamen ortadan kaldırmak için teistik açıdan kökten çözüm olarak görülür. Bu dünyada korkunç kötülükler için izin vermesine rağmen, Tanrı'nın mükemmel iyi olarak haklı çıkarılabileceğinin yegane yolu cennetin varlığıdır. Ancak bu, özgürlüklerini kötüye kullananların haklı olduğu veya kötülüğün kendisinin iyi olduğu anlamına gelmez. Burada varılacak sonuç, kötülüğün varlığına rağmen Tanrı'nın mükemmel iyiliğinin sonunda kendini gerekçelendirecek ve aklayacak olmasıdır. Bu doktrine göre kötülükler maruz kalanlar öte dünyada yaşadıkları kötülüğün nasıl bir iyilikle karşılık gördüğünü tam olarak idrak edebileceklerdir. Cennete ulaşan herkes, nihai güzelliği ve iyiliği sorgulanamayacak kadar önemli ve kesintisiz bir iyilik halini yaşayacaklardır.<sup>54</sup>

Inwagen'in ifade ettiği gibi, "her gözyaşını silecek bir Tanrı olmalı; karşılığını verecek bir Tanrı olmalı" <sup>55</sup> şeklinde bir beklenti, teizmde yalnızca varoluşsal olarak değil rasyonel olarak da garanti edilen ve Tanrı'nın var olduğuna dair salt mantıksal olasılığın umutsuzca sarıldığımız bir olasılık olmadığını gösteren de bir beklentidir. Walls'a göre, teistlerin, yalnızca Tanrı'nın var olduğuna değil, O'nun kusursuz sevgisinin ve iyiliğinin tamamen haklı çıkacağına inanmaları için yeterli rasyonel güvenceleri vardır. Bu iyiliğin üstün doğası göz önüne alındığında, onu elde eden herhangi bir kişi, bu hayatta ne kadar acı çekmiş olursa olsun, eninde sonunda tamamen mutlu olacaktır. Buna karşılık, bunu başaramayan herhangi biri, bu hayatta ne kadar zevk veya tatmin yaşarsa yaşasın, mutsuz olacaktır. Tanrı ile sevgi dolu bir ilişkiye sahip olmak, insanın elde edebileceği en büyük iyiliktir ve bu ilişkinin kaybı, insanın başına gelebilecek en büyük kötülüktür.<sup>56</sup>

Tanrı ile yakın bir ilişkinin, herhangi bir sınırlı iyilikle karşılaştırılmayacak kadar yüce bir iyi olduğu gerçeğine ek olarak, Tanrı bu hayatta yaşadığımız ızdırap ve acı ne kadar büyük olursa olsun yaşamı yeniden mükemmel şekilde şekillendirecektir. Kötülük, hayatımızı birçok yönden yıkabilir. Bu, bizim gibi sonlu varlıklar için oldukça üzücü bir gerçektir. Bu gerçekliğin daha kötüsü ise söz konusu kötülüğü telafi etmenin, bizim kapasitemizin çokça üstünde oluşudur.<sup>57</sup>

Walls'a göre teizmin tanrısal telafiye yönelik güveni, kötülük sorununda teizm ile ateizm arasındaki nihai farkı da ortaya koymaktadır. Burada ateizm, kötülük problemi karşısında çaresizdir. Teistler ise sonsuz güce ve yaratıcı kaynaklara sahip bir Tanrı'nın kötülüğü tamamen telafi edeceğinden emindir. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ancak Tanrı'nın varlığı hayal edebileceğimizden daha iyi bir duruma geri

<sup>54</sup> Jerry L., Walls, "Heaven and the Goodness of God", *Religions*, 12: 316 (2021), 1-2

<sup>55</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 3. Ayrıca bk. Peter Van Inwagen, "Quam Dilecta" *God and the Philosophers*, ed. Thomas V. Morris (New York: Oxford University Press, 1994), 47.<sup>[1]</sup><sup>[2]</sup><sup>[3]</sup>

<sup>56</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 4.

<sup>57</sup> Walls, "Heaven and the Goodness of God", 4. Ayrıca bk. Marilyn M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 148.<sup>[1]</sup><sup>[2]</sup><sup>[3]</sup>

döndürdüğünde haklı çıkar. İşte cennet doktrini, varoluşumuzun bir şekilde insanlık tarihinin en kötü trajedilerinden bazılarına karışmış olması durumunda bile yaşamlarımızdan tamamen memnun olabileceğimiz bir şekilde geçmişin kurtarılabilirliğine dair umudu temsil eder. Diğer bir ifadeyle, cennet, korkunç şekillerde acı çeken ve erken ölümlerden ölen kişilerin unutulmaya terk edilmeyeceğine dair bir güvencedir. Walls, savaşlarda ölen sayısız insanın, bizlerin memnun olacağımız hayatları yaşayabilmemiz için feda edilmesi gereken insanlar olmadığını, Tanrı'nın onların sadece bu hayatta kurtuluş elde etme fırsatının eksikliğini telafi etmeyeceğini aynı zamanda onlara herkes gibi tam doyum ve mutluluğu deneyimleme fırsatını da vereceğine inanır. Buna sahip olamayacak olanlar, Tanrı'nın özgürce sunduklarını kabul etmeyen, onun lütuf nimetini ısrarla ve kararlı bir şekilde reddedenler olacaktır. Bütün bunlar göz önüne alındığında, hiç kimse kötülüğün varlığı sebebiyle yaşamayı reddetmemeli ya da daha kötüsü varlığından pişmanlık duymamalıdır. Bu ise hayatta acılar karşısında üzülmeyi engellemek değil ancak cennetteki inananın tüm acısının silineceği, tüm gözyaşlarını kurutacağı bir ümidin temsilidir. Bu ümit varlığımızın bir taraftan trajedilere bağlı olduğunu kabul ederken diğer taraftan da bu trajedilerden memnun olmanın çelişkisini de temellendirir.<sup>58</sup>

#### 2.4. “Tanrı Ahlaki Bir Fail Değildir” Argümanı

Sterba yukarıda Tanrı'nın ahlaki bir fail olarak görülmemesini savunan Davies'in teorisini eleştirmişti. Sterba'ya yönelik bu cevap grubunda ise Davies'in açıklaması güncellenmektedir. Öncelikle Davies'in tezini burada biraz daha netleştirmeliyiz.

Davies çağdaş din felsefesinde kötülük problemini tartışırken ateist ya da teistlerin, Tanrı'yı oldukça insan biçimci bir şekilde anladığına işaret eder. Davies bunu “teistik şahsiyetçilik<sup>59</sup> olarak kavramsallaştırmaktadır. Davies'e göre Tanrı ahlaken iyi bir Tanrı'dır ancak ahlaki bir fail değildir. Tanrı hiçbir şekilde "bir" fail olmadığı gibi, aslında "varlıklar arasında bir varlık" da değildir.<sup>60</sup> Bu ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi Davies'in “kategori hatası” dediği şeydir. Davies'in tezi referans alınarak ve güncellenerek Sterba'nın itirazına karşılık verilmektedir.

Örneğin Bishop, Tanrı'nın gücünün bireysel bir failin gücü olarak ve Tanrı'nın iyiliğinin de bireysel bir failin iyiliği gibi anlaşılamayacağını düşünmektedir. Tanrı'nın varlığı da ahlaki bir fail olarak Tanrı'nın varlığı meselesi değildir.<sup>61</sup> Huffling'e göre de insanın ahlaki bir fail olduğunu söylemek, yerine getirmesi gereken yükümlülükleri olduğunu söylemektir. Teistler ve ateistler genel olarak insanların başkalarına nasıl

<sup>58</sup> Walls, “Heaven and the Goodness of God”, 5-8.

<sup>59</sup> Bk. Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 13-20.

<sup>60</sup> John Bishop, “On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for ‘Logical’ Arguments from Evil”, *Religions* 12/186 (2021), 8. Ayrıca bk. Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 91.

<sup>61</sup> Bishop, “On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for ‘Logical’ Arguments from Evil”, 8.

davranması gerektiği konusunda bu tür bir yükümlülük altında olduklarını kabul ederler. Bu yükümlülükler insanın insan olması nedeniyledir. Yükümlülüğü insan doğası ile ilişkilendirme, klasik ahlak felsefesinde net bir şekilde görülür. Örneğin, Aristoteles, ahlaki olarak iyi veya erdemli olmayı basitçe, insanın insan olması nedeniyle kendi doğasına özgün sahip olduğu belirli güçlerin gerçekleşmesi olarak anlar.<sup>62</sup> Aynı doğrultuda Feser iynin anlamının iyi olarak nitelenen şeyin doğasıyla ilgili olduğuna dikkat çeker. Burada o, Aquinas'ın doğal hukuk düşüncesine başvurarak, ahlakın, şeylerin doğal düzeninde nasıl temellendirildiğini genel bir şekilde açıklar. Ahlaki düzen doğal düzenin bir parçasıdır. İnsanlar bu doğal düzenin bir parçası oldukları için doğal hukuka bağlıdırlar ve bu yasalara uymadıkları takdirde kendi türlerine özgü doğalarını geliştirme imkanından yoksun kalırlar.<sup>63</sup>

Huffling burada kritik bir ayrıma işaret eder. Bir şeyin iyi doğası, aynı kategorideki başka bir şeyin nasıl olması gerektiğinin de modelini oluşturur. Bu ise iki şeyi gerektirir: Birincisi bir şeyin iyi olduğunu söylemek için kişi o şeyin ne olduğunu ve ikincisi nasıl olması gerektiğini veya nasıl işlev görmesi gerektiğini bilmesini gerektirir. Bir insan, kendi türünün örneği olan başka bir insanın doğasının ne olduğu ve nasıl olması gerektiği veya bir insanın nasıl davranması gerektiği konusunda bir fikre sahiptir. Ancak Tanrı'nın doğası insan tarafından bilinemez. Bu nedenle, kişi Tanrı'nın ne yapması gerektiğini veya nasıl davranması gerektiğini tasavvur edemez. Bu anlamda Tanrı bilinemezdir. O'nun varlığı teistik deliller ve rasyonel sorgulama yoluyla ispat edilebilir ancak O'nun tam olarak ne olduğu bilinmemektedir. Bütün bunlar, insani dilin Tanrı hakkında konuşmanın gerçek, tek anlamlı bir yolunu sunmadığını ve insanın Tanrı'nın gerçek doğasının ne olduğu konusunda belirli bir düzeyde bilinemezlikle baş başa bırakıldığını söylemek demektir.<sup>64</sup>

Feser bunu bir analogiyle açıklar. Bir romanın yazarı kendi romanının ya da bir ressam kendi çizdiği resmin bir parçası değildir. Aynı şekilde Tanrı da yarattığı doğal düzenin bir parçası değildir. Bir yazarın kendi yazdığı romanın ve bir ressamın kendi yaptığı resmin var olması için gerekli bir önkoşul olması gibi, Tanrı da kendi yarattığı doğal düzenin var olması için gerekli bir önkoşuldur. Ancak ne yazar romanın bir karakteridir ne de ressam çizdiği resimdeki imgelerden biridir, aynı şekilde Tanrı da yarattığı düzenin bir parçası değildir.<sup>65</sup> Teistik şahsiyetçilik düşüncesi de Tanrı'yı ahlak yasasının bir yaratıcısı olduğunu ve bu nedenle onun da ahlaki bir fail olduğunu düşünür. Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıklardan zorunlu olarak farklı olduğu kabul edildiğinde bu fark teistik şahsiyetçiliği reddetmek için temel gerekçeyi oluşturur.<sup>66</sup>

Bu açıklamaların sonucu olarak Bishop'a göre Tanrı hiçbir şekilde bir fail olarak

<sup>62</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", 3. Ayrıca bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 7-9.

<sup>63</sup> Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", 5.

<sup>64</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", *Religions*, 4-5

<sup>65</sup> Feser, "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil", 5-6

<sup>66</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba", 4.

varsayılmayacağı için ve Sterba'nın eleştirisi iptal edilmektedir.<sup>67</sup> Huffling ise daha da ileri giderek Sterba'nın eleştirdiği tüm teodiselerin de aslında aynı hatalı düşünceden kaynaklandığı sonucuna varır. Kötülüğün varlığı karşısında aklanması gereken ve ahlaki bir fail olan bir Tanrı yoktur.<sup>68</sup>

## 2.5. Sınırlı Kudret Argümanı

Sınırlı kudret argümanı çağdaş felsefede Charles Hartshorne'un tezine yaslanır<sup>69</sup> ve bu argümana bazı yeni eklemeler yapılır. Öncelikle Sterba'nın reddettiği Tanrı'nın her durumu denetleyebilen, en azından iyi bir sonuç elde etmek için küçük ayarlamalar yapabilen, mutlak güce sahip müdahaleci bir Tanrı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Bu durumda Sterba açısından kötülük sorunu, dünyanın düzenli süreçlerini sürekli olarak izleyen ve ayarlayan bir Tanrı'nın muhtemelen var olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Buna cevap olarak sınırlı kudret argümanı, Tanrı'nın ahlaki bir fail olmadığı düşüncesi paralelinde Tanrı'nın ne olmadığı meselesine ilişkindir. Burns, Tanrı'nın doğası konusunda Sterba'nın yanılmış olduğunu ileri sürer. Buradaki temel itiraz, iyi bir Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak mümkün olduğu, ancak söz konusu Tanrı'nın Sterba'nın tanımladığı türden bir Tanrı olmadığıdır.<sup>71</sup> Bu durumda Sterba'nın öne sürdüğü şekliyle bir kötülük problemi yoktur.<sup>72</sup> Argümanın ayrıntılarına geçmeden önce Hartshorne'nin tezine kısaca değinmeliyiz.

Hartshorne, felsefede paradoksların "hatalı düşündüğümüzün işaretleri"<sup>73</sup> olduğunu ve bu nedenle kötülük problemindeki paradoksun hatalı bir düşünceden kaynaklandığını ileri sürer. Buradaki temel teolojik hata, Tanrı'yı her şeye kadir olarak düşünmektir. Her şeye gücü yetenin yapılabilecek her şeyi yapma gücü olduğunu söylemek, saçmadır, çünkü böyle bir güç olamaz. Eğer Tanrı böyle bir güce sahip olsaydı, bireyin kendine ait bir eylemi olamazdı ve bu durumda tüm kötülüklerin sebebi de Tanrı olurdu.<sup>74</sup> Hartshorne, bunun yerine tanrısal güce dair bir modifikasyon önerir. Tanrı her şeye gücü yeten değil yeterince güçlü bir varlıktır. Tanrı tek ve evrensel bir kozmik güç tarafından yapılabilecek ve yapılması gerekli olan her şeyi yapar.<sup>75</sup> Bu modifikasyon, önemli insan özgürlükleri için bir alan yaratır.<sup>76</sup>

<sup>67</sup> Bishop, "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil", 7 -9.

<sup>68</sup> Huffling, "Is God Morally Obligated to Prevent Evil?", 3.

<sup>69</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984) ve Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (New Haven and London: Yale University Press, 1948).

<sup>70</sup> Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 90.

<sup>71</sup> Elizabeth Burns, "Evil and Divine Power: A Response to James Sterba's Argument from Evil", *Religions* 12/ 442 (2021), 11.

<sup>72</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8.

<sup>73</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 4.

<sup>74</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 134 ve Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 3.

<sup>75</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 134.

<sup>76</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8.

Hartshorne, kozmik güç olan Tanrı'nın kötü sonuçların riskini azaltmak için özgürlüğe müdahale etmediğini çünkü pratikte hiçbir zararın olmadığı bir durumu yaratmanın mutlaka arzu edilen bir durum olmayacağını savunur. "Yaşamda risk veya tehdit azsa, fırsat veya vaat de aynı derecede az olacaktır."<sup>77</sup> Büyük sevinçler ve mutluluklar yaşamak için yoğun şeyler yaşayabilmeliyiz, bu ise ancak büyük kötülüklerin deneyimlenmesiyle mümkündür. Hartshorne'ye göre ideal özgürlük miktarı, bu nedenle "(a) çok uysal ve zararsız bir düzen ile (b) çok vahşi ve tehlikeli bir düzen arasında altın bir ortalamadır."<sup>78</sup> Hartshorne burada ebeveyn ile Tanrı arasında bir analogi kurar. Akıllı ebeveynler çocukları için her şeyi belirlemez, bu da bir çatışma riski olduğu anlamına gelir. Yani "yaşam basitçe bir karar verme sürecidir, bu da riskin hayatın kendisinde var olduğu anlamına gelir. Tanrı da başka türlü yapamazdı. Risksiz bir dünya düşünülemezdir."<sup>79</sup>

Yaşamın çatışma riskini taşımasıyla birlikte Tanrı aynı zamanda toplum üzerinde bir etkiye sahiptir. Burada Sterba'nın adil devlet ile Tanrı arasında kurduğu analogi sınırlı kudret sahibi ve toplumsal etkiye sahip Tanrı ile adil devlet arasında yeni bir analogiyle değiştirilebilir.<sup>80</sup> Hartshorne'ye göre sınırlı Tanrı, adil bir devletten farklı olarak insanın düşünme biçimini olumlu yönde etkiler. Bu insanın ahlaki kararlarının Tanrı tarafından değiştirilmesi anlamına gelmese de Tanrı insanı belirli bir yönde manipüle edebilir anlamındadır. Hartshorne dünyayı kontrol etmenin bu ilahi yöntemini "ikna" olarak adlandırır ve bunun "tüm metafizik keşiflerin en büyüklerinden biri" olduğunu öne sürer. Tanrı bize "yeni durumlar için yeni fikirler" ilham ederek bizi ikna eder.<sup>81</sup> Hasker burada Tanrı'nın kadiri mutlak olmayışını tanrısal bir zayıflık olarak anlamaz. Tanrı tüm güce sahip olmasa da, "herhangi bir varlığın sahip olabileceği en büyük güce" sahiptir ve bunu zayıflık olarak görmek "yeterli zaman ve sabır gösterildiğinde ikna edici sevginin amaçlarına ulaşma yeteneğini ciddi şekilde küçümsemektir."<sup>82</sup>

Harthornecu tezden ilham alarak söz konusu cevaplar, Tanrı'nın her şeyi gereğinden fazla yöneten bir "mikro yönetici"<sup>83</sup>, "süper bir ahlak faili"<sup>84</sup> olmadığı Tanrı'nın sadece insanın eylemlerini pozitif anlamda etkileyen bir "sosyal bir etkileyici" ("social influencer")<sup>85</sup> olarak düşünmenin daha tutarlı ve yararlı olduğunu öne sürer. Burns Tanrı'yı, "gücünü iyiliğin teşviki için pozitif bir enerji kaynağı olarak bir sosyal etkileyici olarak düşünmenin daha tutarlı ve yararlı olduğu"<sup>86</sup>nu ifade eder. Benzer şekilde Willmot'a göre Tanrı dünyayı bir bütün olarak etkiler ve aynı zamanda tüm özellikleriyle dünyadan etkilenir. Bu etkileşimde Tanrı, dünya üzerinde bir tür

<sup>77</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 136.

<sup>78</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 136.

<sup>79</sup> Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 12.

<sup>80</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 8-9.

<sup>81</sup> Hartshorne, *The Divine Relativity*, 139-142.

<sup>82</sup> William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (Abingdon: Routledge, 2004), 137. Ayrıca bk. Burns, "Evil and Divine Power", 10.

<sup>83</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

<sup>84</sup> Brett Willmot, "God and the Problem of Evil: An Attempt at Reframing the Debate", *Religions* 12/ 218 (2021), 7.

<sup>85</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

<sup>86</sup> Burns, "Evil and Divine Power", 1.

egemen etki uygular, ancak bu etki, sonlu aktüel varlıkların gerçek gücü ve özgürlüğü tarafından sınırlandırılır. Sonlu bireyler, kendi varoluş durumlarına uygun güçlere kusursuz bir biçimde sahiptirler. Bu da Tanrı'nın mükemmelliğinin bir sonucudur. Tanrı'nın mükemmelliğini ifade etmenin bir başka yolu, ahlaki değeri olabildiğince arttırmaktır. Gerçek ahlaki değeri üretmeye yönelik insani potansiyel her zaman insanın tersini de üretebildiği önemsiz olmayan gücü sebebiyle kötülüğün hatta korkunç kötülüğün varlığını mümkün kılar. Bu bağlamda özellikle ahlaki kötülük, daha büyük ve daha düşük değerler arasında seçim yapma kapasitesine sahip ahlaki failerin bulunduğu dünyanın potansiyel bir karakteristiği olmak zorundadır.<sup>87</sup> Bu şekilde anlaşıldığında, dünyada var olan kötülük, Sterba'nın anladığının aksine Tanrı'nın varlığı sorusuyla ilgisiz hale gelmektedir.

### 3. Tartışma ve Değerlendirme

Sterba'nın teizmin kötülük argümanlarına yönelik eleştirilerinin onun kötülük problemini ahlaki bir perspektifle inşa etmesiyle uyumlu eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Plantinga'nın da işaret ettiği gibi kötülüğü nesnel bir şekilde ölçebileceğimiz bir ölçüte sahip olmasak da sıradan bir ahlaki fail olan insan, hangi kötülüğün bir diğerine göre daha kötü olduğuna kişisel ve çoğunlukla da nesnel bir şekilde kanaat getirebilir. Bu bağlamda Sterba'nın kötülüğü korkunç kötülükler ve sıradan kötülükler şeklinde ayırması etik bir perspektif içinde mümkün bir ayırmadır. Nitekim bu ayrımlar sıradan bir insanın dahi yapabileceği ayrımlardır ve din felsefesi de kötülük problemini tartışırken meselenin bu yaşamla ilgili pratik boyutunu tartışmaya dahil etmelidir. Bu bağlamda Sterba'nın teizme yönelttiği soru geçerli ve ciddiye alınması gereken bir sorudur. Tanrı korkunç kötülüklerle ya da önemli özgürlüklerin ihlaline sebep olan kötülüklerle niçin izin vermiştir? Bu ahlaken nasıl gerekçelendirilebilir?

Bu çalışmada teist felsefecilerin cevaplarının her birinin ahlaki bir teodise denemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu cevapların hangisinin diğerine göre başarılı olduğunu söylemek bu çalışmada değerlendirilebilecek bir konu değildir. Çünkü bu teoriler klasik ya da çağdaş felsefenin farklı teorilerine eklemlenerek ilerletilmişler ve bu nedenle bir devamlılık içerisinde hala inşa halinde olan ve daha da geliştirilebilecek olan teorilerdir. Kanaatimizce burada yapılması gereken şey tüm bu teodise denemelerinde ortak olan önemli bir sorunun altını kalın bir şekilde çizmektir.

Bu sorun tüm argümanların Sterba'nın sorusuna aşırı odaklanmış olmaları ile ilgilidir. Buradaki aşırılığın sebebi ancak bir kaç adım geriye çekilip soruyu daha geniş bir perspektifle görememekle ilgilidir. Nitekim her bir teoriyle Sterba'nın eleştirilerine mikro çözümler ya da mikro açıklamalar getirilmektedir. İhtiyaç duyulan makro perspektif ise Tanrı-insan ilişkisi perspektifidir. Tutarlı bir ahlaki teodise öncelikle nasıl bir ahlaksal Tanrı-insan ilişkisi tasavvur ettiğini açıklamalıdır. Bu ilişkinin açıklaması kötülüğün niçin var olduğunu veya Tanrı'nın niçin kötülüğe

<sup>87</sup> Willmot, "God and the Problem of Evil: 6-8.

izin verdiğini açıklayabileceğimiz temel teistik çerçeveyi de belirleyecektir. Burada gördüğümüz, teizmin revize edilmiş cevaplarının hiç biri ne türden bir ahlaksal Tanrı-insan ilişkisine atıfta bulduklarına dair net bir bilgi vermemektedir.

En basit bir izahla, bir insanın niçin falanca şekilde davrandığı sorusu onunla ilgili beklentilerimizle de ilgili bir sorudur. Örneğin, “Ayşe Zeynep’e falanca şekilde davranmamalıydı” şeklinde bir ahlaki yargıda bulunduğumuzda bu yargıyı temelde anlamlı kılan ve gerekçelendiren şey Ayşe ve Zeynep arasındaki ilişkiye dair önceden var olan bilgimizdir. Mesela Ayşe ve Zeynep kardeştir, kardeşler birbirlerini severler ve birbirlerine karşı ahlaki açıdan sorumludurlar. Ya da Ayşe ve Zeynep birbirlerinin komşusudur ve komşular bu şekilde davranmazlar, vb. Aynı akıl yürütme “Tanrı korkunç bir kötülüğe izin vermemeliydi” ahlaki yargısında da geçerlidir. Burada hangi ve nasıl bir Tanrı’dan bahsediyor olduğumuz, bu Tanrı’nın kötülüğe muhatap olacak olan insanla olan ilişkisinin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmamız ve bu bilgiyi bir gerekçe olarak kullanmamız gerekmektedir. Bu referanslara sırtımızı dayamadan, ne tür bir Tanrı-insan ilişkisi bağlamına oturduğu belli olmayan bir kötülük argümanı geliştirmek, başarısız olmaktan öte sonuçsuz bir girişim olmaya mahkumdur. Çalışmada da yer verdiğimiz Tanrı’nın ahlaki bir fail olmayışı, ya da Tanrı’nın evrenle etkileşim içinde olan bir varlık olduğuna dair açıklamalar, sadece Tanrı’yı ilgilendiren açıklamalardır. Burada olması gereken şey Tanrı’nın insanla olan ilişkisinin de ayrıntılı bir analizidir. Böyle bir analizin eksiksiz bir şekilde yapılmasından sonra Sterba’nın “iyi ve kadiri mutlak olan bir Tanrı, insanın önemli derecedeki özgürlüğünün ihlaliyle sonuçlanan korkunç bir kötülüğe niçin izin vermektedir? sorusu cevaplanabilir. Soru kanaatimizce oldukça haklı bir şekilde sorulmuş etik bir sorudur. Bu soruya çağdaş teizmin bahsettiğimiz bağlamların içinden cevap verebilmesi ya da cevap vermeye olabildiğince yaklaşması oldukça önemlidir. Bu amaçla, gelecekte kötülük problemi çalışmaları öncelikle söz konusu ilişkiyi açıklamaya kendilerini adanmışlardır. Böyle bir açıklama, Sterbacı ateistik argümanları ikna etmeye elbette yeterli olmaz. Örneğin Sterba Tanrı ve insan arasında ortaya konacak ilişkinin kendisini de pekala reddedebilir. Ama burada teistler için odaklanılması gereken nokta, hangi türden bir Tanrı –insan ilişkisi ortaya koyacak olmalarıdır. Daha sonra bu ilişkinin Sterba’nın sorusuna cevap verip veremeyeceği tartışılır. Burada ateizmin iknasından ziyade ortaya konulacak olan Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkinin teistik bir kötülük argümanına tutarlı bir şekilde entegre edilip edilemeyeceği konusu temel mesele olmalıdır.

Tanrı-insan arasında ne türden bir ilişki olduğunun ayrıntılı tespiti yapılırsa bu çalışmada yer verdiğimiz cevaplar içinde tespit edebildiğimiz sorunlar da kendiliğinden çözülebilir. Öncelikle söz konusu cevaplar içinde Sterba’nın argümanına en güçlü cevap “ahlaki anaokulu” argümanıdır. Kötülüğün varlığını Tanrı’nın insana verdiği özgür irade ile açıklamak teizmin hala en iyi ve en güçlü argümanıdır. Özgür iradenin yalnızca insanın eylemlerinin ciddi sonuçlarıyla karşılaştığı bir dünyada anlamlı olacak olması Sterba’nın korkunç kötülüklerin varlığı eleştirisine ahlaki bir cevaptır. Ancak Tanrı’nın insanı, eylemlerinin ciddi sonuçlarıyla karşılaşacağı bir dünyada niçin yaratmış olduğu, ahlaki açıdan gerekçelendirilmelidir. Tanrı insana özgür irade vererek neyi hedeflemektedir? Böyle bir soru ancak Tanrı’nın kullarıyla arasında nasıl bir ahlaki ilişki var etmiş olduğu, Tanrı’nın

insandan, insanın da Tanrı'dan ahlaken neyi beklediği konusunun açıklığa kavuşturulmasıyla cevaplanabilir.

Benzer şekilde ruh-yapma düşüncesinin kolektif bir ruh yapma şeklinde yeniden ifadesi, öncelikle şu sorulara cevap verilirse anlaşılır olacaktır: İnsanın acı çekmesinin bireysel ya da kolektif bir ahlaki olgunlaşmayı sağlıyor oluşu ne türden bir Tanrı-insan ilişkisine dayanır? Bu nokta açıklanmazsa insanın kolektif bir şekilde bir başkasının ruh-yapımına katkı sunması amacıyla kendisiyle ilgili olmayan bir kötülüğe katlanması, ahlaken gerekçelendirilemez. Örneğin İslam düşüncesinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin temeli adalet prensibine dayanır. Buna göre Tanrı hiç kimseyi bir başkasının suçu sebebiyle cezalandırmaz, diğer bir ifadeyle kimsenin ahlaki olgunlaşması görevini bir başkasına yüklemeyiz. Benzer türden bir açıklama kolektif ruh-yapma teorisini ortaya koymada da gereklidir. Ne türden bir Tanrı-insan ilişkisi böyle bir teoriyi onaylar? Bunu bilmek önemlidir.

Bir başka argüman cennet doktrini argümanıdır. Cennet, insanı kötülük karşısında rahatlatan güçlü bir teistik beklentidir. Bu beklentinin yine ne türden bir Tanrı-insan ilişkisi içinde anlaşılır olduğunun izahı gereklidir. Bu açıklama yapılmaz ise bu durumda Tanrı, kullarını sırf cennete koymak için acı çektirmektedir gibi sadistçe bir çıkarım pekala yapılabilir. Bu durumda Tanrı'nın dünyada kötülüğe izin vermesi ahlaki olarak gerekçelendirilemez.

Tanrı'nın kötülüğe izin verme sebeplerinin tam olarak bilinmeyeceği şeklindeki şüpheli teistik iddia da benzer şekilde bir problemi barındırır. Tanrı ve insan arasındaki ahlaki ilişkinin insana kapalı olan tarafları nelerdir? Tanrı niçin bu şekilde bir ilişki dizayn etmiştir? Şüpheli teizmle bağlantılı değerlendirebileceğimiz, Tanrı'nın ahlaki rasyonalitesinin anlaşılacağı çünkü O'nun kulları gibi ahlaki bir fail olmadığı, dolayısıyla insanlardan beklediğimiz ahlaki davranışı Tanrı'dan beklemeyeceğimiz argümanı ise tenzih argümanı olarak düşünülebilir. Ancak Tanrı'yı insana ait olan davranışları yapmaktan tenzih ettiğimizde Tanrı'yı ne olarak tasavvur etmemiz gerektiği de açıklanmalıdır. İnsanın ahlaki bir fail olmasıyla Tanrı'nın ahlaki bir fail olmasının aynı şey olmaması neden Tanrı'yı yine de ahlaki bir fail olmaktan çıkarsın? Buradaki aşırı tenzih düşüncesi hangi türden bir Tanrı ve insan ilişkisini varsaymaktadır? Tanrı'nın ahlaki bir fail olduğunu söylemek, Tanrı'nın insanla eşdeğer bir ahlaki rasyonaliteye sahip olduğunu mu söylemektir? Yoksa Tanrı'nın eylemlerinin insan tarafından tam olmasa da kısmen anlaşılabilir olduğunu mu söylemektir? Bunları açıklamak, argümanı da kendi içinde güçlendirecektir.

Bu tartışmanın bize öğreteceği en temel şey, kötülük probleminin hala teizmin ciddiye alması gereken, probleme yönelik cevaplarını geliştirmesi gereken bir alan olduğudur. Kötülük problemini sadece epistemolojik bir problem olarak görmeye devam etmek, sadece formal biçimde Tanrı'yı kötülüğün karşısında aklamaya çalışmak, kısır bir çabadır.<sup>88</sup> Kötülük problemine yönelik zengin cevaplar Sterba'nın isabetli bir şekilde ortaya koyduğu gibi ahlak alanında keşfedilmeyi beklemektedir.

<sup>88</sup> Peterson, "Recent Work on the Problem of Evil", 335.



Bu bağlamda bu çalışma kötülük probleminin eksenine yönelik bir düzeltme ve probleme yönelik teistik cevapların nasıl geliştirilebileceğini örnekleyen bir çalışma olarak gelecekteki çalışmalara ilham olabilir.

### SONUÇ

Bu çalışmada Sterba'nın *İyi Bir Tanrı Mantıksal Olarak Mümkün mü?* kitabının tezleriyle ve ona yönelik farklı cevapların analiziyle ilgilendik. Bu sayede din felsefesindeki kötülük problemi argümanlarının güncel bir tasnifini yaptık. Sterba tartışmayı kötülük probleminin çağdaş din felsefesinde bilinen mantıksal ve delilsel çatallaşmasından farklı olarak ahlaki bir perspektifle yeniden dizayn etmektedir. Sterba, başta Plantinga'nın özgür irade savunusu olmak üzere, çağdaş felsefenin kötülük probleminde ahlaki bir perspektifle yaklaşmadığını, hâlbuki kötülük probleminin temelde ahlaki bir sorun olduğuna işaret eder. Ahlaki kötülük probleminin sorusu şudur: Kötülük ve Tanrı'nın varlığı ahlaki olarak gerekçelendirilebilir mi? Sterba'nın burada odaklandığı kötülükler korkunç kötülüklerdir ve onun temel eleştirisi Plantingacı bir özgür irade savunusunun dünyada kötülüğün miktarı ve derecesi göz önüne alındığında ahlaken geçersiz bir savunuyu olmasına yöneliktir. Sterba eserinde özgürlüğü insani haklar üzerinden inşa eder. Buna göre insanın yaşamsal haklarının korunması, onun temel özgürlüğüdür. Adil bir devlet bu hakların garanti altına alınması için çabalarırken, özgür irade savunusunda iyi ve adil bir Tanrı niçin korkunç kötülüklerle insani hakların gasp edilmesine engel olmaya çalışmamaktadır? Sterba burada özgür irade argümanı dışındaki teizmin geleneksel argümanlarını da masaya yatırır. Ancak sonuç aynıdır. Hiçbiri kötülüğün varlığını ahlaken gerekçelendirememektedir.

Sterba kitabındaki argümanları geniş bir tartışmanın konusu kılar ve argümanına cevap vermesi için *Religions* dergisinde "Geleneksel Teizmin Tanrısı Mantıksal Olarak Dünyadaki Tüm Kötülüklerle Uyumlu mu?" başlıklı özel bir sayı hazırlayarak bir grup din felsefecisini argümanına cevap vermek için davet eder. Söz konusu sayıda Sterba'nın argümanına cevap veren karşı argümanlardan en dikkat çekici olanları bu çalışmada beş grupta tasnif edildi. Bu argümanlar sırasıyla ahlaki anaokulu, kolektif özgürlük, şüpheci teizm, Tanrı'nın ahlaki bir fail olmayışı ve sınırlı kudret argümanlarıdır. Bu argümanlar, geçmişte kendilerinden önceki argümanları referans alarak Sterba'nın sorusuna cevap vermek üzere yeniden geliştirilmeye çalışılmış argümanlardır. Bu argümanların genel bir değerlendirmesini yaptığımızda temelde bir özgür irade savunusu olan ahlaki anaokulu argümanı öne çıkar. Bununla birlikte argümanların temel zafiyeti, her birinin Sterba'nın sorusunu cevaplarırken nasıl bir Tanrı-insan ilişkisini kendilerine referans aldıklarını açıklamıyor oluşlarıdır. Kanaatimizce bu türden bir açıklama her bir argümanın ahlaken gerekçelendirilmesinde çok önemli bir meseledir.

Kötülük probleminin ahlaki bir problem olarak ele alınması tartışmasının çağdaş din felsefesinin gündemine taşınması anlamında Sterba'nın çabası önemlidir. Bu çalışmayla kötülük probleminin çözümüne yönelik ahlaki haklı bir gerekçelendirmeye dayalı argümanların, Müslüman din felsefecilerinin de gündemine girmesi temel beklentidir. Bu çalışmada tasnif ettiğimiz karşı cevapların söz konusu zafiyeti Tanrı-insan ilişkisi arasında ahlaki açıdan güçlü ve net bir ilişki

kuran İslam düşüncesi içerisinden giderilebilir.

### KAYNAKÇA

- Adams, Marilyn. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. New York: Cornell University Press, 1999.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Attfield, Robin. "Reconciling the God of Traditional Theism with the World's Evils". *Religions* 11/10 (2020), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel11100514>
- Balci, Elif Nur. "A Modified Free-Will Defense: A Structural and Theistic Free-Will Defense as a Response to James Sterba". *Religions* 13/8 (Ağustos 2022), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel13080700>
- Bergmann Michael. *Skeptical Theism and the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University press, 2009.
- Bishop, John. "On the Significance of Assumptions about Divine Goodness and Divine Ontology for 'Logical' Arguments from Evil". *Religions* 12/186 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12030186>
- Burns, Elizabeth. "Evil and Divine Power: A Response to James Sterba's Argument from Evil". *Religions* 12/ 442 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12060442>
- Chen, Cheryl K. "God and the Playpen: On the Feasibility of Morally Better Worlds". *Religions* 12/ 266 (2021), 1-8. <https://doi.org/10.3390/rel12040266>
- Davies, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum, 2006.
- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Draper, Paul. "The Skeptical Theist." *The Evidential Argument From Evil*. ed. Daniel H. Snyder. 175-192. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Dostoyevski, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Feser, Edward. "The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil". *Religions* 12: 268 (2021),1-17. <https://doi.org/10.3390/rel12040268>
- Hartshorne, Charles. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Hartshorne, Charles. *The Divine Relativity*. New Haven and London: Yale University Press, 1948.
- Hasker, William. "James Sterba's New Argument from Evil. *Religion's*. 12/ 21 (2021), 1-7. <https://doi.org/10.3390/rel12010021>
- Hasker, William. *Providence, Evil and the Openness of God*. Abingdon: Routledge, 2004.
- Hick John. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Huffling, Joseph Brian. "Is God Morally Obligated to Prevent Evil? A Response to James Sterba". *Religions*12/ 312 (2021), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel12050312>
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.
- Inwagen, Peter Van. "Quam Dilecta". *God and the Philosophers*. ed. Thomas V. Morris. PAUİFD, 9 (2) 2022

- 31-60. New York: Oxford University Press, 1994.
- Kutsal Kitap. Erişim 11 Ağustos 2022. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=rom%203>
- Lewis, David. "Evil for Freedom's Sake?". *Philosophical Papers* 22/3 (1993), 149–172.
- Mackie, John L. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64/254 (April 1955), 200-212.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Mizzoni, John. *Ethics: The Basics*. Second edition, Wiley Blackwell. second edition. 2017.
- Neiman, Susan. *Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. çev. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Peterson, Michael L. "Recent Work on the Problem of Evil". *American Philosophical Quarterly* 20/4 (1983), 321–39.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Rowe, William. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16/4 (October 1979) 335–341.
- Salamon, Janusz. "The Sovereignty of Humanity and Social Responsibility for Evil Prevention". *Religions* 12/ 418 (2021), 1-16. <https://doi.org/10.3390/rel12060418>
- Sterba, James P. *Is a Good God Logically Possible?*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Şimşek, İsmail, "William L. Rowe ve 'Kötülüğün Anlamsızlığı'". *Journal of International Social Research* 11/55 (2018), 1-19.
- Walls, Jerry L. "Heaven and the Goodness of God". *Religions* 12: 316 (2021), 1-9. <https://doi.org/10.3390/rel12050316>
- Wilmot, Brett. "God and the Problem of Evil: An Attempt at Reframing the Debate". *Religions* 12/ 218 (2021), 1-18. <https://doi.org/10.3390/rel12030218>
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 527-570

**İKİNCİ KLASİKLERDEN BİR HADİS KAYNAĞI: EL-EHÂDİSÜ'L-MUHTÂRA**  
**A Hadith Source From The Second Classical Period: Al-Ahādīth Al-Mukhtārah**

**Abdulkerim MALKOÇ**

Dr. Öğr. Üyesi. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, abdulkerimmalkoc@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1392-1402.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	29. 08.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	24.10.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	527-570

**Atıf / Cite as:** Malkoç, Abdulkerim. "İkinci Klasiklerden Bir Hadis Kaynağı: El-Ehâdîsü'l-Muhtâra" (A Hadith Source From The Second Classical Period: Al-Ahādīth Al-Mukhtārah). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 527-570. DOI: 10.17859/pauifd.1168118.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 527-570*

## İKİNCİ KLASİKLERDEN BİR HADİS KAYNAĞI: EL-EHÂDİSÜ'L-MUHTÂRA\*

Abdulkerim MALKOÇ\*\*

### Öz

Hadis tarihinin ikinci klasik/ler döneminde yer alan VII/XIII. asır, rivayet dönemi eserlerine dayanan birçok yeni eserin telif edildiği bir zaman dilimidir. Bu yeni eserler, ilmî otoritesini kazanmış ve karizmasını elde etmiş olan *Kütüb-i Tis'a* ve benzeri kitaplar üzerine kaleme alınmıştır. Bu eserlerden biri de Ziyâüddîn el-Makdisî'nin (öl. 643/1245) en meşhur ve hacimli çalışması olan *el-Ehâdisü'l-muhtâra*'dır. Müellifinin vefatı sebebiyle tamamlanamayan *el-Muhtâra*; telif gayesi, tertibi, metodu ve literatüre katkısıyla hadis tarihinde iz bırakmış, gerek müellifinin hayatında gerekse sonraki devirlerde büyük rağbet görmüştür. Bu rağbette, eserin VII/XIII. asır gibi -geç sayılabilecek- bir zamanda, önceki âlimlerin izinin ve usûlünün takip edilerek meydana getirilmiş olmasının payı büyüktür. Zira artık isnâdın asıl önemini yitirdiği bir zamanda, meşhur veya meşhur olmayan yüzlerce hadis kitabına ve cüzüne varan isnadlarıyla yeni ve farklı bir eser meydana getirilmiştir. Ancak bu ve daha başka hususiyetlerine rağmen eser üzerine kaleme alınmış çalışmalar sınırlı sayıda olup yetersiz kalmıştır. Bu makale, nevi şahsına münhasır bir eser olan *el-Muhtâra*'yı tanıtmayı ve eserin literatürdeki yerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken eserin isminden yöntemine, tertibinden kaynaklarına, hadis edebiyatına katkılarından tenkidine dair birçok meseleyi ayrıntılı olarak incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sahîh, el-Makdisî, Ziyâüddîn, el-Muhtâra.

### A Hadith Source From The Second Classical Period: Al-Ahâdîth Al-Mukhtârah

#### Abstract

Being a part of the second classic/s period, the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century is a time when numerous new works were written depending on the riwâya period works. These new works were written over al-Kutub al-Tis'ah and similar books, which asserted and proved themselves. One of these works is al-Ahâdîth al-Mukhtârah, which is the most famous and most voluminous work by Ziyâ' al-Dîn al-Maqdisî (d. 643/1245). Though not having been completed due to the death of the author, al-Mukhtârah has left a trace in the history of Ḥadîth with its purpose of writing, organization, method and contributions to the literature, and it was in demand both during the author's life and in the following periods. This demand is to a large extent due to its having been formed during the 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century – allegedly a late period– following the traces and methods of the previous scholars. This is because, at a time when isnâd lost its real importance, a new and different work was formed with isnâds to hundreds of ḥadîth books and juz' (chapters) that are either famous or not. However, despite the book's such and other characteristics, there has been a limited number of works on this book, which is insufficient. This article aims to promote al-Mukhtârah, which is a unique work, and to determine its place in the literature, and while

\* Bu makale, "Abdulkerim Malkoç, Ziyâüddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-Muhtâra İsimli Eseri (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020)" künyeli doktora tezinden üretilmiştir. Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, abdulkerimmalkoc@trabzon.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1392-1402.

doing this, it aims to elaborate on numerous matters ranging from its name to its method, from its sources to its organization and from its contributions to Ḥadīth literature to its critique.

**Keywords:** Ḥadīth, Saḥīḥ, al-Maqdisī, Ḍiyā' al-dīn, al-Mukhtārah.

### Structured Abstract

The outcomes obtained as a result of this study conducted to present the position and the importance of *al-Mukhtārah*, which is the famous work by Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī, a 7<sup>th</sup>/13<sup>th</sup> century muḥaddith, in hadith history and literature can be listed as following: The famous work by Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī named *al-Aḥādīth al-mukhtārah mimmā lam yukharriju al-Bukhārī wa-Muslim fi Ṣaḥīḥayhimā* aims to identify the saḥīḥ (sound) hadiths apart from the ones found in *al-Saḥīḥayn*, as can be understood from its name. Along with that, as mentioned in the brief and concise introduction of the book, it provides the hadiths with 'illa despite having sound sanads for the aim of showing their 'illa. Though Ḍiyā' al-Dīn al-Maqdisī did not live long enough to complete it, *al-Mukhtārah* is still a voluminous work with its 6 volumes. Yet, the extant part of the work is nearly half of this. The surviving part we have today has been published by Abd al Malik b. Abd Allah b. Dahesh with a critical edition in 13 volumes in 1420-1421/2000-2001. In this publication, there are a total of 5401 riwayaths from 124 companions -though some are controversial to be companions-. Having been written in a different style, *al-Mukhtārah* actually is organised in the *musnad* style and is alphabetical as seen in *mu'jams*. Not to repeat the previous works, it was formed with a new content in a different style. With the aim of adding to the saḥīḥ hadiths, Ḍiyā' al-Dīn formed his work by choosing from many al ar-rijāl and/or al al-abwāb books such as musnad, mu'jam, sunan, jāmi' and juz' al hadith books which do not mention the conditions of hadiths quoting or which do not make evaluations about the sanads of the riwayaths. With the aim of presenting all of the hadiths with sound sanads in *al-Mukhtārah*, Ḍiyā' al-Dīn firstly gives the riwayat or riwayaths that are saḥīḥ according to him with mutābi' (corroborative) and witnesses if any, and following this he elicits the hadith and mentions its lines. At the same time, he provides brief introductory information about the rāwīs with hidden identity in the sanad. Later, if there are contradictory cases or detected 'illa(s) about the hadith, he touches upon these 'illa(s) reporting from former scholars like al-Dāraḳuṭnī and Ibn Abi Hatim, and makes al-jarḥ wa l-ta'dīl evaluations about the rāwīs. *Al-Mukhtārah* has a rich bibliography. The detected number of resources is more than 100 and the real number of resources is a lot more than that. The books from which Ḍiyā' al-Dīn benefits the most are al-Ṭabarānī's mu'jams -especially *al-Mu'jam al-kabīr*- and Ahmad ibn Hanbal's and Abū Ya'lā's *al-Musnads*. The work that he benefits and quotes the most is *al-'Ilal* by al-Dāraḳuṭnī. The second book he uses is *al-Jarḥ wa l-ta'dīl* by Ibn Abi Hatim. The reports made from the hadith juz's and books, which take place amongst the resources of *al-Mukhtārah*, some of which we know only with their names and the ones which are not known to have survived or have survived partly, make this book even more valuable. The hadiths in *al-Mukhtārah* have been honoured with statements such as "saḥīḥ hadiths compared to those in *al-Saḥīḥayn*" and "hadiths available for iḥtijāj apart from the ones in *al-Saḥīḥayn*". Numerous scholars, Ibn Taymiyyah being in the first place, are of the opinion that *al-Mukhtārah* is superior to *al-Mustadrak* and it is similar to *al-Saḥīḥs* by Ibn Hibban and Ibn Khuzaymah. Also, many others like Ibn Rajab, al-'Irāqī, al-Suyūṭī stated that it is (in general terms) one of the saḥīḥ hadith books. However, maybe because it was written earlier and with the logic of riwayat period, while *al-Mustadrak* is used as a current source, *al-Mukhtārah* is not a work used as commonly. In the evaluations regarding the soundness of hadiths in *al-Mukhtārah*, the statements in its introduction should not be ignored. In the book, there is essentially an effort to make a selection of saḥīḥ hadiths. In this way, there will be saḥīḥ hadiths in the book. Along with that, there are hadiths with 'illa so that the 'illa should be understood. Therefore, it is not appropriate to use the "saḥīḥ" quality in a certain manner for this book. However, *al-Mukhtārah* is privileged since it contains (additional)

sahih hadiths apart from the ones in *al-Sahīhayn*. Al-Maqdisī proves that there are other sahih hadiths apart from the ones in the well-known books via the hadiths he rectifies in this work. Like all other books, *al-Mukhtārah* has been subject to some criticism. As a matter of fact, some scholars argued that there are hadiths in *al-Mukhtārah* that are said to be weak, very weak and even fabricated. In the evaluation of such criticism, firstly it is vital to determine whether al-Maqdisī provides the riwayat to express its ‘illa or not. In *al-Mukhtārah*, beginning from the introduction, the emphasis given to al-Bukhārī and Muslim (*al-Sahīhayn*) draws attention. This emphasis put on *al-Sahīhayn* can be easily noticed in evaluations about rāwī and riwayat. After many hadiths he elicits, al-Maqdisī states that the hadith has a *witness* or that there are additional word(s) in the mentioned hadith compared to the one in *al-Sahīhayn*. From all of these, it is understood that al-Maqdisī supports his book with *al-Sahīhayn* and evaluates them together. This is because, at that time there is a book-oriented approach for determination of soundness. In the evaluations about *al-Mukhtārah*, it is observed that an emphasis to “soundness” comes forward and it is compared to other sahih hadith books. Along with that, moving from the introduction and content of the book, attention is drawn to the fact that it is not like a classical *Sahih* book, and that in line with its aim, it contains hadith with ‘illa which look like sound/valid ones next to sound hadiths. In this respect, it is necessary to take the hadiths after analysis not considering them to be certainly sahih ones. With this study, attention is drawn to the position of *al-Mukhtārah*, which does not get the academic interest it deserves in hadith studies in Turkey since it is not known enough, among hadith sources. In this sense, it is of great importance to specifically study the work in which riwayat sources are presented by re-evaluating them with books in different styles.

## GİRİŞ

Hadis tarihine dair yapılan dönemlendirmelerden bazısına göre “nakil”<sup>1</sup> yahut “ikinci klasik”<sup>2</sup> dönem içerisinde kalan VII/XIII. asır (hemen öncesi ve sonrasıyla), önceki dönemlerde telif edilen, *Kütüb-i Sitte* gibi belli bir otorite ve karizma elde etmiş temel hadis kaynaklarına dayanan yeni eserlerin meydana getirildiği bir yüzyıldır. Bu yeni eserlerin sıhhat ve kıymetinin belirlenmesinde de yine temel hadis kaynakları esas alınmış ve etkili olmuştur.<sup>3</sup>

İlgili asrın meşhur muhaddislerinden biri olan Ziyâüddîn el-Makdisî (öl. 643/1245) de bu meydana yeni/farklı bir eser meydana getirmek istemiştir. Temel hadis kaynakları yanında birçok hadis kitabında ve cüzündeki, sahihliğine hükmedilmemiş hadisleri tespit edip derleyerek yeni bir *Sahih* eseri oluşturmuştur. Buhârî ve Müslim’e istidrâk çalışması gibi gözükken hacimli eserindeki farklı tertibi ve kendine has yöntemi ile literatüre ikincil bir klasik bırakmıştır.

Önceki âlimlerin izi ve usûlü takip edilerek oluşturulan eser, yüzlerce hadis kitabından ve cüzünden seçilen hadisleriyle “*Sahîhân’dakilere ziyade*” ve “*ihcâca uygun*” hadisler olarak övgülere mazhar olmuş ve telifinden hemen sonra gördüğü rağbetle hadis tarihi ve edebiyatındaki yerini almıştır.

<sup>1</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 121.

<sup>2</sup> Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (Ankara: İlem Yayınları, 2020), Giriş, 52.

<sup>3</sup> Bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 136-145.

Bu çalışmada, el-Makdisî'nin bu kıymetli eseri etraflıca tanıtılacak ve eserin literatürdeki yeri tespit edilecektir.

## 1. Genel Olarak Eser

*el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, literatürde çok karşılaşılan türde bir kitap değildir. Tertip olarak *müsned*lere benzemekle birlikte genellikle *mu'cem*lerde rastlanan şekilde alfabetiktir. Buna ilaveten *Sahîh* musanniflerinin eserlerinde olduğu gibi sahîh hadisleri vermeyi hedeflemektedir. Muhteva bakımından *câmi* ve *sünen*lere benzerken ale'r-ricâl tarzda oluşuyla onlardan ayrılmaktadır. Diğer taraftan, *es-Sahîhân* hadisleri gibi makbul hadisleri derleme gayesiyle *müstedrek*lere benzetilebilir ise de bir *müstedrek* de değildir. Zira bir kitabı yahut bazı kitapları esas alıp onların şartlarına uygun hadisleri derlemiş değildir. Ziyâüddîn, eserinde *es-Sahîhân* haricindeki hadislerden sahîh olanları tespit etmeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte bazı hadisleri de illetlerini göstermek gayesiyle kitabına almıştır. Bu bakımdan *müstedrek*lerin faydalarından biri olan, sahîh hadislerin sayısını artırmak gibi bir hususiyeti vardır.<sup>4</sup> Ziyâüddîn eserini, uzun yıllar süren rihlelerinde hadis aldığı hocalarının rivayetlerinden seçtiklerinden meydana getirmiştir.<sup>5</sup> Bu sebeple *el-Muhtâra*'ya belki "değişik hadis kitaplarından derlenen hadislerle meydana getirilen eser"<sup>6</sup> anlamıyla *müstahrec* demek mümkündür.

Bütün bunlarla birlikte Ziyâüddîn, kitabını daha önceki eserlerin tekrarı olmaması için farklı tarzda yeni bir muhteva ile oluşturmak istemiş,<sup>7</sup> aynı zamanda klasikler gibi muteber bir eser ortaya koymayı hedeflemiş olmalıdır.<sup>8</sup>

### 1.1. İsmi

Kaynaklarda farklı isimlerle zikredilen eserin asıl ve tam isminde ihtilaf vardır. Bunda Ziyâüddîn'in eserini tamamlayamamış olması, eserin mukaddimesinde bir isim zikretmemesi ve diğer eserlerinde bu hususa dair bir bilginin tespit edilememiş olması yanında günümüze ulaşan nüshasının farklı ciltlerinde (ve cüzlerinde) farklı isimlerin yer almasının da tesiri vardır.<sup>9</sup> Sonraki âlimler de -muhtemelen- kitabın kısa fakat tasnif

<sup>4</sup> Hasnâ Bekrî Ahmed Neccâr, *ez-Ziyâ' el-Makdisî ve Cühûdüh fi İlmi'l-Hadîs* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn (Kısmu'l-Kitâb ve's-Sünne), Doktora Tezi, 1419/1999), 156-157.

<sup>5</sup> ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 14/474; İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 3/518; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yûsuf Abdurrâhmân el-Mar'aşlî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1413-15/1992-94), 2/430.

<sup>6</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 223.

<sup>7</sup> Bk. Abdurrahman Kurt, *Eyyûbiler Devrinde Hadis Dimaşk (570-658/1174-1260)* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 276.

<sup>8</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 157.

<sup>9</sup> Hatta Muhammed b. Su'ûd İslâm Üniversitesi'nde yüksek lisans çalışması olarak eserin bir kısmını bölüşerek tahkik eden araştırmacılar ve aynı eseri tahkik eden Abdülmelik b. Dehîş



gayesini belirten mukaddimesinden ve muhtevasından hareketle bazı yakıştırmalarda bulunmuşlardır.<sup>10</sup> Öyle ki bu isimlendirmeler aynı âlimin bir eserinden diğerine değişiklik gösterebildiği gibi aynı eserin farklı yerlerinde dahi değişebilmektedir.

Eserin nüshalarına ve nüshalardaki semâ' kayıtlarına bakıldığında şunlarla karşılaşılmaktadır:

Ziyâüddîn'in hattıyla olan cüzlerin bazısının başında "el-Ehâdîsü'l-muhtâra",<sup>11</sup> 65. cüzde "el-Ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ";<sup>12</sup> yeğeni Muhammed b. Abdîrahîm'in (öl. 688/1289) hattıyla olan ilk ciltte ve 51. ve 53. cüzlerde "el-Müstahrec mine'l-ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ" isimleri yer almaktadır.<sup>13</sup>

Eserin ismindeki bu belirsizlik ve karışıklığa sonraki âlimlerin kitaplarında da rastlanmaktadır. Takıyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328) eserden "el-Muhtâr",<sup>14</sup> "el-Muhtâra",<sup>15</sup> "el-Müstahrec"<sup>16</sup> ve "es-Sahîh"<sup>17</sup> diye beş farklı şekilde bahsetmiştir. Talebesi

---

tarafından dahi farklı isimler tespit edilmiştir (Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 158 (1. dn.), 159, 166 (1. dn.)).

<sup>10</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 158; Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddîn el-Makdisî ve el-Ehâdîsü'l-muhtâra Adlı Eseri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2012), 85-86.

<sup>11</sup> el-Makdisî, Ziyâüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîlvâhid el-Hanbelî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra ev el-Müstahrec mine'l-ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş (Beyrût: Dâru Hadır, 1420-1421/2000-2001), Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/61; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 159.

<sup>12</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 159. Hasnâ Bekrî, Ziyâüddîn'in talebesi ve kitabın râvîlerinden biri olan Necmüddîn İsmâ'îl b. İbrâhîm b. el-Habbâz'ın (öl. 703/1303) Hollanda Leiden'da bulunan nüshasının (50. cüz) ilk varlığında yer alan ismin de bununla aynı olduğunu kaydetmiştir. *el-Muhtâra*'yı tahkik eden Abdülmelik b. Dehîş de tercihinin bu isim olduğunu belirttikten sonra neşrin kapağında ihtiyâten ikinci bir isim daha (ev el-Müstahrec mine'l-ehâdîsü'l-muhtâra...) verdiğini ifade etmiştir (el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/61-62).

<sup>13</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/61, Mülhak, V, 347; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 158-159. Bunların haricinde farklı cüzlerde yer alan farklı tarihli semâ' kayıtlarında "el-Müstahrec", "el-Müstahrec 'ale's-Sahîhayn", "el-Ehâdîsü'l-muhtâra" ve "el-Muhtâra" isimleri de yer almaktadır (Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Mülhak, 4/455, 464, Mülhak, 5/323, 327, 369, 400, 415, 417, 418, 420, Mülhak, 6/364, 378, 399, 429, 437, 441, 457, 458, Mülhak, 7/309, 350).

<sup>14</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Kâ'ide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, thk. Rabî' b. Hâdî el-Medhalî (Ac mân: Mektebetü'l-Furkân, 1422/2001), 157; a.mlf., *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408-1987), 2/176.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 3/282.

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*, thk. Nâsır b. Abdilkerîm el-Akl (Beyrût: Dâru İşbîliyâ, 1419/1998), 1/337.

<sup>17</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Beyânü telbîsü'l-Cehmiyye fî te'sîsi bida'ihimi'l-kelebiyye*, thk. Heyet (Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995), 8/94-95.

İbn Abdilhâdî (öl. 744/1343) de ondan “el-Ehâdîsü'l-muhtâra”,<sup>18</sup> “el-Muhtâr”,<sup>19</sup> “el-Muhtâra”<sup>20</sup> ve “el-Müstahrec”<sup>21</sup> diyerek söz etmiştir. ez-Zehebî (öl. 748/1348) eserden; *Târîhu'l-İslâm*'da “el-Ehâdîsü'l-muhtâra”,<sup>22</sup> *Siyer*'de “el-Muhtâra”<sup>23</sup> ve “el-Ehâdîsü'l-muhtâra”,<sup>24</sup> *Tezkiratu'l-huffâz*'da yine “el-Muhtâra”<sup>25</sup> diye bahsetmiştir. İbn Teymiyye'nin bir diğer talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ise yeni bir isim daha zikrederek kitaptan “el-Muhtârât”<sup>26</sup> diye bahsetmiştir. Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361); *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'de eserden “es-Sahîh” diye bahsedip hocası İbn Teymiyye'nin ve başkalarının kitabı bu şekilde isimlendirdiğini, bazılarının ise “el-Ehâdîsü'l-muhtâra” diye isimlendirdiğini söylemiştir.<sup>27</sup> İlerleyen sayfalarda ise eser için bir yerde “el-Ciyâd” derken,<sup>28</sup> bir başka yerde ise “el-Ehâdîsü'l-çiyâd isimli Sahîh'inde” ifadesini kullanmıştır.<sup>29</sup>

<sup>18</sup> İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî, *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red 'ale's-Sübkî*, thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Yemânî (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003), 201, 294.

<sup>19</sup> İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî, *el-Muharrer fi'l-hadîs*, thk. Yûsuf Abdurrâhmân el-Mar'asîlî vd. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1421/2000), 253.

<sup>20</sup> İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî, *Tenkîhu't-Tahkîk fi ehâdîsi't-Ta'lik*, thk. Sâmi b. Muhammed - Abdül'azîz b. Nâsır (Riyâd: Advâu's-Selef, 1428/2007), 1/105, 2/27, 479, 480, 566.

<sup>21</sup> İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-Tahkîk*, 3/255, 276.

<sup>22</sup> ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/474.

<sup>23</sup> ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/183, 7/134, 9/332, 13/281.

<sup>24</sup> ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/127.

<sup>25</sup> ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratu'l-huffâz (Tabakâtu'l-huffâz)* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/156.

<sup>26</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975), 1/191, 287.

<sup>27</sup> Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm (b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001), 5/83, 7/405.

<sup>28</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 6/218.

<sup>29</sup> Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 7/40.

Bunların haricinde İbn Kesîr (öl. 774/1373),<sup>30</sup> İbn Receb (öl. 795/1393),<sup>31</sup> el-İrâkî (öl. 806/1404),<sup>32</sup> İbn Hacer (öl. 852/1449),<sup>33</sup> es-Sehâvî (öl. 902/1497),<sup>34</sup> es-Suyûtî (öl. 911/1505),<sup>35</sup> el-Münâvî (öl. 1031/1622)<sup>36</sup> ve el-Aclûnî (öl. 1162/1749)<sup>37</sup> gibi âlimlerde benzer isimlere rastlanırken, Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657) ve el-Mübârekpûrî'de (öl. 1353/1935) zikri geçenlerden farklı olarak “el-Muhtâra fi'l-hadîs”,<sup>38</sup> el-Kettânî'de (öl. 1345/1927) ise “el-Ehâdîsü'l-ciyâdi'l-muhtâra mimmâ leyse fi's-Sahîhayn ev ehadihimâ”<sup>39</sup> ismine rastlanmaktadır.

Bütün bu farklı isimlendirmelerin, tamamlanamayan kitabın tasnif gayesi, muhtevası ve yönteminden hareketle yapıldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte

<sup>30</sup> Bk. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dimeskî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şîrî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 1/12, 13/198; a.mlf., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999), 1/681, 5/135, 379, 6/464, 7/384, 8/159.

<sup>31</sup> Bk. İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/518; a.mlf., *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Heyet (Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 2/108.

<sup>32</sup> Bk. el-İrâkî, Ebu'l-Fazl Abdurrahîm b. Hüseyin, *et-Takyîd ve'l-îzâh li-mâ utlika ve uġlika min Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Üsâme b. Abdillâh Hayyât (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 1/229.

<sup>33</sup> Bk. İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/629, 3/280, 4/607; a.mlf., *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Heyet (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/36, 44, 378, 6/383, 9/595; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 1/268; 2/430; a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/63, 4/388, 5/324, 9/136.

<sup>34</sup> Bk. es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân, *Fethu'l-muġîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Alî Hüseyin Alî (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/57, 64, 3/321, 4/73; a.mlf., *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1407/1986), 1/160, 2/927; a.mlf., *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân el-Huş (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 57, 100, 110 vd..

<sup>35</sup> Bk. es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Cem'u'l-cevâmi' el-ma'rûf bi'l-Câmi'i'l-kebîr*, thk. Heyet (Kâhire: el-Ezheru's-Şerîf, 1426/2005), 1/44; a.mlf., *el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Salâh b. Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/205, 2/104, 119, 145 vd.; a.mlf., *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1432-1433/2011), 1/16, 174, 269 vd..

<sup>36</sup> Bk. el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârîfîn, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-saġîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 1/71, 85, 98 vd..

<sup>37</sup> Bk. el-Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dimesk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1422/2001), 1/29, 48, 49, 53, 92, 120, 141, 150, 207, 219 vd..

<sup>38</sup> Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. M. Şerefüddîn Yaltekaya - Kılıslı Rif'at Bilge (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1624; el-Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1386/1967), Mukaddime, 1/336.

<sup>39</sup> el-Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 24.

Ziyâüddîn, Enes b. Mâlik'in müsnedinin başında; besmele, hamdele ve salveleden sonra "Hâzihî ehâdîs ihtertühâ ... mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve lâ Müslim"<sup>40</sup> ifadesini kullanmıştır. Nerdeyse aynı ifade<sup>41</sup> kitabın kısa mukaddimesinde de geçmektedir. Aşağıda belirtileceği üzere her ne kadar tertib bakımından Enes b. Mâlik'in müsnedi sonraki ciltlerde yer alsada da telif bakımından daha önce hatta ilk olduğundan kitabın asıl isminin, buralarda vurgulanan ifadelere uygun olarak, muhtevasını da yansıtacak şekilde "el-Ehâdîsü'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ" olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Hasnâ Bekrî ve İbn Dehîş'in kanaat ve tercihleri de bu isimdir. "el-Ehâdîsü'l-muhtâra" yahut "el-Muhtâra" şeklindeki isimlendirmeler ise asıl ismin kısaltılmış hali olmaktadır.<sup>42</sup>

## 1.2. Hacmi ve Günümüze Ulaşan Kısım

ez-Zehebî *el-Muhtâra*'dan bahsederken onun, yarısı tamamlanmış haliyle 6 cilt/90 cüz olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup> Benzer şekilde tamamlanamayıp 90 cüz olduğunu el-Kütübî (öl. 764/1363),<sup>44</sup> es-Safedî (öl. 764/1363),<sup>45</sup> İbn Receb,<sup>46</sup> en-Nu'aymî (öl. 927/1521),<sup>47</sup> İbn Tolûn (öl. 953/1546),<sup>48</sup> İbnü'l-İmâd (öl. 1089/1679)<sup>49</sup> ve ez-Ziriklî (öl. 1976)<sup>50</sup> de ifade etmişlerdir. İbn Hacer ise 5 cilt halinde 86 cüzden müteşekkil olduğunu, aşere-i mübeşşerenin müsnedleri ile başlayıp ardından alfabetik sırayla Abdullâh b. Ömer'in (öl. 73/692) müsnedinin sonlarına kadar ulaştığını söylemiştir.<sup>51</sup> el-Kettânî de tamamlanamamış haliyle 86 cüz olduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup>

Diğer taraftan, *el-Muhtâra*'nın günümüze ulaşan cüzlerinden bir cüzdeki hadis sayısı 80 ile 100 arasında değişiklik göstermektedir. Buradan hareketle tamamlanamamış haliyle 90 cüz olan *el-Muhtâra*'daki toplam hadis sayısı 8000 civarında

40 هَذِهِ أَحَادِيثُ اخْتَرْتُهَا مِنْ حَدِيثِ أَنَسِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ ضَمْصَمِ بْنِ ... الْأَنْصَارِيِّ خَادِمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (عن النبيِّ ممَّا لَمْ يُخْرِجْهُ الْبُخَارِيُّ وَلَا مُسْلِمٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 4/347.

41 (هَذِهِ الْأَحَادِيثُ اخْتَرْتُهَا مِمَّا لَيْسَ فِي الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/69.

42 el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/61; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 161.

43 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/474; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/128.

44 el-Kütübî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şâkir ed-Dimeşkî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-Zeylû 'aleyhâ*, thk. İhsân Abbâsn (Beyrût: Dâru Sadr, 1973-74), 3/427.

45 es-Safedî, Ebu's-Safâ Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafâ (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 4/49.

46 İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/518-519.

47 en-Nu'aymî, Ebu'l-Mefâhir Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dimeşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/73.

48 İbn Tolûn, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Alî ed-Dimeşkî, *el-Kalâidü'l-cevheriyye fî târihi's-Sâlihiyye*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Dimeşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1401/1980), 1/132.

49 İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd - Mahmûd el-Arnaûd (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 7/389-390.

50 ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dimeşkî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/255.

51 İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 2/430.

52 el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 24.

olmalıdır.<sup>53</sup> ez-Zehebî'nin yukarıda değinilen “*Yarisını altı ciltte tamamlayabildi.*”<sup>54</sup> ifadesinden de şayet Ziyâüddîn eserini tamamlayabilseydi içerisinde 15000 civarında hadis olacağı düşünülebilir.

Eserin günümüze ulaşan kısımları aşere-i mübeşşerenin müsnedleri ile başlamaktadır. Aşere-i mübeşşerenin rivayetlerinin ardından alfabetik sırayla<sup>55</sup> elif (ل) harfinden Übeyy b. Ka'b'ın (öl. 33/654) müsnediyle başlayıp 'ayn (ع) harfinden Abdullâh b. Ömer'in (öl. 73/692) müsnedinde son bulmaktadır. Ancak eserin bâ (ب) harfinden sâd (ص) harfine kadar olan ve 200 civarında sahâbînin müsnedinin olduğu tahmin edilen 35 cüzlük kısmı maalesef kayıptır.<sup>56</sup> Ayrıca Ziyâüddîn, 13 cüz olan Enes b. Mâlik'in (öl. 93/712) müsnedini<sup>57</sup> daha önce tasnif ettiği için<sup>58</sup> -istisna olarak- onu bu sıralamadan ayrı tutmuştur. Bu sebeple de 16. cüz ve sonrasındaki başlıklandırma “Enes b. Mâlik'in Müsned'i Haricinde 16. (17., 18., ...) Cüz” şeklindedir.<sup>59</sup> Böylece kitap, aşere-i mübeşşere'nin müsnedlerinin ardından elif (ل) harfinden başlayıp Enes b. Mâlik'in müsnedinin sonuna kadar gelmekte,<sup>60</sup> ardından sâd (ص) harfinden Sa'sa'a b. Muâviye'nin müsnedi ile başlayıp<sup>61</sup> 'ayn (ع) harfinden Abdullâh b. Ömer'in müsnedinde, Zeyd b. Eslem'in ondan rivayetleri ile sona ermektedir.<sup>62</sup>

Ziyâüddîn'in, muksirûndan olması sebebiyle Enes b. Mâlik'in müsnedini evvelce tansif etmek istemiş olması, ardından alfabetik olarak müsnedlere devam ederken -kendi mezhep imamı- Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki tertibi örnek olarak aşere-i mübeşşerenin müsnedleriyle başlamayı münasip görmüş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>63</sup>

Hasnâ Bekrî, ilgili çalışmasında *el-Muhtâra*'nın kayıp olan cüzlerindeki müsnedlere dair yaptığı araştırmada 40'tan fazla isime yer vermiştir. Bunları, *el-Muhtâra*'yı kaynakları arasında zikreden es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'inden hareketle tespit etmiştir. İçlerinden 2'sinin sahâbîliği iftilaflı, toplam 45 ismi *el-Câmi'u's-sağîr* şerhi

<sup>53</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/51.

<sup>54</sup> ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/128.

<sup>55</sup> Her bir sahâbînin müsnedi de kendi içerisinde alfabetik sırayladır. Ancak -istisna olarak- efdaliyyet esas alınarak ilk müsnedin sahibi olan Hz. Ebû Bekr'in müsnedinde, evvela Hz. Ömer'in (ardından Hz. Osman'ın, ardından Hz. Ali'nin...) ondan rivayetlerine yer verilmiştir (Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/71-163).

<sup>56</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 7/6, 8/6.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 2/430.

<sup>58</sup> Enes b. Mâlik'in müsnedinin ilk cüzüne ait en erken semâ' kaydının tarihi hicrî 632 iken (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 4/8, Mülhak, 4/435-437, 445), Hz. Ebû Bekr'in müsnedine ait en erken semâ' kaydının tarihi ise 635'tir (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/69).

<sup>59</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Mülhak, 4/435-437, Muhakkıkın Mukaddimesi, 8/5-6.

<sup>60</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 7/296.

<sup>61</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 8/13.

<sup>62</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 13/186.

<sup>63</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 162. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), Tahkîkin Mukaddimesi, 1/51.

*Feyzu'l-kadîr*'de geçen yerleriyle birlikte vermiştir.<sup>64</sup> Ancak bu isimlerden; 3'ü aşere-i mübeşşereden,<sup>65</sup> 6'sı da ayn (ع) harfinden<sup>66</sup> toplam 9'unun müsnedleri zaten elimizde mevcuttur. Aşere-i mübeşşereden olanların isimleri, kayıp cüzlerin harflerinden olan sîn (س) ve zâ (ز) harfleriyle başladığından ve bunların ilk müsnedler arasında olduğu unutulduğundan, diğerleri de ayn (ع) harfinden günümüze ulaşmayan/kayıp cüzlerdeki müsned sahiplerinden zannedildiğinden verilmiş olmalıdır.<sup>67</sup> Bunlar haricinde ismi (künyesi) verilen Ümmü Cündüb de bir zühûl eseridir. Zira yukarıda değinildiği üzere, Ziyâüddîn kitabının tertibinde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini örnek aldığından ve hanım sahâbîlerin müsnedleri (*Müsnedü'n-nisâ*) de kitabın sonunda yer alacağından, telif edilen kısımda böyle bir müsned yoktur. el-Münâvî'nin dikkat çektiği üzere Ümmü Cündüb rivayetinin sahâbî râvî(ye)si değildir.<sup>68</sup> İlgili hadis Esmer b. Mudarris'in bilinen tek hadisi olup *el-Muhtâra*'nın günümüze ulaşan cüzleri içerisinde de yer almaktadır.<sup>69</sup> Böylece Hasnâ Bekrî, esasen toplamda 35 müsned sahibinin ismini vermiş olmaktadır.

İlgili hususa dair yaptığımız araştırmada Hasnâ Bekrî'nin gözden kaçırdığı başka isimlerin var olduğu tespit edilmiştir. Bu isimler ise şunlardır:

Büsr b. Ebî Ertât,<sup>70</sup> Câbir b. Süleym el-Hüceymî,<sup>71</sup> Cübeyr b. Mut'im,<sup>72</sup> Ebû Hureyre,<sup>73</sup> Ebû Talha (Zeyd) b. Sehl el-Ensârî,<sup>74</sup> el-Hasen b. Alî,<sup>75</sup> Hureym b. Fâtik el-Esedî,<sup>76</sup> Huzeyfe b. Esîd el-Ğifârî,<sup>77</sup> el-Hüseyn b. Alî,<sup>78</sup> es-Sâib b. Hallâd el-Hazrecî,<sup>79</sup> Sehl

<sup>64</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 164-165, 237.

<sup>65</sup> 1. ez-Zübeyr b. el-Avvâm, 2. Sa'd b. Ebî Vakkâs, 3. Sa'îd b. Zeyd (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/49-85, 139-276, 279-310).

<sup>66</sup> 1. Âmir b. Rabî'a, 2. Abdullâh b. Üneys el-Cühenî, 3. Abdullâh b. Büsr el-Mâzinî, 4. Abdullâh b. Ca'fer b. Ebî Tâlib, 5. Abdullâh b. Hubşî el-Has'amî, 6. Abdullâh b. Sercis el-Müzenî (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 8/181-202, 9/15-21, 43-112, 147-200, 235-238, 401-408).

<sup>67</sup> Zira çalışması esnasında, İbn Dehîş tahkîkinin son üç cildi henüz neşredilmiş değildir (Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 166).

<sup>68</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/148.

<sup>69</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/227-228.

<sup>70</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/416-417. Sahâbîliği ihtilaflı (Bk. ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/793-795; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 2/378-381).

<sup>71</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/123.

<sup>72</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/88.

<sup>73</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/333, 2/80, 211.

<sup>74</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 5/471.

<sup>75</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/537, 4/199.

<sup>76</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/66.

<sup>77</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 4/314.

<sup>78</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 5/290.

<sup>79</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/96, 97.

b. Mâlik el-Ensârî,<sup>80</sup> Süveyd b. Âmir el-Ensârî,<sup>81</sup> Süveyd b. Mukarrin el-Müzenî,<sup>82</sup> eş-Şerîd b. Süveyd es-Sekafî,<sup>83</sup> Şihâb<sup>84</sup> ve Zeyd b. Hâlid el-Cühenî<sup>85</sup> (r.anhum).

Böylece Hasnâ Bekrî'nin tespit ettiklerine ilaveten bu isimlerle birlikte, *el-Muhtâra*'nın kayıp kısmında en az 50 sahâbî müsnedinin bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>86</sup>

*el-Muhtâra*'da müsnedleri yer alan -üçünün sahâbîliği ihtilaflı-<sup>87</sup> 128 ismin rivayet sayılarından hareketle ise şunlar söylenebilir:

Aşere-i mübeşşerenin müsnedlerinde toplam 1125 hadis yer almaktadır. Bunların üçte birinden fazlası 416 hadisle Hulefâ-yı Râşidîn'in sonuncusu Hz. Ali'ye (r.a.) aittir. Onun hemen ardından 235 hadisle Hz. Ömer (r.a.) gelmektedir. Hz. Ömer'in ardından 144 hadisle Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.) gelmektedir. Geriye kalanların rivayetleri hep 100'den azdır. Aşere-i mübeşşere içerisinde rivayeti en az olan ise 33 hadisle Sa'îd b. Zeyd'dir (r.a.).

*el-Muhtâra*'daki en çok rivayet 1538 hadisle *muksirûndan* İbn Abbâs'ın (r.a.) müsnedinde, onun ardından 1239 hadisle Enes b. Mâlik'in (r.a.) müsnedinde bulunmaktadır. Yine *muksirûndan* Abdullâh b. Ömer'in (r.a.) müsnedinde ise 97 hadis vardır. Ancak İbn Ömer'in müsnedi, -yukarıda geçtiği üzere- Ziyâüddîn'in ömrünün vefa etmemesi sebebiyle tamamlanamamıştır. Bununla birlikte İbn Hacer, Ziyâüddîn'in İbn Ömer'in müsnedinin sonlarına kadar ulaştığını söylemiştir.<sup>88</sup> Elimizdeki nüshada ise kendisinin müsnedi, zâ (ج) harfinden Hz. Ömer'in âzathısı Zeyd b. Eslem'in (öl. 136/754) ondan rivayetleri ile bitmektedir.<sup>89</sup> Dolayısıyla aslında Ziyâüddîn'in, İbn Ömer'in müsnedinde çok daha fazla hadise yer vermiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>90</sup> *Muksirûnun* geriye kalanları Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin müsnedleri ise kayıp cüzlerde yer aldığı için onlardaki hadis sayıları bilinmemektedir. *Muksirûnun*

<sup>80</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/476.

<sup>81</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/184. İbn Hacer onun hakkında "küçük (genç) *tâbiî*" dedikten sonra İbn Hibbân'dan "hadisinin *mürsel* olduğu"nu, el-Beğavî vasıtasıyla İbn Mende'den de "*sohbeti olmadığı*"nı nakleder (İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/248).

<sup>82</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/195.

<sup>83</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 4/53.

<sup>84</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/149.

<sup>85</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/97.

<sup>86</sup> *el-Muhtâra*'nın kayıp cüzlerindeki müsned sahiplerinin isimlerinin tespiti için *Feyzu'l-kadîr* elbette tek kaynak değildir. Kaynak taraması yaparak başka isimler bulmak mümkündür. Örneğin; Züheyr b. Surad el-Cüşemî için bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 5/322-326.

<sup>87</sup> Talha b. Mu'âviye es-Sülemî, Âmir b. Mes'ûd el-Cümeihî ve Abdullâh b. Cübeyr el-Huzâ'î (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 8/149-151, 208-210, 9/131-135).

<sup>88</sup> İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 2/430.

<sup>89</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 13/186.

<sup>90</sup> Nitekim el-Münâvî, Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'da İbn Ömer'den naklen (إن الله لا يجمع هذه الأمة على ( ضلالة أبدا وإن يد الله مع الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شد شد في النار ) hadisini rivayet ettiğini haber vermiştir (el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 2/271). Ancak bu hadis elimizdeki mevcut nüshada yer almamaktadır. Buradan, İbn Hacer'in ifade ettiği "*İbn Ömer'in müsnedinin sonlarına kadar ulaştı*"ğı bilgisini de teyid edecek şekilde, mevcut nüshadaki bu son müsnedin de eksik olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır.

hanım sahâbîsi Hz. Âişe'nin (r.ha) müsnedi de klasik tertibe göre *el-Muhtâra*'nın son kısmında (*Müsnedü'n-nisâ*) yer alacağından telif edilen kısımda yoktur.

Bunların haricinde dikkat çeken müsnedler ise: 152 rivayetle Übeyy b. Ka'b el-Ensârî, 149 rivayetle Ubâde b. es-Sâmit, 83 rivayetle Abdullâh b. Büsr el-Mâzinî, 74 rivayetle Üsâme b. Zeyd ve 65 rivayetle Abdullâh b. ez-Zübeyr'in müsnedleridir. Geriye kalanların hepsinin rivayet sayıları 50'nin altında olmakla birlikte çoğunun rivayeti de 10'dan azdır.

### 1.3. Nüshaları

*el-Muhtâra*'nın günümüze ulaşan kısımlarının nüshalarından ilki, mevcut tahkikli neşrine de esas teşkil eden Dimeşk Dârulkütüb ez-Zâhiriyye'deki nüshasıdır.<sup>91</sup> Bu nüshanın bazı cüzleri bizzat müellif hattıyla bazısı ise müellife okunmuş olmakla birlikte talebelerinin hattıyladır.<sup>92</sup> ez-Zâhiriyye nüshası dışında Mekke Harem-i Şerîf Kütüphanesi'nde bazı cüzlere ait 95 varaklık bir kısım da bulunmaktadır.<sup>93</sup>

el-Mübârekpûrî (öl. 1353/1935) *Tuhfetü'l-ahvezî*'nin uzun mukaddimesinde "Sihâh-ı Sitte Haricindeki Sahîh Hadis Kitaplarının Zikri" başlığı altında Ziyâüddîn'den ve eseri *el-Muhtâra*'dan da bahsettikten sonra "Fâide" diyerek, *el-Muhtâra*'nın Hâfız İbn Kesîr hattıyla olan bir nüshasının Hizânetü'l-Kütübî'l-Cermeniyye'de (Berlin/Almanya) bulunduğunu söylemiştir.<sup>94</sup> Yine Almanya'da, Leipzig (Karl Marx) Üniversitesi Kütüphanesinde "el-Muhtâra fi'l-hadîs" ismiyle bir nüshasının varlığından bahsedilmiştir.<sup>95</sup> Ancak verilen bilgilerden her iki kaydın da esasen aynı nüshaya işaret ettiği anlaşılmıştır.

Diğer taraftan, ilgili nüshaya ulaşmak için çaba harcayan ilim adamlarının gayretleri bir netice vermemiştir. Mez-kûr nüshanın varlığı, meçhul bir hal almıştır. Şayet el-Mübârekpûrî'nin verdiği bilgi bizzat müşahedesine dayanıyorsa, eserin onun vefatından sonra cereyan eden II. Dünya Savaşı (1939-1945) sırasında kaybolma yahut gizlenmiş olma ihtimali akıllara gelmektedir.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/52; Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, *Fihrisü mecâmî'i'l-Medreseti'l-Ömeriyye fî Dârilkütübî'z-Zâhiriyye* (Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1408/1987), 101-102, 442-444; el-Mecma'u'l-Melikî, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-Hadîsü'n-nebeviyyü's-şerîf ve ulûmuh ve ricâlüh* (Ammân: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1412/1992), 1/42 (264); Muhammed Mutî' el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-tebyîn fî sîreti muhaddisi's-Şâm el-Hâfız Ziyâiddîn* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999), 315-319; Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Fihrisü mahtûtâtî Dârilkütübî'z-Ziyâ'iyye el-Müntehab min mahtûtâtî'l-hâdîs*, thk. Meşhûr Hasen Âlü Selmân (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1422/2001), 441-443.

<sup>92</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/52; el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, 317-319; el-Elbânî, *Fihrisü mahtûtâtî Dârilkütübî'z-Ziyâ'iyye*, 441-443.

<sup>93</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/52-53; el-Mecma'u'l-Melikî, *el-Fihrisü's-şâmil*, 3/1436 (577), 1455 (649).

<sup>94</sup> el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, Mukaddime, 1/162, 336.

<sup>95</sup> el-Mecma'u'l-Melikî, *el-Fihrisü's-şâmil*, 3/1397 (278).

<sup>96</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 163; Efendioğlu, "Ziyâeddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* Adlı Eseri", 87.



Hasnâ Bekrî, son asırda yaşamış Dimeşki tarihçi Muhammed Edîb el-Hısnî'nin (öl. 1385/1939) *Münthebâtü't-tevârîh li-Dimeşk* isimli eserine atıfla İstanbul kütüphanelerinden birinde *el-Muhtâra*'nın bir nüshasının bulunduğunu söylemiştir.<sup>97</sup> Ancak ilgili eserdeki ifadeye bakıldığında "...o, *el-Ahkâm*'ın ve *Fezâilü'l-a'mâli'l-muhtâra*'nın sahibidir, Âsitâne kütüphanelerinin birinde bir nüshası mevcuttur..."<sup>98</sup> ifadesiyle karşılaşılmaktadır.<sup>99</sup> Mevcut hatanın el-Hısnî'den değil de matbaa kaynaklı olduğu ihtimâliyle yazma eser kataloglarında yapılan taramalar neticesinde maalesef herhangi bir neticeye ulaşılamamıştır.

Son olarak, el-İmâm Muhammed b. Su'ûd İslâm Üniversitesi'nde hazırladığı yüksek lisans çalışmasında *el-Muhtâra*'nın bir kısmını tahkîk eden Ferrâc el-Kahtânî, Hollanda Leiden'daki Devlet Kütüphanesi'nde kitabın bazı cüzlerinin yazmalarının varlığından bahsetmiştir.<sup>100</sup>

#### 1.4. Neşri

*el-Muhtâra*, ilk defa 1407-1409/1987-1989 yıllarında yüksek lisans çalışması olarak el-İmâm Muhammed b. Su'ûd İslâm Üniversitesi'nde Sâlih Ahmed Rızâ'nın danışmanlığında bir grup araştırmacı tarafından tahkîk edilmiştir.<sup>101</sup> Fakat bu çalışma eserin mevcut kısmının tamamını kapsamayıp toplamda 2300 hadislik kısımdır.<sup>102</sup> Daha sonra Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş tarafından yeniden tahkîk edilen eser, 1420-1421/2000-2001 yıllarında Beyrût'ta (Dâru Hadır) 13 cilt olarak neşredilmiştir. Bu yeni baskıda 120'den fazla sahâbîden toplam 5401 rivayet yer almaktadır. İlk ciltten yedinci cildin sonuna kadar sırayla 2751 hadis yer alırken, kalan ciltlerin her biri müstakil olarak numaralandırılmıştır.<sup>103</sup> Numaralandırmada metinler değil senedler esas alınmıştır.<sup>104</sup> Buna göre, elimize ulaşan kısımda; aşere-i mübeşşerenin 1125, muksirûndan Enes b. Mâlik'in 1239, Abdullâh b. Abbâs'ın 1538, Abdullâh b. Ömer'in ise 97 rivayeti bulunmaktadır. Geri kalan 1402 rivayet ise diğer sahâbîlerin müsnedlerindedir.

İbn Dehîş, tahkîkinde; rivayetlerin mevcut kaynaklarına giderek karşılaştırma yapmış, hadislerin tahrîcini vermiş, sened ve ricâl değerlendirmeleri yaparak hadislerin sıhhatine dair söz söylemiştir.<sup>105</sup> Ancak baskıdaki matbaa hatalarına ilaveten özellikle yapmış olduğu sıhhat değerlendirmelerindeki eksiklik ve isabetsizlikler sebebiyle tenkid

<sup>97</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 163.

<sup>98</sup> (وهو صاحب الأحكام وفضائل الأعمال المختارة يوجد منه نسخة في أحد مكاتب الأستانة) ifadesiyle, *el-Muhtâra*'dan (المختارة) önce atıf harfi vâv (و) olmaksızın.

<sup>99</sup> Muhammed Edîb Âlü Takıyyiddîn el-Hısnî, *Münthebâtü't-tevârîh li-Dimeşk* (Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1399/1979), 3/960.

<sup>100</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 163.

<sup>101</sup> Mustafâ Ammâr Munlâ, *Mu'cemu mâ tubî'a min kütübî's-sünne* (Medîne: Dâru'l-Buhârî, 1418/1997), 6-7; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 166 (1. dip.).

<sup>102</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 166.

<sup>103</sup> 8. ciltte 504, 9. ciltte 551, 10. ciltte 451, 11. ciltte 440, 12. ciltte 397 ve 13. ciltte 307 hadis bulunmaktadır.

<sup>104</sup> *el-Makdisî, el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/69.

<sup>105</sup> *el-Makdisî, el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/63-65.

edilmiştir.<sup>106</sup> Kanaatimizce senedlerin sadece asıl kaynağından yukarıya doğru olan kısmının değerlendirilmesi<sup>107</sup> ve bunun da İbn Hacer'in *Takrîbu't-Tehzîb*'inin esas alınarak yapılmış olması<sup>108</sup> da bir başka eksikliklerdir.

Ebû Muhammed Ahmed Şihâte es-Sekenderî, *Dekâiku't-tenbîh ve't-ta'rîf bimâ fi'l-Ehâdisi'l-muhtâra mine'l-ahtâi ve't-tashîf* isimli cüzünde, İbn Dehîş tahkîkinde tespit ettiği hatalara dikkat çekmiştir.<sup>109</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Rîze'nin (öl. 440/1049)<sup>110</sup> Muhammed b. Abdillâh b. Zeyd olarak,<sup>111</sup> Ubeydullâh b. Habâbe'nin (öl. 389/999)<sup>112</sup> Abdullâh b. Habâbe<sup>113</sup> olarak, Ebû Sa'îd el-Halîl b. Ahmed es-Siczi'nin (öl. 378/988)<sup>114</sup> nisbesinin eş-Şecerî<sup>115</sup> olarak ve Ebu'l-Ferec Ahmed b. Osmân b. el-Fazl el-Mahbezi'nin (öl. 464/1071)<sup>116</sup> nisbesinin el-Mecnezî,<sup>117</sup> el-Mahberî<sup>118</sup> ve el-Mehzî<sup>119</sup> olarak üç farklı şekilde verilmesi bunlardan bazısıdır. Bunlara ilaveten ilgili neşirde çokça imlâ, noktalama ve harekeleme hatası da vardır.<sup>120</sup> Bu itibarla *el-Muhtâra* daha hassas, kapsamlı ve yeni bir tahkîk çalışmasını hak etmektedir.

<sup>106</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 166-167.

<sup>107</sup> Örneğin; Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*'inde geçen bir hadiste; Ziyâüddîn'in *el-Müsne'd*'e ulaştığı sened (kısmı) ihmal edilip, Ahmed b. Hanbel'in rivayeti elde ettiği isnad incelenmiştir (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/63-64).

<sup>108</sup> Râvîlerden hareketle hadislerle hüküm verilirken *Takrîbu't-Tehzîb*'deki 12 mertebeli taksime itimad edilmiştir (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/64).

<sup>109</sup> es-Sekenderî, Ebû Muhammed Ahmed Muhammed Şihâte el-Elfî, *Dekâiku't-tenbîh ve't-ta'rîf bimâ fi'l-Ehâdisi'l-muhtâra mine'l-ahtâi ve't-tashîf*, 5-7, 9-10, 12-13, 15-16, 21 vd..

<sup>110</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/27, 44, 231, 233, 325, 3/18, 35, 37, 39, 40 vd.. Krş. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/595.

<sup>111</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/88, 94, 96, 133, 186, 208, 338, 384, 455, 466 vd..

<sup>112</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/472, 2/156, 162, 171, 4/426, 5/26, 10/62. Krş. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/548.

<sup>113</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/470, 2/83, 228, 5/34.

<sup>114</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/32, 226, 313, 4/186, 424, 5/256, 259, 261, 6/262, 8/99 vd.. Krş. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/437-438.

<sup>115</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/85.

<sup>116</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/411. Krş. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 5/494.

<sup>117</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/462.

<sup>118</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/470, 11/380

<sup>119</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/484.

<sup>120</sup> Örneğin: (كذى)nin (كذي/كذى) şeklinde yazılması (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 7/93, 113, 116, 203, 8/23, 47, 48 vd.; (بجيلة)nin (بجيلة) yazılması (3/143); Ziyâüddîn'in hocalarından İbn Taberzed'in (أبو حفص عمر بن محمد بن طبرزد) isminin (بن طبرزد) ve (بن طبرزدان) şeklinde yazılması (5/52, 8/131); bir başka hocası Muhammed b. Nûh'un (محمّد بن نوح الجنديسابوري) şeklinde yazılması (2/76, 90, 390); el-Hasen b. Mükrem el-Bezzâz'ın (الحسن بن مكرم بن حسان البراز) isminin (بن حسان البراز) şeklinde yazılması (1/108) bunlardan bazısıdır.

## 2. Eserin Muhteva Değerlendirmesi

### 2.1. Mahiyeti ve Özellikleri

Ziyâüddîn, *el-Muhtâra*'nın kısa ve özlü mukaddimesinde kitabın hedeflerinden ve şartlarından şöyle bahseder:

"...İşte bunlar, *el-Buhârî* ve Müslim'in *es-Sahîhleri*'nde yer almayanlardan seçtiğim hadislerdir. Ancak bazen *el-Buhârî*'nin *mu'allak* olarak verdiği hadisleri de zikrettim. Bazen de ceyyid senetli illetli hadisler de zikrettik ki bunların illetlerini açıklayalım da bilinsinler..."<sup>121</sup>

Bu satırlardan anlaşılacağı üzere Ziyâüddîn kitabında, *es-Sahîhân*'dakiler hariç sahîh olarak tespit ettiği hadislere yer verecek, bunların yanında isnadı sağlam/sahîh olup illetli olan hadisleri de illetlerinin görülmesi ve durumunun bilinmesi için zikredecektir. Dolayısıyla *el-Muhtâra*, *el-Buhârî* yahut Müslim gibi mutlak olarak/sadece sahîh hadisleri ihtiva eden bir hadis kitabı değildir.<sup>122</sup> Ancak yine mukaddimeden anlaşılacağı üzere asıl ve öncelikli hedefi *es-Sahîhân* haricindeki (hükmü belirtilmemiş) sahîh hadisleri tespit edip derlemektir.<sup>123</sup>

Konuyla ilgili Hasnâ Bekrî de Ziyâüddîn'in kitabına alacağı hadislerde iki farklı kısmı hedeflediğini söylemiştir. Bunlardan ilki: kendi değerlendirmesine göre sahîh olup *es-Sahîhân*'da yer almayan hadislerdir. Ancak *el-Buhârî*'nin asıl hadislerinden olmayıp *mu'allak* olarak verdiklerinden bazıları bunun istisnasıdır. İkinci kısım ise: zâhiren sahîh olup illetli olan hadislerdir. Bunları da gizli kusurlarını göstermek (ve değerlendirmek) için kitabına almıştır. Hasnâ Bekrî bu değerlendirmesinin hemen ardından, binaenaleyh kitaptaki hadisler için genelleme yaparak "sahîh" demenin isabetli olmayacağını, *el-Muhtâra*'da sahîh li-zâtihi ve sahîh li-ğayrihi hadisler olduğu gibi -ki bunlar çoğunluktadır- hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi yanında zayıf, mu'allel ve şâz hadislerin de bulunduğunu, bu durumun da mukaddimesinde belirtilen şartlara uygun olduğunu, kitabı inceleyen ve Ziyâüddîn'in kitaptaki yöntemini araştıran âlimlerin kanaatlerinin de böyle olduğunu ifade eder.<sup>124</sup>

Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'daki yöntemi üzerine değerlendirmelerde bulunan eş-Şerîf Hâtim el-Avnî de mukaddimedeki ifadelerden hareketle, *el-Muhtâra*'nın *el-Buhârî* ve Müslim'in hadisleri gibi sahîh hadisleri ihtiva edeceğini; ancak bunların onlardakinden başka hadisler olacağını söyledikten sonra bu itibarla kitabın, *es-Sahîhân* üzerine bir *müstedrek* kitabı olduğunu ifade etmiştir.<sup>125</sup> Ayrıca sahîh hadisler yanında sağlam senetli

<sup>121</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/69-70.

<sup>122</sup> Burada, *el-Buhârî* ve Müslim'in *es-Sahîh*'lerinde de *mu'allak*, *mürsel* yahut illetli olup *sahîh* hükmünü taşımayan hadislerin var olduğu hakikati/bilgisi unutulmuş değildir. Ancak kastolunan, *Şeyhân*'ın da kastettiği gibi usûl hadisleridir. Bu gibi hadislerin bu kitaplarda yer almasının çok farklı gayeleri ve izahları olduğu hatırlanmalıdır.

<sup>123</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 168-169.

<sup>124</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 168-169.

<sup>125</sup> eş-Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne ve menâhicü musannifihâ*, y.a. Ebû Muhenned en-Necdî, Onuncu Bant, 3, On Birinci Bant, 4-5. İnternet ortamında bulunan *Mesâdiru's-sünne*, eş-Şerîf Hâtim el-Avnî'nin bazı derslerine ait bant kayıtlarının - PAUİFD, 9 (2) 2022

görünüp illeti olan hadisleri de illetlerini beyan için vereceğini ifade eden Ziyâüddîn'in, bu söylediklerini eserinde bilfiil yerine getirdiğini belirtmiştir.<sup>126</sup>

Hemen ifade etmek gerekir ki her ne kadar mukaddimedede geçen “el-Buhârî ve Müslim’de bulunmayanlar” ifadesinden hareketle *el-Muhtâra* için tür olarak “*müstahrec*” yahut “*müstedrek*” tabirini kullanılmış ise de aslında hem mukaddimededen rahatça anlaşılabilmesi hem de kitabın muhtevâsından ve yönteminden açıkça görülebileceği üzere *el-Muhtâra* istilâhî anlamda bir *müstahrec* yahut *müstedrek* çalışması değildir.<sup>127</sup> Nitekim Ziyâüddîn; *el-Ahkâm*,<sup>128</sup> *el-Emrâz ve'l-keffârât*,<sup>129</sup> *Fezâilü'l-a'mâl*<sup>130</sup> ve *Sıfatü'l-cenne*<sup>131</sup> gibi diğer bazı kitaplarındaki hadis değerlendirmelerinde “el-Buhârî'nin/Müslim'in şartına göre” ifadelerini çokça kullanmışken *el-Muhtâra*'da bu ifadeye sadece bir yerde rastlamaktayız.<sup>132</sup> Şayet *el-Muhtâra*, *es-Sahîhân* üzerine telif edilmiş bir müstedrek çalışması olsaydı, Ziyâüddîn'in kendi değerlendirmesine göre sahîh olan hadislerden sonra bu ve benzeri ifadeleri görmemiz gerekirdi. Hâlbuki hadis tarihinde sınırlı sayıda örneği bulunan müstedrek türünün iki meşhur eseri olan el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin *el-Müstedrek*'i ile ed-Dârekutnî'nin *el-İlzâmât*'ında çok sık ve

---

kendisinden alınan izinle- Ebû Muhenned en-Necdî tarafından yazıya aktarılmış 12 belgelik (word) halidir (Bk. <https://www.noor-book.com> (Erişim 20 Ağustos 2022)). DİA “Müstedrek” maddesini kaleme alan İbrahim Hatiboğlu da eş-Şerîf el-Avnî gibi *el-Muhtâra*'yı *es-Sahîhân* üzerine yapılan *müstedrek* çalışmalarından biri olarak vermiştir (İbrahim Hatiboğlu, “Müstedrek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/134). Benzer şekilde Kalaç da “*Ziyâüddîn el-Makdisî'nin el-Ehâdisü'l-Muhtâre adlı eseri, Sahîhayn'da yer almayan sahîh hadisleri derleme amacıyla kaleme alınan eşsiz bir çalışmadır. Bu yönüyle müstedrek türü bir çalışma niteliğindedir.*” değerlendirmesinde bulunmuştur (Rıdvan Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadis* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 395). Ayrıca bk. Rıdvan Kalaç - Arif Gezer, “Kudâme Ailesinden Ziyâüddîn el-Makdisî Ve Hadis Literatürüne Katkısı”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (2020), 274, 276.

<sup>126</sup> el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 3-4.

<sup>127</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 168 (2. dip.); Efendioğlu, “Ziyâeddîn el-Makdisî ve *el-Ehâdisü'l-muhtâra* Adlı Eseri”, 88-89.

<sup>128</sup> el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî, *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ 'aleyhi efdalü's-salât ve's-selâm*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukâşe (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 1425/2004), 1/33, 188 (3. dip.) (İsnade علی شرط م), 2/194 (إسناده علی رسم البخاري), 294 (علی شرطه), 376 (إسناده علی رسم مسلم).

<sup>129</sup> el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî, *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tıbb ve'r-rukayyât*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Kâhire: Dâru İbn Affân, 1420/1999), 29, 126 (هذا علی شرط مسلم), 52 (رجاله علی شرط مسلم), 60 (هذا علی شرط الصحيحین), 62 (هذا علی شرط الصحيحین).

<sup>130</sup> el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî, *Fezâilü'l-a'mâl*, thk. Gassân İshâ Muhammed Hermâs (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 569 (هذا إسناده علی شرط صحيح مسلم).

<sup>131</sup> el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî, *Sıfatü'l-cenne*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyâd: Dâru Belensiyye, 1423/2002), 61 (هذا الحديث علی شرط البخاري), 82 (هذا علی شرط الصحيحین), 99, 135, 171, 176 (هذا عندي علی شرط مسلم).

<sup>132</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 9/108 (قلت: وهذا الحديث علی شرط مسلم والله أعلم).

açık şekilde istidrâk ifadelerine rastlanırken<sup>133</sup> *el-Muhtâra*'da böyle bir durum söz konusu değildir.

*el-Muhtâra* bilinen meşhur (ıstılâhî) anlamıyla bir *müstahrec* kitabı da değildir. Çünkü bilindiği üzere *müstahrec*lerde, esas alınan kitap yahut kitaplardaki rivayetlere, musannifin hocası yahut daha üst tabakadaki bir râvî ile birleşen başka senedlerle ulaşma gayesi asıldır.<sup>134</sup> Hâlbuki Ziyâüddîn, kitabının mukaddimesinde *es-Sahîhân* hadislerinin haricindeki hadisleri hedeflediğini söylemektedir. Dolayısıyla *el-Muhtâra* için bir *müstahrec* çalışması demek de isabetli değildir. Yukarıda, kitabın asıl isminin tespiti esnasında zikri geçen “el-Müstahrec”, “el-Müstahrec ‘ale’s-Sahîhayn” gibi isimlerin de müellifin kendi isimlendirmesi olmayıp talebelerinin yahut sonraki âlimlerin yakıştırmaları olduğundan bahsedilmişti. Yine ıstılâhî manası dışındaki “farklı hadis kitaplarından derlenen hadislerden oluşturulan eser” anlamıyla *müstahrec* isimlendirmesinin makul karşılanabileceğine değinilmişti.<sup>135</sup>

Bütün bunlardan hareketle, *el-Muhtâra*'nın anlaşıldığı şekliyle *müstahrec* veya *müstedrek* türüne örnek ol(a)mayacağı yahut bu kullanımların kitabın türünü ifadeye yeterli görülmediği ifade edilmelidir. Bununla birlikte *el-Muhtâra*'nın birçok özelliğiyle *müstedrek* türünü aştığı ve daha hususî bir telif tarzına örneklik ve öncülük ettiği iddia edilebilir.

## 2.2. Tertibi ve Yöntemi

Ziyâüddîn, *el-Muhtâra*'yı alışlagelenden farklı bir tarzda telif etmiştir. Eser, müsned tarzında olmakla birlikte *mu'cem*lerde görüldüğü üzere alfabetik tertiptedir.<sup>136</sup> et-Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde olduğu gibi sahâbî isimleri alfabetik tertipte olan müsnedlerdendir. Aynı şekilde her bir sahâbînin müsnedinin râvîleri de alfabetiktir. Bu farklı tertibi, hem eserin telifi hem de eserden istifade noktasında kolaylık olarak görülmüştür.<sup>137</sup> Yine tercemeler/müsnedlerdeki<sup>138</sup> bu tertib -

<sup>133</sup> Bk. el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/43, 46, 48, 49, 51, 52 vd.; ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer, *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'*, thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 66, 67, 69, 70, 71 72 vd..

<sup>134</sup> İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 22-23.

<sup>135</sup> Bk. başlık: 1. GENEL OLARAK ESER.

<sup>136</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/57, 3/320-321; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 24.

<sup>137</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/25; el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih el-Hasenî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/346, 2/724. Eserin *müsned* (ale'r-ricâl) tarzında telifi gerçekten daha kolaydır. Zira ale'l-ebvâb tarzda tasnif edeceği bir eserde, çokça istifade ettiği *müsned*lerden alacağı/aldığı hadisleri tekrardan konularına göre başlıklar altında verecek olması onun işini zorlaştıracaktır (el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 6).

<sup>138</sup> Eser tamamlanmadığı için olsa gerek tercemelerin tarzında biçim birliği yoktur. Ziyâüddîn bazen müsnedini vereceği sahâbînin ismini uzunca nesebiyle verirken (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/71, 165, 3/13, 49, 91 vd.) bazen sadece babasına nisbetle ismini (ve

klasik kitaplardaki (mu'cem, ricâl, tabakât) usûle riayetle- müsnedlerin sonundaki (varsa) el-Künâ (Künyeler) kısmında da devam etmiştir.<sup>139</sup>

*el-Muhtâra* esasen alfabetik olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i örnek alınarak, istisnâî olarak aşere-i mübeşşerenin müsnedleri ile başlamaktadır.<sup>140</sup> Önce fazilet sırasına göre dört halifenin müsnedleri, ardından da geri kalan cennetle müjdeli altı sahâbînin müsnedleri yer alır. İlk müsned olan Hz. Ebû Bekr'in müsnedinde yine bir istisnâ ile fazilet esasına göre önce sahâbîlerin, sonra tabîîlerin ondan rivayetleri yer almaktadır.<sup>141</sup> Böylece kitap, Hz. Ömer'in (r.a.) Hz. Ebû Bekr'den (r.a.) nakilleri ile başlamaktadır.<sup>142</sup>

el-Buhârî ve Müslim'den sonra gelen ve sahîh hadislere dair telifte bulunan herkeste, onların tashîhte bulunmadığı sahîh hadisleri derleyerek bir tamamlama gayreti görülür. İbn Huzeyme'de, İbn Hibbân'da ve el-Hâkim en-Neysâbü'rî'de görülen bu gayrete Ziyâüddîn'de de rastlanmaktadır.<sup>143</sup> O da öncekilerin, hakkında hüküm vermediği fakat sıhhat şartını taşıdığını tespit ettiği hadisleri derleyerek ehl-i ilmin dikkatine sunmak istemiştir. Bunun için de *es-Sahîhân* haricindeki birçok meşhur kitaptan ve hadis cüzünden istifade etmiştir.<sup>144</sup>

*Sahîh* hadislere ilavede bulunmak istediği için el-Buhârî ve Müslim'de yer alan hadislere kitabında yer vermeyen Ziyâüddîn; İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve el-Hâkim'in *Sahîhleri*<sup>145</sup> gibi eserlerden de pek az yararlanmıştır.<sup>146</sup> Kitabını daha ziyade, eserlerinde hadis alma şartlarından bahsetmeyen yahut rivayetlerinin senedleri hakkında değerlendirmede bulunmayan *müsned*, *mu'cem* ve *hadis cüzü* gibi eserlerden seçerek oluşturmuştur.<sup>147</sup>

Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'da takip ettiği usûle/yönteme gelinecek olursa; öncelikle, şartına göre sahîh olan rivayet yahut rivayetleri (varsa *mütâbi'* ve *şâhidleri*yle) vermektedir. Bunun ardından hadisin tahrîcini yaparak tariklerine değinmektedir.<sup>148</sup> Bu arada gerekli gördüğünde, senedde geçen kimliği kapalı râvîler hakkında tanıtıcı kısa

künyesini) vermekle yetinmiştir (1/431, 2/11 vd.). Yine bazı tercemelerde râvîyle ilgili hususî bilgiler vermiştir (1/134, 418, 4/83, 93).

<sup>139</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/340, 423-429, 2/408, 8/359, 9/109, 10/396.

<sup>140</sup> İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, 2/430; el-Kettânî, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kutubi's-sünneti'l-müşerrefe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 17 (12. dip.).

<sup>141</sup> Hz. Ebû Bekr'in müsnedini fazilet esasına göre tertib eden Ziyâüddîn, sâhâbî râvîlerden sonra tâbiün râvîlerine de *muhadramlardan* Kays b. Ebî Hâzım ile başlamıştır (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/143).

<sup>142</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/73.

<sup>143</sup> el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Beşinci Bant, 12.

<sup>144</sup> Bk. başlık: 2.3. Kaynakları.

<sup>145</sup> el-Hâkim en-Neysâbü'rî'nin meşhur eseri *el-Müstedrek*, gayesi ve sahîh hadisleri ihtivâ eden eserlerden sayılması sebebiyle *Sahîh(u'l-Hâkim)* diye de isimlendirilmiştir (ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/460; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 21-22).

<sup>146</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/20, 23.

<sup>147</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/23-24.

<sup>148</sup> el-Avnî, bu özelliğinden dolayı *el-Muhtâra*'nın *tahrîc* kitaplarından da sayılabileceğini ifade etmiştir (el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 7).

bilgiler vermektedir. Ardından hadisle ilgili tespit edilmiş illet veya ihtilaflı haller varsa önceki âlimlerden -çoğunlukla ed-Dârekutnî ve İbn Ebî Hâtim'den- nakille bunlara temas etmektedir. Böylece -çoğu kez- hadisin sıhhat şartını taşımadığına işaret etmiş olmaktadır. Ancak aktardığı bu bilgi(ler)nin eksik ya da hatalı olduğunu tespit etmişse bu defa “Ben (de) derim ki” (قُلْتُ) deyip kendi değerlendirmesini vererek hadis hakkındaki kanaatini izhar etmektedir. Ziyâüddîn, hadis metinlerinin anlaşılmasına yönelik *garîbü'l-hadîs* yahut *fıkhü'l-hadîs* gibi mevzulara ise neredeyse hiç değinmemektedir.<sup>149</sup>

Ziyâüddîn'in yöntemiyle ilgili olarak şu husus oldukça mühimdir: Kitabındaki gayelerinden biri olan illetli hadislerin illetlerini beyan meselesi tam olarak anlaşılmadığından ulemânın övgüyle bahsederek *Sahîh* kitaplar arasında saydığı *el-Muhtâra*, kimilerince içerisinde birçok zayıf/illetli hadis barındırmakla problemli ve kusurlu görülmüştür.<sup>150</sup> Kitaptaki rivayetlerin bir kısmı, bu eksik yahut yanlış anlama sebebiyle tenkid edilmiştir. Elbette Ziyâüddîn'in de hata ettiği veya yanlış olduğu yerler olabilir; ancak bu noktada, kitabına aldığı hadislerin hangilerini tashîh için hangilerini de ta'lîl için serdettiğinin iyi bilinmesi ve ayırt edilmesi oldukça önemlidir.<sup>151</sup>

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için misal vermek yerinde olacaktır: Ziyâüddîn, kitabın ilk müsnedi olan Hz. Ebû Bekr'in müsnedinde (Hz. Ömer'in ondan rivayetiyle); önce Ebû Ya'lâ'nın, sonrasında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'lerine varan senedleriyle metni aynı olan iki rivayet vermiştir. Ardından hadisin tahrîcini yaparak, aynı hadisi en-Nesâî'nin de Ahmed b. Hanbel'e varan senediyle rivayet ettiğine işaret etmiştir. Bu bilgiden sonra ise hadisle ilgili ed-Dârekutnî tarafından yapılmış olan değerlendirmelere yer vermiştir. Böylece zikrettiği hadislerle ilgili problem teşkil eden bir hususun olup olmadığına değinmiştir. ed-Dârekutnî'nin değerlendirmelerinde, serdettiği rivayetle ilgili problem gözükmemesine rağmen senedle ilgili tereddüte düştüğü noktaya “قُلْتُ” (Ben de derim ki) diyerek temas etmiştir.<sup>152</sup>

Mezkûr hadislerle ilgili muhakkık İbn Dehîş de şu değerlendirmeyi yapmıştır: Her iki hadisin râvîleri<sup>153</sup> sika râvîler olmasına rağmen, isnadlarında kopukluk vardır. Zira senedde yer alan ve Humeyd b. Abdirrahmân tâbiîdir, sikadır; ancak Hz. Ömer'e yetişmemiştir. el-Vakîdî (öl. 207/823); Humeyd'in Hz. Ömer'i görmediğini ve de ondan bir şey dinlemediğini, zaten yaşının ve vefatının (öl. H 95) bunu gösterdiğini, belki dayısı Hz. Osman'dan (hadis) dinlemiş olabileceğini söylemiştir. Nitekim el-Buhârî de *et-Târîhu'l-kebîr*'de Humeyd'in Osman'dan (hadis) dinlediğini kesin bir dille ifade etmiştir.<sup>154</sup> Ziyâüddîn'in, bu iki hadisi kitabına almasının sebebi ise “Humeyd'in, Hz. Ömer'den semâ'ının olmadığına dair” bir delile vâkif olmayışıdır. Sanki Ziyâüddîn, el-

<sup>149</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece üç yerde, hadis metninde geçen *garîb* kelimeler açıklanmıştır (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/95, 3/143, 5/72).

<sup>150</sup> Bk. başlık: 2.5. el-Muhtâra'ya Yönelik Eleştiriler.

<sup>151</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 201-202.

<sup>152</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/73-75.

<sup>153</sup> Tahkikte değerlendirmeye alınan râvîlerin, hadisin yer aldığı kaynağın sahibinden (musanniften) yukarı kısımdaki râvîler olduğu hatırlanmalıdır.

<sup>154</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/73 (dip.).

Vâkidî'nin bu ifadesini görememiş veya görmüş fakat itibar etmemiştir.<sup>155</sup> Esasen Ziyâüddîn'in hadislerle ilgili tereddüdü bu noktadadır. ed-Dârekutnî'den hadisle ilgili yaptığı naklin sebebi de budur. Fakat kendi değerlendirmesinde de ifade ettiği üzere “ed-Dârekutnî bu hususta bir şey söylememiştir.”. Ziyâüddîn de bu sebeple olsa gerek, senedin ittisali hususunda tereddüdünü “Humejd b. Abdirrahmân Hz. Ömer'den hadis dinlemiş midir, bil(e)miyorum.” cümlesiyle ifade etmiştir.<sup>156</sup>

Bir başka misal: Yine Hz. Ebû Bekr'in müsnedinde (bu defa Hz. Osman'ın ondan rivayetiyle); Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'ine varan senediyle naklettiği hadisin ardından Ahmed b. Hanbel'in de bu hadisi -muhtasar olarak- iki farklı tarikten rivayet ettiğini söylemiştir. Gerekli gördüğü için, hadisin senedinde “Ebu'l-Huveyrîs” şeklinde sadece künyesiyle zikredilen râvînin isminin Abdurrahmân b. Mu'âviye olduğunu hatırlattıktan sonra ed-Dârekutnî'den nakille hadisle ilgili problemlere ve ihtilaflara ver vermiştir. ed-Dârekutnî burada, (hadisi Hz. Osman'dan nakleden) Muhammed b. Cübeyr'in Hz. Osman'dan semâ'ının sabit olmadığını, dolayısıyla da hadisinin *mürsel* olduğunu söylemiş, ardından da hadisin *muttasıl* senedinden, bu seneddeki *teferrüden* ve oradaki bir râvînin *zabt* kusurundan bahsetmiştir. Sonrasında da kendi isnadıyla hadisin başka bir tarikini (*mütâbi*) zikretmiştir.<sup>157</sup> Ziyâüddîn ise ed-Dârekutnî'nin bu değerlendirmelerine “İbn Vehb'in, Hayve < Ukayl < İbn Şihâb < Muhammed b. Cübeyr < Hz. Ömer tarikiyle naklettiği rivayetteki, Muhammed b. Cübeyr'in Hz. Ömer'i minberdeyken “Neseblerinizi öğrenin, akrabalarınızı gözetin.” buyururken dinlediği bilgisiyle istidrakte bulunarak “(Hz.) Ömer'den semâ'ı sahîh (sabit) oluyorsa, (Hz.) Osman'dan semâ'ının olması (hiç) uzak değildir.” demiştir.<sup>158</sup>

Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'daki yöntemiyle ilgili el-Avnî de benzer değerlendirmelerle: “Serdettiği hadisin sıhhatine dair sarâhaten tashîhte bulunduğu gibi, et-Tirmizî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi âlimlerin tashîhini naklederek hükmettikleri de olmuştur. Hadiste bir illet veya ihtilaf olduğunda -ki bu illet veya ihtilaf hadise zarar verebilir yahut vermeyebilir-<sup>159</sup> buna temas etmiş ve açıklamıştır. Bunu yaparken de çoğunlukla önceki âlimlerden nakilde bulunmuştur. Bazen ise nakilde bulunmasına rağmen farklı görüş beyan etmiştir ki bu durum onun bu ilimdeki yüksek mertebesini göstermektedir.”<sup>160</sup> demiştir.

el-Avnî'nin devam eden değerlendirmeleri Ziyâüddîn'in kitaptaki metodununa dair önemli bilgiler sunmaktadır. Ziyâüddîn'in öncelikli gayesinin, bildiği bütün sağlam senedli hadisleri arz etmek olduğu değerlendirmesi *el-Muhtâra*'ya sağlıklı bir bakış açısı getirerek kitap hakkında, tenakuz arz edecek şekilde verilen bilgi veya değerlendirmeleri

<sup>155</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/74 (dip.).

<sup>156</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/75.

<sup>157</sup> İbn Dehîş, *Lisânü'l-Mizân*'dan yaptığı nakille ed-Dârekutnî'nin verdiği bu ikinci isnâdın problemlili olduğuna dikkat çekmiştir.

<sup>158</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/79-81. İlet(ler)i beyan için serdedilen diğer bazı rivayetler için bk. 2/194-196, 3/242, 6/307-308, 7/124-125, 9/523, 10/255-256.

<sup>159</sup> Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/67-68, 3/103-104, 5/120, 10/61-63, 171-172.

<sup>160</sup> el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 4.



vuzûha kavuşturmaktadır. Eserindeki yöntemini tam olarak kavrayabilen için Ziyâüddîn'in belirlediği gayeye doğru kendi metoduyla ulaşmakta ne kadar hassas davrandığı açıktır.<sup>161</sup>

Ziyâüddîn'in rivayetleri serdederken takip ettiği yöneme ise şöyledir: Genellikle -sahîh addettiği- hadisi birden fazla kaynak eserden vermektedir. Böylece bazen aynı hadisi dört beş farklı isnadıyla zikretmektedir. Örneğin: Hz. Ömer'in müsnedinde, Ebû Ümâme el-Ensârî'nin ondan naklettiği bir hadisi dört farklı senediyle vermiştir. Sırasıyla İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ ve el-Heysem b. Küleyb'e ulaşan isnadlarıyla serdettiği hadisin metni dördünde de aynıdır.<sup>162</sup> Ayrıca hadisteki ziyâde lafız,<sup>163</sup> illeti beyan<sup>164</sup> veya mütâba'at<sup>165</sup> gibi sebeplerle metin tekrarıyla farklılıklara dikkat çekmektedir. Bazen de bir metni farklı isnadları birleştirmek suretiyle serdetmektedir.<sup>166</sup>

### 2.3. Kaynakları

*el-Muhtâra* oldukça zengin bir kaynakçaya sahiptir. Zira Ziyâüddîn onu, yıllar süren ilmî gayretleri neticesinde rivayet hakkını elde ettiği yüzlerce eserden seçtiği hadislerden meydana getirmiştir. *Müsned*, *mu'cem*, *câmi'*, *sünen*, *fevâid*, *müntekâ*, *cüz* gibi farklı tarz ve konularda tasnîf edilmiş birçok rivayet/hadis eseri ve bunlara ilaveten *târîh*, *ilel*, *cerhta'dîl* ve *ricâl* kitabı *el-Muhtâra*'nın kaynakları arasındadır. Ziyâüddîn'in yararlandığı bu kaynaklar şöyledir:

#### 2.3.1. İsmi Açıkça Zikredilen Kaynakları

Çoğunlukla hadisin kaynağına işaret etmeyen Ziyâüddîn, tahrîc gayesiyle hadisin farklı tariklerini gösterirken, bazen hadisin yer aldığı eserlerin ismini vermektedir. Yine hadisle ilgili râvî değerlendirmeleri, illetler yahut farklı gayeler için yaptığı alıntılarının bazısında alıntının kaynağına işaret etmektedir. Ziyâüddîn'in ismini açıkça zikrettiği eserler şunlardır:

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *el-Müsned*'i,<sup>167</sup> İshâk b. Râhûye'nin (öl. 238/853) *el-Müsned*'i,<sup>168</sup> Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'i<sup>169</sup> ve *el-Eşribe*'si<sup>170</sup>, el-Adenî'nin (öl. 243/858) *el-Müsned*'i,<sup>171</sup> Ahmed b. Menî'nin (öl. 244/858-59) *el-Müsned*'i,<sup>172</sup> Abd b. Humeyd'in (öl. 249/863-64) *el-Müsned*'i,<sup>173</sup> el-Buhârî'nin (öl.

<sup>161</sup> el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 4-5.

<sup>162</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/167-170.

<sup>163</sup> Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/85-86 vd..

<sup>164</sup> Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/352-353, 2/93-95, 293-294, 3/77-78, 339 vd..

<sup>165</sup> Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/287-288, 9/370-372, vd..

<sup>166</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/80 vd..

<sup>167</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/137, 231, 301, 313, 380, 452, 452, 456, 460, 476 vd..

<sup>168</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/148, 231, 281, 313, 320, 352, 368, 382, 396, 3/23 vd..

<sup>169</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/123, 196, 207, 314, 348, 378, 441, 444, 510, 3/75 vd..

<sup>170</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/400, 3/184.

<sup>171</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/451.

<sup>172</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/147, 248.

<sup>173</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/147, 174, 182, 189, 196, 211, 268, 434, 441, 453 vd..

256/870) *es-Sahîh*'i<sup>174</sup> ve *et-Târîh(u'l-kebîr)*'i,<sup>175</sup> Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh*'i,<sup>176</sup> İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *es-Sünen*'i,<sup>177</sup> Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *es-Sünen*<sup>178</sup> ve *el-Merâsîl*'i,<sup>179</sup> et-Tirmizî'nin (öl. 279/892) *eş-Şemâil*'i,<sup>180</sup> İbn Ebî Âsım en-Nebîl'in (öl. 287/900) *el-Et'ime*'si,<sup>181</sup> en-Nesâî'nin (öl. 303/915) *es-Sünen*'i<sup>182</sup> ve *Amelü yevm ve leyle*'si,<sup>183</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin (öl. 307/919) *el-Müsned*'i,<sup>184</sup> er-Rûyânî'nin (öl. 307/919-20) *el-Müsned*'i,<sup>185</sup> İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *es-Sahîh*'i<sup>186</sup> ve *et-Tevhîd*'i,<sup>187</sup> Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin (öl. 316/929) *es-Sahîh*'i (*el-Müstahrec*),<sup>188</sup> el-Heyssem b. Küleyb'in (öl. 335/946) *el-Müsned*'i,<sup>189</sup> İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) *es-Sahîh*'i<sup>190</sup> ve *es-Sikât*'i,<sup>191</sup> et-Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cem(u'l-kebîr)*'i<sup>192</sup> ve *es-Sünne*'si,<sup>193</sup> İbn Adiyy'in (öl. 365/976) *el-Kâmil*'i,<sup>194</sup> Ebû Ahmed el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin (öl. 378/988) *el-Kündâ'sı*,<sup>195</sup> ed-Dârekutnî'nin (öl. 385/995) *es-Sünen*'i,<sup>196</sup> Halef el-Vâsıtî'nin (öl. 401/1010) *Etrâfu's-Sahîh(ayn)*'i,<sup>197</sup> Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*'i,<sup>198</sup> İbn Merdûye'nin (öl. 410/1020) *et-Tefsîr(u'l-müsned)*'i,<sup>199</sup>

- 
- 174 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/114, 5/109, 7/99, 8/51, 103, 329, 9/39, 61, 10/212 vd..
- 175 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/232, 2/132, 3/21, 75, 135, 144, 4/78, 228, 6/207 vd..
- 176 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/233, 268, 279, 288, 517, 2/202, 354, 3/148, 151 vd..
- 177 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/152, 229, 254, 2/360, 412, 3/63, 4/66, 145, 6/52 vd..
- 178 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/148, 178, 179, 243, 394, 413, 425, 429, 435, 2/70 vd..
- 179 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/264.
- 180 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/181, 2/201, 3/109, 216, 5/221, 6/49, 7/12, 229 vd..
- 181 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/284.
- 182 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/491, 5/282, 6/262, 7/47, 56.
- 183 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/112, 158, 164, 229, 249, 435, 2/181, 220, 270, 322 vd.. Eserin adı, geçtiği bütün yerlerde *nekreye* izafetle *'Amelü yevm ve leyle* olarak, beş yerde de (3/188, 4/14, 5/222, 8/188, 10/372) *el-Yevm ve'l-leyle* olarak yer almıştır.
- 184 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/306, 436, 438, 457, 469, 493, 3/69, 83, 266, 5/258 vd..
- 185 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/144.
- 186 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/279, 404, 2/139, 3/188, 232, 319, 345, 430, 4/18 vd..
- 187 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/124.
- 188 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 8/48, 9/505.
- 189 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/115, 365, 371, 2/17, 4/18, 138.
- 190 Eserin adı çoğunlukla *es-Sahîh* olarak geçmekteyken (el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/157, 228, 232) bir yerde *el-Envâ'* ve *t-tekâsîm* şeklinde yer almıştır (1/125).
- 191 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/371, 5/90, 11/336.
- 192 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/228, 10/311.
- 193 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 10/311.
- 194 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/90, 7/282.
- 195 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, IX, 112, 225, 521.
- 196 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/363, 7/126.
- 197 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/287, 8/227.
- 198 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/158, 299, 342, 372, 2/118, 163, 3/130, 4/36, 6/302 vd..
- 199 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 10/286, 11/227. Ebû Bekr İbn Merdûye'nin *et-Tefsîr(u'l-müsned)*'i de günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdedir. Bu itibarla, Ziyâüddîn'in ondan aktardığı rivayetler *el-Muhtâra*'nın kıymetini artırmaktadır.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) *Ma'rifetü's-sahâbe'si*<sup>200</sup> ve İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *ed-Du'afâ'sı*.<sup>201</sup>

İsmi zikrolunan bu 35 eser, *el-Muhtâra*'nın kaynaklarının sadece bir kısmıdır. Bunlarla birlikte tespit edebilen eser sayısı toplam 102'dir. Esasen gerçek sayının bundan da çok daha fazla olduğunu tahmin etmek güç değildir. Zira bir kısmını *Sebetü mesmû'ât*'ı vesilesiyle tespit edebildiğimiz bu eserler haricinde, *Sebet*'te zikri geçen fakat tahammül tarîki (isnâdı) belirtilmeyen daha birçok eser bulunmaktadır. Elimizdeki *Sebet*'in bir kısmının, *el-Muhtâra*'nın da yarıya yakın kısmının eksik oluşu bilgisi bu hakikati teyid etmektedir.<sup>202</sup>

### 2.3.2. Rivayet Kaynakları

Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'da en çok istifade ettiği hadis kaynakları 900 civarında rivayetle et-Taberânî'nin *mu'cemleri* -özellikle de *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i-, 800 civarında rivayetle Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ve 550 civarında rivayetle Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'idir.<sup>203</sup> Daha sonra ise sırasıyla Ahmed b. Menî',<sup>204</sup> el-Heyssem b. Küleyb,<sup>205</sup> er-

<sup>200</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/228.

<sup>201</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/22.

<sup>202</sup> Nitekim hızlı bir taramayla, Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'da Neysâbürlü meşhur muhaddis Ebû Amr Osmân b. Muhammed el-Mahmî'nin (öl. 481/1088) bir *cüzünden* rivayette bulunduğu bilgisine rastladık (Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 6/579-580). Ancak ilgili rivayet bugün elimizdeki matbu kısımda yer almamaktadır.

<sup>203</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *el-Müsned*'inin *el-Müsnedü'l-kebîr* ve bunun muhtasarı olan *el-Müsnedü's-sağîr* diye iki ayrı rivayeti vardır. Bugün elimizde mevcut olan -farklı neşirleriyle- 7600'e yakın hadis ihtiva eden ve bilinen tek râvîsi Ebû Amr Muhammed b. Ahmed b. Hemdân el-Hîrî'nin rivayetiyle olan *el-Müsnedü's-sağîr*'dir (Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *Müsnedü'l-İmâm Ebî Ya'lâ el-Mevsilî (el-Müsnedü's-sağîr)*, thk. Heyet (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017), Mukaddime İlmiyye, 1/30, 51, 1/207). Ancak Ziyâüddîn'in nakillerinden anlaşıldığı üzere o *el-Müsnedü'l-kebîr*'den rivayette bulunmaktadır. Zirâ hem *el-Müsned*'e ulaştığı râvî *el-Müsnedü'l-kebîr*'in bilinen tek râvîsi olan Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Mukri'dir (Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/73, 76, 79, 84, 85, 92, 97, 105, 107, 112 vd.) hem de *el-Müsned*'den naklettiği bazı rivayetler elimizdeki *el-Müsned*'de yer almamaktadır (Bk. 1/213, 312, 313, 4/24, 7/19, 8/15, 17, 9/518, 521, 544 vd.). Bu durum *el-Muhtâra*'nın önem ve kıymetini artıran bir hususiyettir.

<sup>204</sup> *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin müşterek hocalarından olan Ahmed b. Menî'in *el-Müsned*'i de günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerdendir. İbn Menî'in *el-Müsned*'indeki bazı rivayetler; İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye* isimli eseriyle, Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsîrî'nin (öl. 840/1436) *İthâfü'l-hıyerati'l-mehera bi-zevâidi'l-mesânîdi'l-aşera (İthâfü's-sâdeti'l-mehera)* isimli eseri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır ve bilinebilmektedir (M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/521; İsmail Lütfi Çakan, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/468). Dolayısıyla Ziyâüddîn'in İbn Menî'in *el-Müsned*'inden aktardığı, ancak elimizdeki bu kaynaklarda olmayan rivayetler de *el-Muhtâra*'nın önemini artırmaktadır.

<sup>205</sup> el-Heyssem b. Küleyb'in *el-Müsned*'i de günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Aşere-i mübeşşerenin müsnedleri ile başlayıp diğer sahâbîlerin müsnedlerine herhangi bir sıra gözetilmeksizin yer verilen eserden (Yavuz Köktaş, "Şâfi, Heysem b. Küleyb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/368) günümüze ulaşan sadece 7-15. cüzler arasındaki 9 cüzde yer alan 1533(+11) hadislik kısmıdır (Bk. eş-Şâfi, Ebû Sa'îd el-

Rûyânî,<sup>206</sup> Abd b. Humeyd<sup>207</sup> ve el-Adenî'nin<sup>208</sup> *müsned*leri gelmektedir. Müsnedler içerisinde Ahmed b. Hanbel'in müsnedinin en başta yer almasında *el-Müsned*'in kapsamlı bir eser olmasının yanı sıra kendi mezhep imamının eseri oluşunun da payı olsa gerektir. Bu eserlerden sonra ise İbn Ebî Âsım en-Nebîl, Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ebû Bekr İbn Merdûye ve İbnü'l-Mukri'in kitapları fazlaca göze çarpan kitaplardır. Bunlardan sonra ise *es-Sahîhân* hâricinde *Kütüb-i Tis'a*'nın kalan kitapları, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'leri ile el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'i gibi diğer bazı eserler gelmektedir. Bütün bunlara ilave olarak, bazısının sadece isminden haberdar olduğumuz, günümüze ulaştığı bilinmeyen ya da kısmen ulaşan kitaplar ve hadis cüzleri de *el-Muhtâra*'nın kıymetini artıran kaynakları arasındadır.<sup>209</sup>

Yukarıda ismi zikrolunanlar haricinde *el-Muhtâra*'nın rivayet kaynaklarından dikkat çeken bazı eserler ise şunlardır:

1. Vekî' b. el-Cerrâh (öl. 197/812); *ez-Zühd*,<sup>210</sup>
2. Abdurrezâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27); *el-Musannef*,<sup>211</sup>
3. Sa'îd b. Mansûr el-Horâsânî (öl. 227/842); *es-Sünen (et-Tefsîr min Süneni Sa'îd b. Mansûr)*,<sup>212</sup>

Heysem b. Küleyb el-Binkesî, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullâh (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994). *el-Muhtâra*, eş-Şâşî'nin *el-Müsned*'inin günümüze ulaştığı bilinmeyen cüzlerinden naklettiği rivayetlerle de kıymet kazanmaktadır.  
<sup>206</sup> Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî'nin *el-Müsned*'i de günümüze kısmen intikâl etmiştir (er-Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn, *Müsnedü'r-Rûyânî ve bi-zeylihi'l-müstedrek mine'n-nusûsi's-sâkita*, thk. Eymen Alî Ebû Yemânî (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), Tahkîkin Mukaddimesi, 1/24-27). Hatta İbn Hacer dahi onu, tam olarak elde edemediği müsnedlerden biri olarak zikretmiştir (İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsır vd. (Riyâd: Dârul-Âsime - Dâru'l-Ğays, 1419/1998), 2/21-22). Dolayısıyla *el-Muhtâra*, *el-Metâlibü'l-âliye* haricindeki er-Rûyânî'nin *el-Müsned*'ine ait rivayetleriyle önem arz etmektedir.

<sup>207</sup> Abd b. Humeyd'in günümüze ulaşan müsnedi, *el-Müsned(ü'l-kebîr)* isimli hacimli eserinden, talebesi İbrâhîm b. Hureym eş-Şâşî'nin semâ' yoluyla elde edip naklettiği ve *el-Müntehab (min Müsnedi Abd b. Humeyd)* yahut *el-Müsnedü's-sağîr* diye bilinen muhtasarıdır (Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Ebû Abdillâh Mustafâ b. el-Adevî (Riyâd: Dâru Belensiyye, 1423/2002), Tahkîkin Mukaddimesi, 1/12, 15, 22).

<sup>208</sup> İbn Ebî Ömer el-Adenî'nin *el-Müsend*'i de günümüze ulaştığı bilinmeyen eserlerden olup onda yer alan bazı hadisler, yine İbn Hacer'in *el-Metâlibü'l-âliye*'si ve el-Bûsîrî'nin *İthâfü'l-hiyerati'l-mehera*'sı sayesinde bilinebilmektedir. Bu itibarla *el-Muhtâra*'daki, Ziyâüddîn'in el-Adenî'nin *el-Müsned*'inden aktardığı fakat elimizdeki bu kaynaklarda olmayan rivayetler de *el-Muhtâra*'nın kıymetini artırmaktadır.

<sup>209</sup> Ziyâüddîn'in bu eserlerden nakilleri, hem onlardaki isnadlar ve isnadlı bilgilerden haberdar olmak hem de elimizdeki kitaplarda/neşirlerde yer alan hata ve eksiklikleri giderebilmek noktasında fayda sağlamaktadır (Bk. el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 6, 7).

<sup>210</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/207, 2/170-171, 3/77, 222 (Bk. el-Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî, *Sebetü mesmû'âti'l-İmâm el-Hâfiz Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfiz (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999), 85-86).

<sup>211</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/471, 2/137, 5/167, 285, 6/261, 7/173, 228, 8/401, 402.

<sup>212</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 10/47, 66, 13/25.

4. Alî b. el-Ca'd el-Bağdâdî (öl. 230/844-45); *el-Müsned*,<sup>213</sup>
5. Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849); *el-Musannef*,<sup>214</sup>
6. Ebû Alî el-Hasen İbn Arafe el-Abdî (öl. 257/871); *Cüz'ü İbn Arafe*,<sup>215</sup>
7. Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (öl. 258/872); *ez-Zühriyyât*,<sup>216</sup>
8. İsmâ'îl b. Abdillâh el-Abdî Semmûye (öl. 267/880); *Fevâidü Semmûye*,<sup>217</sup>
9. İbn Ebi'd-Dünyâ (öl. 281/894); *Zemmü'l-müskir*,<sup>218</sup>
10. el-Hâris İbn Ebî Üsâme et-Temîmî (öl. 282/895); *el-Müsned*,<sup>219</sup>
11. Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Harbî (öl. 285/899); *İkrâmü'd-dayf*,<sup>220</sup>
12. Ebû Bekr İbn Ebî Âsım (öl. 287/900); *el-Âhâd ve'l-mesânî*,<sup>221</sup> *es-Sünne*,<sup>222</sup> *es-Savm*,<sup>223</sup> *el-Cihâd*,<sup>224</sup> *ed-Diyât*,<sup>225</sup>
13. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (öl. 290/903); *Ziyâdâtü'l-Müsned*,<sup>226</sup>
14. Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (öl. 301/913); *Sıfâtü'l-münâfikîn*,<sup>227</sup> *es-Siyâm*,<sup>228</sup>
15. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. İshâk es-Serrâc (öl. 313/925); *Hadîsü's-Serrac*,<sup>229</sup> *el-Emâlî*,<sup>230</sup> *el-Beytûte*,<sup>231</sup>
16. Ebu'l-Kâsım el-Begâvî (öl. 317/929); *Mu'cemu's-sahâbe*,<sup>232</sup>

<sup>213</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/155, 261, 472, 2/83, 157, 192, 221, 228, 358, 3/401 vd.

<sup>214</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/292, 9/433, 10/212. Ziyâüddîn'in, Abdurrezzâk es-San'ânî ile Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'lerine varan kendi isnadının olmadığı, bunlardan başka eserler vasıtasıyla nakilde bulunduğu söylenmiştir (el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/150 (2. dip.)).

<sup>215</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 11/253 (Bk. es-Sevvâs, *Fihrisü mecâmî'l-Medreseti'l-Ömeriyye*, 107).

<sup>216</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/288, 2/111, 112, 7/176, 8/231, 9/118, 357, 367, 11/140, 154 vd. (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 56).

<sup>217</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/24, 3/156, 183, 305, 4/148, 353, 5/100, 123, 175, 6/144 vd. (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 231).

<sup>218</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/502 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 183, 197).

<sup>219</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/118, 298, 3/193, 9/196-197, 10/196 (Bk. el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 66).

<sup>220</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/268, 8/134, 138 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 225).

<sup>221</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/107, 167, 184, 200, 224, 239, 275, 394, 464, 474 vd..

<sup>222</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/172, 176, 255, 264, 447, 474, 2/87, 93, 258, 3/151 vd..

<sup>223</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/111 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 161).

<sup>224</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 11/13.

<sup>225</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 12/329-330.

<sup>226</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/433, 437, 2/150, 155, 156, 158, 263, 284, 285, 286 vd..

<sup>227</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/343, 344.

<sup>228</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/105, 106, 110, 4/397-398 (Bk. el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 47).

<sup>229</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/43, 85-86, 6/280, 7/23, 11/332, 334, 337 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 55, 63, 73, 195).

<sup>230</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/85, 2/32, 226, 4/186, 424-425, 5/256, 261, 6/262, 8/99, 10/199 vd. (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 63, 73).

<sup>231</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/426 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 75).

<sup>232</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/383, 6/307, 7/46, 8/25 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 193).

17. Ebû Arûbe el-Hüseyn b. Muhammed el-Harrânî (öl. 318/931); *el-Evâil*,<sup>233</sup>
18. el-Hüseyn b. İsmâ'il el-Mehâmîlî (öl. 330/942); *Emâli'l-Mehâmîlî*,<sup>234</sup>
19. İbn Adiyy el-Cürcânî (öl. 365/976); *el-Kâmil*,<sup>235</sup>
20. İbnü'l-Askerî (öl. 375/985); *el-Kerem ve'l-cûd ve sehâü'n-nüfûs*,<sup>236</sup>
21. Ebû Ahmed el-Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 378/988); *Şi'âru ashâbi'l-hadîs*,<sup>237</sup>
22. Ahmed b. Ca'fer b. Hemdân el-Katî'î (öl. 378/988-89); *el-Katî'iyât*,<sup>238</sup>
23. İbnü'l-Mukri el-İsfahânî (öl. 381/991); *Hadîsü'l-Leys b. Sa'd*,<sup>239</sup>
24. Ebû Tâhir el-Muhallis (öl. 393/1003); *Hadîsü'l-Muhallis*,<sup>240</sup>
25. Temmâm b. Muhammed er-Râzî (öl. 414/1023); *Fevâidü Temmâm*,<sup>241</sup>
26. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (öl. 430/1038); *Hilyetü'l-evliyâ*,<sup>242</sup> *Ma'rifetü's-sahâbe*,<sup>243</sup>
27. İbn Hayrûn el-Bağdâdî (öl. 488/1905); *el-Fevâidü'l-avâli's-sihâh el-muharrece alâ kitâbeyi'l-Buhârî ve Müslim*,<sup>244</sup>
28. Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî (öl. 533/1138); *el-Emâlî*,<sup>245</sup> *Hadîsü's-Serrac*,<sup>246</sup> *Hadîsü Abdirrahmân b. Bişr*,<sup>247</sup> *es-Sübâ'iyât*.<sup>248</sup>

Hemen belirtmek gerekir ki Ziyâüddîn, bu kaynaklar içerisinde -mukaddimesinde belirttiği şartına riâyet ederek- el-Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*'lerinden sadece istişhâd ve tahrîc (*şâhid*) gayesiyle istifade etmiştir. Ziyâüddîn'in, kitabında "*es-Sahîhân*

- 
- 233 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/56, 3/386, 6/159, 195, 7/137, 12/38, 39 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 161-170).
  - 234 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/227, 228, 3/221, 4/247, 5/241, 6/350, 7/51 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 51, 213).
  - 235 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/117, 11/410, 411, 412.
  - 236 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/119, 3/83, 5/15 (Bk. es-Sevvâs, *Fihrisü mecâmî'i'l-Medreseti'l-Ömeriyye*, 200).
  - 237 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/340, 3/165, 9/43, 13/174 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 146).
  - 238 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 2/20, 198, 6/117, 349, 7/15, 9/432, 546, 10/40, 12/181.
  - 239 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 9/209, 249, 279 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 58).
  - 240 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/154, 6/89, 7/114, 8/153, 161, 168, 11/346, 13/131 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 114, 177, 181, 194, 209, 218).
  - 241 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/331, 401, 2/55, 6/109, 310, 7/190, 198, 9/78, 464.
  - 242 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/429, 5/233, 7/182, 9/192, 193, 13/134.
  - 243 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 3/36, 4/239.
  - 244 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/274, 2/385, 3/216, 5/10, 104, 229, 288, 6/33, 39, 66 vd. (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 117).
  - 245 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 6/345, 7/33, 13/122 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 61, 92).
  - 246 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/60-61, 6/21, 43, 44, 250, 7/12, 11/334, 354, 12/292, 293, 13/83 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 62).
  - 247 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/17, 6/50. (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 73, 92)
  - 248 el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/425, 7/273, 8/112, 182 (Bk. el-Makdisî, *Sebetü mesmû'ât*, 157-158, 176).

rivayetlerine yer vermeme şartı” ve bu şartına bağlı kalışı<sup>249</sup> ayrıca kendisinin *es-Sahîhân*'a ne derece vakıf olduğunu göstermektedir. *es-Sahîhân* haricinde *Kütüb-i Sitte*'den; 50'den fazla hadisle en çok Ebû Dâvûd'dan, 30 civarında hadisle en-Nesâî'den, 10 civarında hadisle de İbn Mâce ve et-Tirmizî'den rivayette bulunmuştur.

### 2.3.3. İlel, Cerh-Ta'dîl, Târîh ve Ricâl Kaynakları

*el-Muhtâra*, rivayet eserleri yanında râvî ve hadis değerlendirmeleri hususunda da zengin bir kaynakçaya sahiptir. Birçok meşhur *ilel*, *cerh-ta'dîl*, *târîh* ve *ricâl* kaynağından yararlanan Ziyâüddîn'in en çok faydalandığı ve sıkça alıntı yaptığı eser ed-Dârekutnî'nin *el-İlel*'idir. Nitekim muaddimesinde ifade ettiği üzere Ziyâüddîn kitabında sadece sahîh hadislerle yer vermeyecek, bunların yanında illetli olduğu halde sağlam gözüken hadislerin illetlerini beyan için bunlara da yer verecektir.<sup>250</sup> İşte bu konuda *el-İlel* onun başucu kitabıdır. Hadislerdeki illet ve ihtilaflarla alakalı *el-İlel*'e 200'den fazla yerde atıfta bulunmuştur.<sup>251</sup> Onun hemen ardından ise râvî/ricâl değerlendirmeleri için İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i gelir.<sup>252</sup> Bunlardan sonra, sıkça rastlanmasa da yine İbn Ebî Hâtim'in *İlelü'l-hadîs*'i, el-Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'i, İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i ve İbn Adıyy'in *el-Kâmil*'i istifade ettiği eserlerdendir.

*el-Muhtâra*'nın *ilel*, *cerh-ta'dîl*, *târîh* ve *ricâl* kaynaklarına dair tespit edilen eserler şunlardır:

1. Yahyâ b. Ma'în (öl. 233/848); *et-Târîh (Rivâyetü'd-Dûrî)*,<sup>253</sup>
2. Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî (öl. 256/870); *et-Târîhu'l-kebîr*,<sup>254</sup>
3. Ebû Bekr el-Esram (öl. 261/874-75); *Mesâilü Ahmed b. Hanbel*,<sup>255</sup>
4. Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî (öl. 280/894); *Târîhu Osmân b. Sa'îd ed-Dârimî*,<sup>256</sup>
5. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (öl. 327/938); *el-Cerh ve't-ta'dîl*,<sup>257</sup> *İlelü'l-hadîs*,<sup>258</sup> *el-Merâsîl*,<sup>259</sup>

<sup>249</sup> Ziyâüddîn'in *es-Sahîhân*'daki hadislerle kitabında yer vermeyişinde gösterdiği hassasiyet ve gayret için bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/141, 287-288, 312, 5/75, 244 (\*'lı dip.), 260, 8/99, 227, 11/60.

<sup>250</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/70.

<sup>251</sup> 100 civarında yerde “*kâle'd-Dârekutnî...*” (el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/74, 81, 90, 106, 112 vd.), 94 yerde “*sü'ile'd-Dârekutnî anhu...*” (1/179, 193, 211, 237, 296 vd.), 3 yerde “*sü'ile'd-Dârekutnî an hâze'l-hadîs...*” (1/147, 353, 3/364), 12 yerde “*zekera'd-Dârekutnî...*” (1/86, 141, 270, 361, 2/79 vd.) ifadesiyle.

<sup>252</sup> 16 yerde “*zekerahû İbn Ebî Hâtim*” (el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/203, 391, 440, 2/23, 315 vd.), 11 yerde “*kâle İbn Ebî Hâtim*” (1/304, 2/25, 72, 95, 292 vd.), 53 yerde (ise babasından naklen) “*kâle Ebû Hâtim er-Râzî*” (1/234, 500, 2/30, 32, 37 vd.) ifadesiyle. Bunların haricinde de pek çok defa (Bk. 1/417, 421, 2/77, 159, 243, 3/22, 83, 5/146 vd.).

<sup>253</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/124, 2/21, 286, 4/96, 5/108, 8/111, 9/134, 10/12.

<sup>254</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/232, 2/25, 77, 132, 3/20, 21, 75, 144, 405, 4/78-79 vd..

<sup>255</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 6/59, 10/249.

<sup>256</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/207, 331, 340, 9/134, 10/12, 54.

<sup>257</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/124, 203, 304, 326, 391, 417, 421, 440, 2/23, 25 vd..

<sup>258</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 4/111-112, 5/101, 168, 298, 6/66, 67, 178, 7/59, 175.

<sup>259</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/161, 2/294, 377, 3/153, 154, 171, 9/255.

6. İbn Hibbân el-Büstî (öl. 354/965); *el-Mecrûhîn*,<sup>260</sup> *es-Sikât*,<sup>261</sup>
7. İbn Adıyy el-Cürcânî (öl. 365/976); *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*,<sup>262</sup>
8. Ebû Ahmed el-Hâkim en-Neysâbü'rî (öl. 378/988); *el-Künâ*,<sup>263</sup>
9. Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî (öl. 385/995); *İlelü'l-hadîs*,<sup>264</sup> *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*,<sup>265</sup> *el-İlzâmât*,<sup>266</sup>
10. Halef el-Vâsıtî (öl. 401/1010); *Etrâfu's-Sahîhayn*,<sup>267</sup>
11. Ebû Mes'ûd ed-Dimeşkî (öl. 401/1010-11); *Etrâfu's-Sahîhayn*,<sup>268</sup>
12. Ebû Bekr el-Berkânî el-Hârizmî (öl. 425/1034); *Müsnedü'l-Hârizmî*,<sup>269</sup>
13. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (öl. 430/1038); *Ma'rifetü's-sahâbe*,<sup>270</sup>
14. Ebû Ya'lâ el-Halîlî (öl. 446/1055); *el-İrşâd*,<sup>271</sup>
15. Ebû Abdillâh el-Humeydî (öl. 488/1095); *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*,<sup>272</sup>
16. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201); *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*.<sup>273</sup>

Tespit edilebilen bu isimler ve eserleri dışında Ziyâüddîn'in istifade ettiği diğer bazı eserlerin de olduğu anlaşılmaktadır.<sup>274</sup>

#### 2.4. Önemi, Kıymeti ve Hadislerinin Sıhhati

*el-Muhtâra*, dönemindeki çalışmalardan görülebileceği üzere<sup>275</sup> *es-Sahîhân'a* ve diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinin otoritesine itimad eden ve onlardan destek alan bir eserdir. Bir hadis kitabı olarak *el-Muhtâra'nın* asıl kıymeti ise öncelikli olarak sadece onda yer alan rivayetlere sahip olması<sup>276</sup> ve sıhhati iltizâm etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>277</sup> Nitekim âlimlerin *el-Muhtâra* hadisleri için söyledikleri "*es-Sahîhân'dakilere ziyâde sahîh*

<sup>260</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 5/108, 133, 10/12, 135-136, 163, 217, 374, 11/114, 124, 13/158.

<sup>261</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/371, 5/90, 11/336.

<sup>262</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/18, 5/90, 169, 219, 7/282, 9/372, 558, 10/163, 11/114, 413, 13/183.

<sup>263</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 9/112, 225, 521.

<sup>264</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/74-75, 76, 81, 90, 125, 141, 147-148, 179-180, 201 vd..

<sup>265</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/513, 9/408.

<sup>266</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/74, 172, 185, 8/56, 88, 116, 178, 205, 9/36, 144, 238.

<sup>267</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 8/227.

<sup>268</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 11/60.

<sup>269</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/321.

<sup>270</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/228.

<sup>271</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 7/188.

<sup>272</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 1/287.

<sup>273</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/22, 217, 12/152.

<sup>274</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/46-48; Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 181-199.

<sup>275</sup> Bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 138, 139-142; Kurt, *Eyyübîler Devrinde Hadis*, 276.

<sup>276</sup> el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, 149-150 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

<sup>277</sup> ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/474; el-İrâkî, *et-Takyîd*, 1/229; es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî (Hâşiyetü Ahmed b. Ahmed b. el-Acemî* ile birlikte), thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 2016/1437), 2/544; a.mlf., *el-Bahr ellezî zehar fî şerhi Elfıyyeti'l-eser*, thk. Enîs b. Ahmed el-Endûnûsî (Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1420/1999), 2/853.



hadislerdir.”<sup>278</sup> “*es-Sahîhân*’dakiler haricinde ihticâca uygun hadislerdir.”<sup>279</sup> ve benzeri ifadeleri bu hususa işaret etmektedir. Bununla birlikte, yukarıda ifade edildiği üzere, kitapta Ziyâüddîn’in illetlerini beyan için verdiği rivayetler de yer almaktadır.

Tasnif edildiği dönem itibariyle dikkat çeken eser, hedefleri ve ardından bıraktığı tesir ile de kendisinden çokça bahsettirmiştir. Nitekim *el-Muhtâra*, Ziyâüddîn’in hayatında olduğu gibi vefatından sonra da çokça rağbet görmüştür.<sup>280</sup> Bunun için ciltlerine ve cüzlerine düşülmüş semâ’ kayıtlarına bakmak yeterlidir.<sup>281</sup> Sadece Enes b. Mâlik’in müsnedinin ilk cüzünde (16. cüz), tarihi belirtilmiş 21 adet semâ’ kaydı mevcuttur.<sup>282</sup> Bunlardan 10’u hicrî 632-638 seneleri arasında değişen tarihlerde müellifine,<sup>283</sup> kalan 11’i ise 679-791 yılları arasında, bazıları müellifin talebesi bazıları ise kitabın rivayet hakkını elde etmiş kimselere okunduğuna dairdir.<sup>284</sup>

Gerek ez-Ziyâiyye’de gerekse el-Muzafferî ve Emevî Câmii gibi farklı mekânlarda, çok sayıda hoca ve talebenin katılımıyla oluşan meclislerin semâ’ kayıtları *el-Muhtâra*’ya olan rağbeti ve eserin önemini ortaya koymaktadır.<sup>285</sup> Bu semâ’ kayıtlarında birçok meşhur isimlere rastlamak da mümkündür. İbrâhîm es-Sarîfnî (öl. 641/1243),<sup>286</sup> Ziyâüddîn’in yeğeni Muhammed b. Abdîrrahîm (öl. 688/1289),<sup>287</sup> Takîyyüddîn Süleymân b. Hamza (öl. 715/1315), Alemüddîn Ebû Muhammed el-Birzâlî (öl. 739/1339),<sup>288</sup> Ebu’l-

<sup>278</sup> İbn Abdilhâdî, *es-Sârimü’l-münkî*, 121, 198.

<sup>279</sup> ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 14/474; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/518.

<sup>280</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/437-438.

<sup>281</sup> Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/443-477, Mülhak, 5/311-429, Mülhak, 6/355-469, Mülhak, 7/299-379.

<sup>282</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/436.

<sup>283</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/445-452.

<sup>284</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/452-468.

<sup>285</sup> Bu kalabalık meclislerden bazıları için bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/449-451 (Cemaziyelahir 636 tarihli semâ’ kaydı), 455-461 (Ramazan 705 tarihli semâ’ kaydı), 462-464 (Safer 709 tarihli semâ’ kaydı), Mülhak, 5/353-355 (Receb 632 tarihli semâ’ kaydı), 363-368 (Receb 708 tarihli semâ’ kaydı), 389-395 (Ramazan 705 tarihli semâ’ kaydı), 396-398 (Rebiulevvel 709 tarihli semâ’ kaydı), Mülhak, 6/364-370 (Ramazan 705 tarihli semâ’ kaydı), 399-405 (Ramazan 705 tarihli semâ’ kaydı), 429-437 (Ramazan 705 tarihli semâ’ kaydı), Mülhak, 7/364-368 (Şevval 705 tarihli semâ’ kaydı), 368-371 (Cemaziyelahir 709 tarihli semâ’ kaydı).

<sup>286</sup> (Cemaziyevvel, Receb 635) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 5/357, Mülhak, 6/393.

<sup>287</sup> (Muharrem 679, Receb 681, Şaban 683) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/452-455, (Safer 679, Şaban 683) Mülhak, 5/339-343, Mülhak, 7/326, 346.

<sup>288</sup> (Ramazan 705, el-Câmi’u’l-Muzafferî) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü’l-muhtâra*, Mülhak, 4/455-461, (26 Şaban 705) Mülhak, 5/324, 326, 362, Mülhak, 6/364, 399, Mülhak, 7/364-365.

Haccâc el-Mizzî (öl. 742/1341),<sup>289</sup> Ebû Sa'îd el-Alâî (öl. 761/1359),<sup>290</sup> Yûsuf İbn Abdilhâdî (öl. 909/1503)<sup>291</sup> ve İbn Hacer el-Askâlânî (öl. 852/1449)<sup>292</sup> bunlardan bazısıdır.

Bütün bunlardan esere verilen önem ve kıymetin, telifinin hemen ardından başladığı anlaşılmaktadır.

*el-Muhtâra*'nın önemi ve kıymeti yanında hadislerinin sıhhati konusunda da âlimlerin değerlendirmeleri olmuştur. Ancak bu değerlendirmeler etraflıca olmayıp genellikle yeri geldikçe yapılan kısa açıklamalar şeklindedir.

Ziyâuddîn'in yeğeni ve *el-Muhtâra*'yı ikmâl eden Muhammed b. Abdirrahîm (Şemsüddîn İbnü'l-Kemâl öl. 688/1289)<sup>293</sup> amcasının, *el-Muhtâra*'ya hadislerin sahîhlerini aldığını, ona bir tek zayıf hadis dahi almadığını, tekrara düşmemek ve istifadeyi artırmak için *Şeyhân*'ın rivayet ettiklerini rivayet etmemeyi kendine şart koştüğünü ifade etmiştir.<sup>294</sup> İbnü'l-Kemâl'in bu ifadeleri elbette değerlendirme ve eleştiriye açıktır. Zira onun bu iddiası, bizzat kitabın vâkıasıyla uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu ifadeleri kendisinin kitap hakkındaki övgüsü ve genel kanaati olarak değerlendirmek mümkündür.

İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-İhnâ'*de *el-Muhtâra*'nın hadislerinin sahîhlik derecesinin el-Hâkim'in tashîhinden daha üstün olduğunu, Ziyâuddîn'in tashîhinin et-Tirmizî, Ebû Hâtim el-Büstî ve benzerlerinin tashîhine yakın olduğunu ifade etmiştir. Buna gerekçe olarak da *el-Muhtâra*'daki hataların azlığını ve ondaki tashîhin el-Hâkim'inki gibi olmayışını söylemiştir. Zira (ona göre) *el-Müstedrek* barındırdığı yalan ve uydurma olduğu açık hadisler sebebiyle *el-Muhtâra*'dan düşük seviyededir.<sup>295</sup> Başka bir kitabında ise *el-Muhtâra* için "el-Hâkim'in *Sahîh*'inden (*el-Müstedrek*'ten) daha sahîh olan *el-Muhtâra*"<sup>296</sup> ve "el-Hâkim'in *Sahîh*'inden daha iyi olan *el-Muhtâra*"<sup>297</sup> ifadelerini kullanmıştır. İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmelerinden, *el-Muhtâra*'ya ne denli itibar ettiği ve onu *el-Müstedrek*'ten üstün görüp İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh*'lerine yakın bulduğu anlaşılmaktadır.

ez-Zehebî, *el-Muhtâra* hadisleri için, "Bunlar *es-Sahîhân*'dakilerden başka ihticâca (delil alınmaya) uygun hadislerdir." demiştir.<sup>298</sup> ez-Zehebî'nin bu değerlendirmesi mühim olduğu kadar genellemeci bir ifade gibi gözükmektedir.

<sup>289</sup> (10 Cemaziyelevvel 714, Dimeşk Emevî Câmii) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Mülhak, 4/464-465, Mülhak, 5/325, 326, 330, 399, Mülhak, 7/352, 371-372.

<sup>290</sup> (Cemaziyelevvel 712) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Mülhak, 4/464, Mülhak, 5/327, 330, 413, Mülhak, 7/323, 352, 371.

<sup>291</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Mülhak, 4/468, Mülhak, 5/330, 404, 423.

<sup>292</sup> (H 802, 803, Dimeşk) el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, Mülhak, 5/330, 404, Mülhak, 7/375.

<sup>293</sup> İbnü'l-Kemâl'in bu çalışmasının günümüze ulaştığı bilinmemektedir.

<sup>294</sup> Ebu's-Saâdât el-Makdisî, Ahmed b. Abdillâh, *Sihâhu'l-ehâdîs fîmâ ittefeka 'aleyhi e'immetü'l-hadîs*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 1/23.

<sup>295</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *er-Red 'ale'l-İhnâ'î Kâdi'l-Mâlikîyye*, thk. ed-Dânî b. Münîr (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423), 104; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 24.

<sup>296</sup> İbn Teymiyye, *Kâ'ide celîle*, 41.

<sup>297</sup> İbn Teymiyye, *Kâ'ide celîle*, 157.

<sup>298</sup> ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/474.

ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) de İbn Teymiyye'nin değerlendirmelerine benzer şekilde, Ziyâüddîn'in (*el-Muhtâra*'daki) tashîhinin el-Hâkim'inkinden üstün olduğunu ve et-Tirmizî ve İbn Hibbân'ın tashîhine yakın olduğunu söylemiştir.<sup>299</sup>

İbn Kesîr *el-Bidâye*'de ondan "İçerisinde hadise dair kıymetli ilimler vardır, el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'inden daha iyidir, şayet tamamlanabilseydi..." diyerek bahsetmişken<sup>300</sup> *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*'te, hocalarından bazısının<sup>301</sup> *el-Muhtâra*'yı el-Hâkim'in *el-Müstedrek*'inden üstün gördüğünü ifade etmiştir.<sup>302</sup>

İbn Receb *el-Muhtâra*'daki hadisler için, "*es-Sahîhân*'dakiler haricinde ihticâca uygun hadislerdir." dedikten sonra İbn Teymiyye'yi kastederek, bazı âlimlerin "O (*el-Muhtâra*), el-Hâkim'in *Sahîh*'inden daha iyidir." dediğini ilave etmiştir.<sup>303</sup> *Sahîhü'l-Buhârî* şerhi *Fethu'l-bârî*'de ise "*el-Muhtâra* isimli *Sahîh*'inde" ifadesine yer vermiştir.<sup>304</sup>

İbn Teymiyye'nin ve daha başkalarının *el-Muhtâra*'yı *el-Müstedrek*'e takdîminin gerekçesini izah eden el-Avnî ise şunları kaydetmiştir: "Âlimlerin *el-Müstedrek*'e yönelik tenkidleri, hadislerinin gizli kusurlarından önce açık kusurları sebebiyledir. el-Hâkim'in eleştirilen hadislerinin çoğunda zayıf, metrûk veya müttehem râvîler yer almakta yahut da isnadında açıkça inkitâ' bulunmaktadır. İşte *el-Müstedrek*'in en çok tenkid edilen yönü bu iki durum sebebiyledir. Hâl böyle olunca yani eleştiriler zâhirî illetlerden kaynaklanınca, ona nisbetle Ziyâüddîn'in kitabını daha ârî bulmuşlar ve neticede *el-Muhtâra*'yı ona tercih etmişlerdir. Hiç şüphesiz böyledir de. Ancak bu durum, Ziyâüddîn'in tashîh ettiği hadislerin mutlak/kesin sahîh olduğu anlamına da gelmemektedir..."<sup>305</sup>

el-İrâkî *et-Takyîd ve'l-îzâh*'ta "sonraki âlimlerin hadisleri tashîhi meselesi"nde misaller verirken Ziyâüddîn el-Makdisî ve *el-Muhtâra*'sını da zikrederek, Ziyâüddîn'in onda sıhhati iltizâm ettiğini ve daha önce hakkında sahîh hükmü verilmemiş hadisleri tashîh ettiğini söylemiştir.<sup>306</sup>

İbn Hacer de İbn Teymiyye'nin *el-Muhtâra*'nın hadislerinin *el-Müstedrek*'in hadislerinden daha sahîh ve daha sağlam olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>307</sup>

es-Sehâvî "min mezânni's-sahîh" tabiriyle *el-Muhtâra*'yı, içerisinde sahîh hadislerin bulunduğu eserler arasında zikretmiş ve *el-Müstedrek*'le kıyaslayarak ondan daha iyi olduğunu söylemiştir. Ancak bu değerlendirmelerinin hemen öncesinde, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme gibi bazı âlimler, her ne kadar eserlerinde sıhhati iltizam etmiş olsalar yahut et-Tirmizî gibi hadislerinin bazısı için "sahîh" hükmü verseler de buralarda yer alıp "sahîh" diye verilen nice hadislerin "hasen" seviyesinden öteye geçemeyeceğini ifade

299 es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 1/30; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 24.

300 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/198; en-Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/72.

301 Kastettiği hocası, İbn Teymiyye olmalıdır.

302 Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs li'l-Hâfiz İbn Kesîr* (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1995), 29.

303 İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/518-519.

304 İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, 2/108.

305 el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 5.

306 el-İrâkî, *et-Takyîd*, 1/229.

307 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/271.

etmiştir.<sup>308</sup> Başka bir yerde de *el-Muhtâra*'nın müsned tertibinde olduğunu söyledikten sonra Ziyâuddîn'in onda sadece "sâlih li'l-hucce" rivayetlere yer verdiğini ilave etmiştir.<sup>309</sup> es-Sehâvî'nin mezkûr ifadelerinden, *el-Muhtâra*'yı belli bir üstünlükte görmekle birlikte el-Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîh*'leri gibi mutlak manada sahîh hadislerden oluşmuş bir eser olarak görmediği anlaşılmaktadır.

es-Suyûtî ise *Cem'u'l-cevâmi*'de *el-Muhtâra*'daki hadisler için "sahîh" ifadesini kullanmıştır.<sup>310</sup> Yine *Tedrîb*'de ve *el-Bahr*'da sadece "Onda sıhhati şart koşmuştur." ifadesine yer vermiştir.<sup>311</sup>

*Tedrîb* muhakkıki Muhammed Avvâme ise *el-Muhtâra* hakkında âlimler arasında şüyû bulan "Onda sıhhati şart koştu." ifadesinin, bizzat kitabın mukaddimesinden hareketle isabetli olmadığını söylemiştir. Eserin büyük oranda *el-Müstedrek*'e benzediğini, ancak illetleri beyan eden *müsned* bir eser olması bakımından ondan üstün olduğunu ifade ettikten sonra kıymetine ve önemine rağmen eser hakkında neredeyse (esaslı) hiçbir değerlendirme yapılmayışından yakınlıkla Şemsüddîn İbn Abdilhâdî'nin "*el-Muhtâra*'da çokça zayıf hadis vardır..."<sup>312</sup> tenkidini aktarmıştır. Ardından bu ve benzeri tenkitlerin sebebini izah kabilinden, hadis hakkında hüküm vermenin nihayetinde ictihâdî olduğuna, kitaptaki bazı hadislerin, illetini beyan için verildiğine ancak bazılarının bunu fark edemeyip onu diğerleri gibi serdedilmiş zannettiğine dikkat çekmiştir. Son olarak da bütün bunlardan hareketle, bir hadisin sırf *el-Muhtâra*'da geçmiş olmasının onun sahîhliğini ifade etmeyeceğini hatırlatmıştır.<sup>313</sup>

Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît*'de *el-Muhtâra*'yı çokça sahîh hadis ihtiva eden kitaplardan biri olarak tanıtmış,<sup>314</sup> ilerleyen sayfada ise "önemli uyarı" diyerek şunları kaydetmiştir: "Bilinmelidir ki müelliflerinin kendisinde sıhhati iltizam ettikleri bu kitaplar, sıhhat bakımından *es-Sahîhân*'ın derecesine varamaz. Zira onların müellifleri, el-Buhârî ve Müslim'in tashîh-taz'îf, ricâl tenkidi, hadisin illetlerini bilme hususlarındaki seviyelerine ulaşamamışlardır. Sahîhlik şartlarında *Şeyhân*'ın yaptığı gibi fazla gayret gösterememişlerdir. İşte bundan dolayı -sıhhati iltizam etmelerine rağmen- kitaplarının mertebesi *es-Sahîhân*'ın mertebesinden geridedir. Bunlardaki hadislerin hepsinin, sahîhliği kesin ve makbul hadisler olarak alınması (görülmesi) de gerekmez. (Nitekim) *el-Muhtâra*'da ve başkalarında, (müelliflerince) sahîh kabul edildiği halde bazı âlimlerin tenkit ettiği ve sıhhati hususunda muhalefette bulunduğu hadisler mevcuttur."<sup>315</sup> Ebû Şehbe, benzer ikazları *A'lâmü'l-muhaddisîn*'de de yapmıştır.<sup>316</sup>

<sup>308</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/56-57.

<sup>309</sup> es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/320-321.

<sup>310</sup> es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi*, 1/44.

<sup>311</sup> es-Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/544; a.mlf., *el-Bahr ellezî zehar*, 2/853.

<sup>312</sup> İbn Abdilhâdî, *Tenkîhu't-Tahkîk*, 2/480.

<sup>313</sup> es-Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/544-545 (2. dip.).

<sup>314</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 250.

<sup>315</sup> Ebû Şehbe, *el-Vasît*, 251.

<sup>316</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *A'lâmü'l-muhaddisîn* (Kâhire: Merkezü Kütübî's-Şarkî'l-Evsat, ts.), 304.

*el-Muhtâra*'yı tahkik eden İbn Dehîş ise *el-Muhtâra*'nın tasnif gayesini, *es-Sahîhân* ve diğer *es-Sahîh* müelliflerinin eserlerinde yer vermedikleri ve *müsned*, *cüz* gibi eserlerde bulunup muttali olunmamış sahîh rivayetleri bir araya getirerek fakihlerin ve ilim taliplerinin rahatlıkla istifade edebilmesini sağlamak olarak ifade etmiştir. Ona göre, sahîh hadisleri derleme gayesiyle el-Buhârî ve Müslim, bu işin öncüleridirler. İbn Huzeyme ve İbn Hibbân ise, *Şeyhân*'ın açtığı yolda ilerlemekle birlikte sahîh hadisleri yenilerini ilave etmede fazla bir gayret gösterememişlerdir, zaten bunu da hedeflememişlerdir. Onların ardından, el-Hâkim ise kitabında mütesâhil davranıp sahîh olmayanları sahîh diye vererek isabet edememiştir. Geriye kalan *Sahîh* çalışmaları da öncekiler üzerine *istihrâc*, *ihtisâr* yahut *şerh* kabilinden olmuştur. Fakat Ziyâüddîn'in ise el-Buhârî ve Müslim'in açtığı bu yolda etraflı bir çaba göstererek *Şeyhân*'ın başlattıkları bu gayreti tamamlamayı amaçlamış ve büyük oranda da muvaffak olmuştur.<sup>317</sup> *el-Muhtâra*, hadislerinin sıhhati bakımından da *el-Müstedrek*'ten çok daha üstündür. Hatta İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'leri ayarında olup et-Tirmizî'nin *el-Câmi*'inden de üstündür. İbn Dehîş'e göre *şayet i'tibâr*, *mütâba'at* ve *istişâd* için verdikleri olmasa *el-Muhtâra*, *es-Sahîhân* ayarında bir eserdir.<sup>318</sup>

Belirtmek gerekir ki İbn Dehîş'in *el-Muhtâra* hakkındaki bu övgülü ifadeleri fazla genellemecidir ve tahkiki vesilesiyle emek harcadığı esere bir vefa borcu olarak görülmelidir. Diğer taraftan, *el-Muhtâra* hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında, "sıhhat" vurgusunun öne çıktığı ve onun diğer *Sahîh* hadis kitapları ile kıyaslandığı görülmektedir. Ayrıca kitabın mukaddimesinden ve muhtevâsından hareketle, klasik bir *Sahîh* kitabı gibi olmadığına, gayesi gereği sahîh hadisler yanında sahîh görünen illetli hadisler de barındırdığına dikkat çekilmektedir. Bu itibarla, hadislerinin mutlak olarak sahîh görülmeyip incelenerek alınması gerektiği de ifade olunmuştur.

## 2.5. el-Muhtâra'ya Yönelik Eleştiriler

Her kitap gibi *el-Muhtâra* da birtakım itirazlar ve eleştiriler almıştır. Doksan (yahut seksen altı) cüz ile tamamlanamamış bir eser olan *el-Muhtâra* aldığı birçok övgü yanında, yine bazıları bu övgü sahiplerinden gelen tenkidlerle de zikredilmiştir. Bununla birlikte eserinin çok az bir kısmında tenkide uğradığı söylenmiştir.<sup>319</sup> Bu durum ise böyle hacimli bir kitap için -kanaatimizce- gayet normaldir. Bu noktada Ziyâüddîn'in ömrünün yetmemesi sebebiyle kitabını tamamlayıp tekrar gözden geçirerek daha sağlam hâle getirememiş olması da unutulmamalıdır.<sup>320</sup>

Yukarıda geçtiği üzere *el-Muhtâra*, geneli itibariyle sahîh hadis kitaplarından (*es-Sihâh*) sayılmıştır. Hatta es-Suyûtî *Cem'u'l-cevâmi'* (*el-Câmi'u'l-kebîr*) mukaddimesinde *el-Muhtâra*'yı sahîh hadis kitaplarından saydığını açıkça ifade etmiştir.<sup>321</sup> İbn Teymiyye, İbn Hacer ve es-Sehâvî gibi bazı âlimler de Ziyâüddîn'in *el-Muhtâra*'daki tashîhlerine itibar

<sup>317</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/16-17.

<sup>318</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, Muhakkıkın Mukaddimesi, 1/21.

<sup>319</sup> el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatraf*, 24.

<sup>320</sup> el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, 153 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

<sup>321</sup> es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 1/44.

ve itimad etmişlerdir.<sup>322</sup> Ancak el-Avnî, Ziyâüddîn'in tashîh ettiği hadislerin mutlak/kesin olarak sahîh olduğu anlamına da gelmediğini, âlimlerin değerlendirmeleri ile *el-Muhtâra*'da zayıf,<sup>323</sup> şiddetli zayıf,<sup>324</sup> hatta uydurma<sup>325</sup> olduğu söylenen hadislerin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>326</sup> Bunun sebebini de önceki âlimlerden farklı olarak Ziyâüddîn'in, senedin zâhirini itibara almasıyla açıklamıştır. Bununla birlikte aksi ispatlanmadığı müddetçe onun verdiği hükmün muteber ve geçerli olacağını da hatırlatmıştır.<sup>327</sup>

*el-Muhtâra*'nın tenkid edilen rivayetleri çoğunlukla, yeri geldikçe yapılan değerlendirmelerle bilinmektedir.<sup>328</sup> Hadislere yönelik tenkidlerin derli toplu yer aldığı bir eser belki İbn Hacer'in günümüze ulaşmayan *etrâf* çalışmasıdır. Zira orada İbn Hacer'in hadislere dair değerlendirmelerinin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>329</sup> Konuyla ilgili mevcut en zengin kaynak ise, es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'e aldığı *el-Muhtâra* hadislerine dair el-Münâvî'nin yaptığı değerlendirmelerle *Feyzu'l-kadîr*'dir.

Hasnâ Bekrî, yaptığı araştırmada es-Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'de *el-Muhtâra*'ya atfettiği 140 civarındaki hadisten el-Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr*'de yaklaşık 50 tanesini tenkid ettiğini, bir bu kadarında es-Suyûtî'nin tashîhini ikrar ettiğini, geriye kalanlarda ise nihâî olarak bir hükümde bulunmadığını belirtmiştir.<sup>330</sup> Ardından el-Münâvî'nin tenkidde bulunduğu rivayetlerin de *el-Muhtâra*'nın elimizdeki mevcut kısmından<sup>331</sup> altı münâvî içerisinde 11 rivayet olduğunu haber vermiştir.<sup>332</sup>

*el-Muhtâra*'nın günümüze ulaştığı bilinmeyen kısımlarındaki münâvîlerde yer alan rivayetler de dahil olacak şekilde *Feyzu'l-kadîr* özelinde tespit edebildiğimiz tenkidler yukarıda verilen sayıdan çok daha fazladır.<sup>333</sup> Ancak *el-Muhtâra*'nın tenkid edilen rivayetlerini tespitinde dikkatli ve hassas olunmalıdır. Zira *el-Muhtâra*'da yer alan bir

<sup>322</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 2/175-176; İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 1/512, 3/150; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, 1/36, 6/383, 8/358, 657, 13/63; es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, 69, 100, 110, 161, 257, 400, 416, 550, 559, 649.

<sup>323</sup> Örnek için bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/416; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/278-279.

<sup>324</sup> Örnek için bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/172; es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 2/136.

<sup>325</sup> Örnek için bk. ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/473; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/548; el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 2/190-191, 4/39.

<sup>326</sup> el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, 154 (Ebû Gudde'nin dipnotu).

<sup>327</sup> el-Avnî, *Mesâdiru's-sünne*, Onuncu Bant, 5.

<sup>328</sup> Bk. ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/473; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 2/63-64, 4/548, 8/298, a.mlf., *el-İsâbe*, 3/172, 416; es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/279; es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 2/136.

<sup>329</sup> Bk. es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 2/136, 205; el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/484, 4/38.

<sup>330</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 237.

<sup>331</sup> Yukarıda geçtiği üzere, Hasnâ Bekrî'nin çalışması esnasında, İbn Dehîş tahkîkinin son üç cildinin (11-13) henüz neşredilmediği hatırlanmalıdır.

<sup>332</sup> Hasnâ Bekrî, *ez-Ziyâ' el-Makdisî*, 238.

<sup>333</sup> Nitekim tahrîcinde (الضياء) rumuzuyla/ifadesiyle *el-Muhtâra*'da da geçtiğine işaret olunan ve tenkid edilen rivayetler 120'den fazladır. Bk. el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/96, 172, 223, 233, 235, 323, 374, 449, 526, 537 vd..

rivayet için yapılan tenkidin isabetli ve haklı olabilmesi için öncelikli olarak, Ziyâüddîn'in bu rivayeti illetini beyan için verip vermediği hususunun tespit edilmesi gerekmektedir.

Nitekim *-el-Muhtâra'nın* günümüze ulaşan kısımlarından- Enes b. Mâlik'in müsnedinde olup, *el-Câmi'ü's-sağîr*'de tahrîci için (حل الضياء) rumuzlarıyla belirtilen hadisin değerlendirmesinde el-Münâvî, ilgili hadisin Ebû Nu'aym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sında Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel < Babası < Yesâr b. Hâtim b. Ca'fer b. Süleymân ed-Dabbî < Sâbit < Enes tarikiyle yer aldığını, aynı tarikle *el-Muhtâra*'da da bulunduğunu belirttiikten sonra Ebû Nu'aym'ın hadis hakkındaki "(Bu) *Yesâr'ın Ca'fer'den teferrüd ettiği garîb bir hadistir.*" ifadesine ilaveten Abdullâh b. Ahmed'in de "*Babam dedi ki: Bu münker bir hadistir.*" ifadesini vermiştir. Ardından İbnü'l-Cevzî'nin onu *el-Vâhiyât*'ta verdiğini, Ziyâüddîn'in ise onu *el-Muhtâra*'ya alıp tashîh ettiğine dikkat çekerek es-Suyûtî'nin *el-Mevzûât*(ının) muhtasarında, İbnü'l-Cevzî ve Ziyâüddîn'i kastederek "*O ikisi, iki ayrı uçtur.*" dediğini<sup>334</sup> nakletmiştir. el-Münâvî son olarak, ilgili hadisi el-Beyhâkî'nin de rivayet ettiğini, ardından da Abdullâh b. Ahmed'in hadisle ilgili "*Bu münker bir hadistir. Ve (babam) bunu bana sadece bir kere rivayet etmiştir.*" ifadesine yer verdiğini söylemiştir.<sup>335</sup>

*el-Muhtâra*'ya bakıldığında, onda da ilgili rivayetin ardından Abdullâh b. Ahmed'in "*Babam dedi ki: 'Bu münker bir hadistir.'. Ve (babam) bunu bana sadece bir kere rivayet etmiştir.*" kaydının yer aldığı görülecektir. Ayrıca hemen yukarıda el-Münâvî'nin işaret ettiği üzere Ziyâüddîn, hadisi Ebû Nu'aym'ın tarikiyle (aynı zamanda *Hilyetü'l-evliyâ*'ya varan kendi isnadıyla) rivayet etmiştir.<sup>336</sup> Dolayısıyla Ebû Nu'aym'ın ilgili hadisin akabinde yaptığı "(Bu) *Yesâr'ın Ca'fer'den teferrüd ettiği garîb bir hadistir. Ve bunu sadece Ahmed b. Hanbel'in hadisi olarak yazdık.*" değerlendirmesine<sup>337</sup> vâkıftır. Binâenaleyh hem Abdullâh b. Ahmed'in hem de Ebû Nu'aym'ın hadisle ilgili olumsuz kanaatlerine rağmen Ziyâüddîn'in mezkûr hadisi tashîh ettiğini söylemek hatalı olacaktır. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, Ziyâüddîn bu hadisi illetini beyan için vermiş olmalıdır. Netice olarak; es-Suyûtî'nin ve ona tabi olarak el-Münâvî'nin yaptığı bu değerlendirmeler noksan ve hatalı kalmaktadır.

*el-Muhtâra* hadislerinin değerlendirilmesinde son derece önemli olan bu hususa işaretten sonra, yapılan tenkidlere verilebilecek misallerden birkaçı şunlardır:

Ebû Kırşâfe'den (r.a.) naklolunan "*Mescidler bina edin, ondan çer çöpü çıkarın... Ondan çer çöpün çıkarılması, iri gözlülerin/hûrîlerin mehirleridir.*"<sup>338</sup> hadisinden sonra es-Suyûtî'nin (صح) rumuzu vermiş olmasına itirazla el-Münâvî şunları kaydetmiştir: "*Şaşıracaksan, bunun rumzuna şaşır! el-Hâfiz el-Münzirî'nin zayıflığına hükmetmiş olmasına, Zeynü'l-huffâz el-İrâkî'nin kendisinin et-Tirmizî şerhinde isnâdında "cehâlet" var*

<sup>334</sup> Bk. es-Suyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, 1/205.

<sup>335</sup> el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 2/303.

<sup>336</sup> el-Makdisî, *el-Ehâdisü'l-muhtâra*, 4/428-429.

<sup>337</sup> Bk. Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Bejrüt: Mektebetü'l-Hâncî - Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 2/331.

<sup>338</sup> "ابنوا المساجد وأخرجوا القمامة منها فمن بنى الله بيتا بنى الله له بيتا في الجنة وإخراج القمامة منها مهوور الحور العين".

diye onu illetli saymasına, el-Hâfız el-Heysemî'nin ve daha başkalarının isnadı hakkında söylediklerine rağmen! Ancak müellif (es-Suyûtî burada) Ziyâüddîn'in tashîhine aldı."339

Ebû Ümâme el-Bâhilî'den (r.a.) naklolunan "Dört şey, Arş'ın altındaki hazineden indirilmiştir..."340 hadisiyle ilgili yine el-Münâvî şunları söylemiştir: "Musannifin (es-Suyûtî'nin) bu hadisin sıhhatine dair rumuz koyduğu söylendi. (Ancak) o(nun isnadı)nda ez-Zehebî'nin ed-Du'afâ'sına aldığı ve hakkında Ebû Hâtim'in "lâ yuhteccü bih" dediğini söylediği Abdurrahmân b. el-Hasen var..."341

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) naklolunan "Evlinin iki rekât namazı, bekârın seksen iki rekât namazından daha hayırlıdır."342 hadisiyle ilgili el-Münâvî; hadisin yer aldığı Temmâm er-Râzî'nin *Fevâid*'indeki isnadını verdikten ve Ziyâüddîn'in isnadının da (*Fevâid*'e varan kendi isnadıyla) aynı isnad olduğunu belirttikten sonra es-Suyûtî'den naklen, el-Hâfız İbn Hacer'in *Etrâf*'ında "Bu münker bir hadistir. (el-Muhtâra gibi bir eserde) ona yer verilmesinde bir mana yoktur!" diyerek bu rivayeti tenkid ettiğini kaydetmiştir. Hemen ardından da ez-Zehebî'nin *el-Mîzân*'daki "(Rivayetin senedinde yer alan) Mes'ûd b. Amr el-Bekrî'yi tanımiyorum, haberi ise bâtıldır." değerlendirmesini vermiştir.343

İşaret edilen tenkidler haricinde Ziyâüddîn'in hataya düştüğü bazı yerler de olmuştur.344 Çoğunlukla ilgili ismin/râvînin başkasıyla karıştırılması sebebiyle vuku bulan bu *vehimler*den birisi şöyledir:

Ziyâüddîn; Hz. Ömer'in (r.a.) müsnedinde, -Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned(ü'l-kebîr)*'ine varan isnadıyla- Abdurrahmân b. İshâk tarikiyle verdiği rivayetin akabinde Abdurrahmân'ı tevsîk sadedinde "*Müslim ve İbn Hibbân (es-Sahîh'lerinde) onun hadisine yer vermişlerdir.*" değerlendirmesini yapmıştır. Ancak muhakkık İbn Dehîş'in işaret ettiği üzere İmâm Müslim ve İbn Hibbân'ın hadisini tahrîc ettikleri Abdurrâhmân b. İshâk, aslen Medîne'li (el-Medenî) olup Basra'da ikâmet eden ve birçok münekkid âlimin tevsik ettiği *sadûk* bir râvî olan Abdurrahmân b. İshâk b. Abdillâh b. el-Hâris'tir. Ziyâüddîn'in rivayetinde geçen Abdurrahmân b. İshâk ise "Ebû Şeybe" künyeli ve Vâsıt'lı (el-Vâsıtî) olup hakkında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'în, el-Buhârî, Ebû Zür'a ve daha başkalarının cerhte bulunduğu zayıflığı meşhur bir râvîdir.345 Ziyâüddîn isim benzerliği sebebiyle, durumları zıt olan bu iki râvîyi karıştırdığı için ilgili rivayeti tashîh ederek kitabına almıştır.346

Diğer taraftan, Ziyâüddîn'in kimi âlimlerce tenkid edildiği bazı yerlerde kimilerince isabetli bulunup savunulduğu durumlar da vardır.347

339 el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/85.

340 "أربع أنزلن من كنز تحت العرش: أم الكتاب وآية الكرسي وخواتيم البقرة والكوثر".

341 el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/469.

342 "رڪعتان من المتأهل خير من اثنتين وثمانين ركعة من العزب".

343 el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 4/38.

344 Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/217 (1. dip.), 222 (dip.), 2/11 (dip.), 3/226 (1. dip.), 315 (1. dip.), 5/68 (dip.), 6/142 (1. dip.), 9/133, 223 (1. dip.).

345 Bk. İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 1430/2009), 369.

346 Bk. el-Makdisî, *el-Ehâdîsü'l-muhtâra*, 1/215-217.

347 Bk. el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 1/148, 2/103, 152, 481, 3/484.



## SONUÇ

VII/XIII. asır muhaddislerinden Ziyâüddîn el-Makdisî'nin meşhur eseri *el-Muhtâra*'nın hadis tarihi ve literatüründeki yeri ve önemini ortaya koymak amacıyla yapılan bu çalışmadan elde edilen neticeler şöyle sıralanabilir:

- Ziyâüddîn el-Makdisî'nin *el-Ehâdisü'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ* isimli meşhur eseri, isminden de anlaşılacağı üzere *es-Sahîhân* haricindeki hadislerden sahîh olanları tespit etmeyi hedeflemiştir. Bununla birlikte kitabın kısa ve özlü mukaddimesinde ifade edildiği üzere, senedleri sağlam olmakla birlikte illetli olan hadisleri de illetlerini göstermek gayesiyle vermektedir.

- Ziyâüddîn'in ömrünün vefa etmemesi sebebiyle tamamlanamayan *el-Muhtâra*, bu haliyle dahi hacimli bir eser olup 6 cilttir. Ancak eserin günümüze ulaştığı bilinen kısmı, bunun sadece yarısına yakındır. Elimizdeki mevcut kısım, 1420-1421/2000-2001 yıllarında Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş tarafından 13 cilt halinde tahkîkli olarak neşredilmiştir. Bu baskıda -bazısının sahâbilîği ihtilâflı- 124 sahâbîden toplam 5401 rivayet yer almaktadır.

- Farklı bir tarzda telif edilen *el-Muhtâra*, esasen *müsned* tarzında olmakla birlikte *mu'cem*lerde görüldüğü üzere alfabetiktir. Önceki eserlerin tekrarı olmaması için farklı tarzda yeni bir muhteva ile oluşturulmuştur. Sahîh hadislere ilavede bulunmak gayesinde olan Ziyâüddîn, kitabını daha ziyade, eserlerinde hadis alma şartlarından bahsetmeyen yahut rivayetlerinin senedleri hakkında değerlendirmede bulunmayan müsned, mu'cem, sünen, câmi' ve hadis cüzü gibi ale'r-ricâl ve/ya ale'l-ebvâb pek çok eserden seçerek oluşturmuştur.

- *el-Muhtâra*'da bildiği bütün sağlam senedli hadisleri arz etmek gayesinde olan Ziyâüddîn, öncelikle kendisine göre sahîh olan rivayet yahut rivayetleri varsa mütâbî' ve şâhidleriyle vermiş, ardından hadisin tahrîcini yaparak tariklerine değinmiştir. Bu arada senedde geçen kimliği kapalı râvîler hakkında tanıtıcı kısa bilgiler de vermiştir. Ardından hadislerle ilgili tespit edilmiş illet(ler) veya ihtilâflı haller varsa çoğunlukla ed-Dârekutnî ve İbn Ebî Hâtim gibi önceki âlimlerden nakille bu illetlere temas etmiş, râvîler hakkında cerh ve/ya ta'dîl değerlendirmelerine girmiştir.

- *el-Muhtâra* zengin bir kaynakçaya sahiptir. Tespit edebilebilen kaynakları 100'den fazla olmakla birlikte gerçek sayı bundan çok daha fazladır. Ziyâüddîn'in kitapta en çok istifade ettiği hadis kaynakları: et-Taberânî'nin mu'cemleri -özellikle de *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i- ile Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*'leridir. Râvî ve hadis değerlendirmelerinde en çok istifade ettiği ve sıkça alıntı yaptığı kaynak ise ed-Dârekutnî'nin *el-İlel*'idir. Onun hemen ardından da İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i gelmektedir.

- *el-Muhtâra*'nın kaynakları arasında yer alan; bazısını sadece ismen bildiğimiz, günümüze ulaştığı bilinmeyen veya kısmen ulaşan kitaplardan ve hadis cüzlerinden yapılan nakiller, onun kıymetini artırmaktadır.

- *el-Muhtâra*'daki hadisler; "*es-Sahîhân*'dakilere ziyâde sahîh hadisler", "*es-Sahîhân*'dakiler haricinde ihticâca uygun hadisler" gibi değerlendirmelerle övgüye

mazhar olmuştur. Başta İbn Teymiyye olmak üzere pek çok âlim, *el-Muhtâra*'nın *el-Müstedrek*'ten üstün olduğu, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh*'lerine yakın bulunduğu görüşündedir. Ayrıca İbn Receb, el-İrâkî, es-Suyûtî gibi birçokları da onun (geneli itibariyle) sahîh hadis kitaplarından olduğunu ifade etmiştir. Ancak daha erken ve kısmen rivayet dönemi mantığı ile yazıldığı için olsa gerek, *el-Müstedrek* mütedâvel bir kaynak olarak kullanılmakta iken *el-Muhtâra* onun kadar sık yararlanılan bir eser değildir.

- *el-Muhtâra*'daki hadislerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerde mukaddimesinde belirtilenler göz ardı edilmemelidir. Kitapta esasen sahîh hadislerden bir seçki yapma gayreti ön plandadır. Böylece kitapta sahîh hadisler yer alacaktır. Bunun yanında kitapta, illet(ler) bilinsin diye verilen illetli hadisler de vardır. Bu sebeple kitap için mutlak olarak "Sahîh" vasfını kullanmak doğru olmamaktadır. Şu kadar var ki *el-Muhtâra*, *es-Sahîhân* dışında (ilave) sahîh hadisler ihtiva etmesiyle ayrıcalıklıdır. Ziyâüddîn, onda tashîh ettiği hadisler ile bilinen meşhur kitaplar haricinde başka sahîh hadislerin var olduğunu göstermiştir.

- Her kitap gibi *el-Muhtâra* da bazı tenkidlere maruz kalmıştır. Nitekim bazı âlimler *el-Muhtâra*'da zayıf, şiddetli zayıf hatta uydurma olduğu söylenen hadislerin bulunduğunu belirtmiştir. Bu tenkidlerin değerlendirilmesinde öncelikli olarak, Ziyâüddîn'in ilgili rivayeti illetini beyan etmek için verip vermediğinin tespit edilmesi önem arz etmektedir.

- *el-Muhtâra*'da mukaddimeden itibaren el-Buhârî ve Müslim (*es-Sahîhân*) vurgusu dikkat çekmektedir. *es-Sahîhân*'a yapılan bu vurgu, râvî ve rivayet değerlendirmelerinde rahatlıkla görülmektedir. Ziyâüddîn, tahrîc ettiği birçok hadisten sonra, *es-Sahîhân*'da bunun *şâhidinin* olduğunu veya ilgili hadiste *es-Sahîhân*'dakine ziyâde lafız(lar) yer aldığını belirtmiştir. Bütün bunlardan Ziyâüddîn'in, kitabını *es-Sahîhân* ile desteklediği ve birlikte değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o devirde, sıhhat belirlemelerinde eser merkezli bir anlayış hâkimdir.

- *el-Muhtâra* hakkındaki değerlendirmelerde, "sıhhat" vurgusunun öne çıktığı ve onun diğer sahîh hadis kitapları ile kıyaslandığı görülmektedir. Ayrıca kitabın mukaddimesinden ve muhtevasından hareketle, klasik bir *Sahîh* kitabı gibi olmadığına, gayesi gereği sahîh hadisler yanında sahîh/sağlam görünen illetli hadisler de barındırdığına dikkat çekilmektedir. Bu itibarla, kitaptaki hadislerin mutlak olarak sahîh görülmeyp incelenerek alınması gerekmektedir.

- Bu çalışmayla, Türkiye'deki hadis araştırmalarında -fazla tanınmadığı için- hak ettiği akademik ilgiyi göremeyen *el-Muhtâra*'nın hadis kaynakları içerisindeki konumuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda, rivayet kaynaklarının farklı tarzda kitaplarla yeniden değerlendirilerek sunulduğu eserlerin özel olarak çalışılması önem arz etmektedir.

- Son olarak; hadis tarihi, usûlü ve edebiyatı açısından önem taşıyan *el-Muhtâra*'nın daha sağlıklı ve bütüncül olarak anlaşılabilmesi için sahasında uzman kimselerden oluşan bir heyet tarafından yeniden tahkîk edilmesi isabetli olacaktır.

**KAYNAKÇA**

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. 2 Cilt. Thk. Ebû Abdillâh Mustafâ b. el-Adevî. Riyâd: Dâru Belensiyye, 1423/2002.
- el-Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd.. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ârif. *Mesâdiru's-sünne ve menâhicü musannifhâ*. y.a. Ebû Muhenned en-Necdî. Erişim 20 Ağustos 2022. <https://www.noor-book.com>.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih el-Hasenî. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. 2 Cilt. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.
- Çakan, İsmail Lütfî, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/468. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-İlzâmât ve't-Tetebbu'*. Thk. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. Ankara: İlem Yayınları, 2020.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Hâncî - Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Ebu's-Saâdât el-Makdisî, Ahmed b. Abdillâh. *Sihâhu'l-ehâdis fimâ ittefeka 'aleyhi e'immetü'l-hadîs*. 9 Cilt. Thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi ulûm ve mustalahi'l-hadîs*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts..
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *A'lâmü'l-muhaddisîn*. Kâhire: Merkezü Kütübî'ş-Şarki'l-Evsat, ts..
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *Müsnedü'l-İmâm Ebî Ya'lâ el-Mevsilî (el-Müsnedü's-sağîr)*. 5 Cilt. Thk. Heyet. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1438/2017.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddîn el-Makdisî ve el-Ehâdisü'l-muhtâra Adlı Eseri". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HDT)* 10/1 (2012), 59-98.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Fihrisü mahtûtâti Dârikütübî'z-Ziyâ'iyye el-Müntehab min mahtûtâti'l-hadîs*. Thk. Meşhûr Hasen Âlü Selmân. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1422/2001.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Nşr. M. Şerefüddîn Yaltkaya - Kilisli Rif'at Bilge. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts..
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *et-Tenvîh ve't-tebyîn fi sîreti muhaddisi's-Şâm el-Hâfız Ziyâiddîn*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999.

- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hatiboğlu, İbrahim, "Müstedrek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- Hasnâ Bekrî, Ahmed Neccâr. *ez-Ziyâ' el-Makdisî ve Cühûdüh fî 'İlmi'l-Hadîs*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn (Kısmu'l-Kitâb ve's-Sünne), Doktora Tezi, 1419/1999.
- Hısnî, Muhammed Edîb Âlü Takıyyiddîn. *Muntehebâtü't-tevârîh li-Dimeşk*. Beyrût: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1399/1979.
- İrâkî, Ebu'l-Fazl Abdurrahîm b. Hüseyin. *et-Takyîd ve'l-izâh li-mâ utlika ve uğlika min Kitâbi İbni's-Salâh*. 2 Cilt. Thk. Üsâme b. Abdillâh Hayyât. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî. *es-Sârimü'l-münkî fi'r-red 'ale's-Sübkî*. Thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Yemânî. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî. *el-Muharrer fi'l-hadîs*. Thk. Yûsuf Abdurrâhmân el-Mar'aşlî vd.. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1421/2000.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî. *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lik*. 5 Cilt. Thk. Sâmî b. Muhammed - Abdül'azîz b. Nâsır. Riyâd: Advâu's-Selef, 1428/2007.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. 4 Cilt. Thk. Yûsuf Abdurrâhmân el-Mar'aşlî. Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1413-15/1992-94.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 10 Cilt. Thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. 19 Cilt. Thk. Sa'd b. Nâsır vd.. Riyâd: Dâr'ul-Âsime - Dâru'l-Ğays, 1419/1998.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409-1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 1430/2009.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Thk. Abdülkâdir el-Arnaûd - Mahmûd el-Arnaûd. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1395/1975.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dimeşkî. 14 Cilt. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Alî Şîrî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. 5 Cilt. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 9 Cilt. Thk. Heyet. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*, Thk. Nûruddîn Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Kâ'ide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*. Thk. Rabî' b. Hâdî el-Medhalî. Acmân: Mektebetü'l-Furkân, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408-1987.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *İktizâü's-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*. 2 Cilt. Thk. Nâsır b. Abdilkerîm el-Akl. Beyrût: Dâru İşbîliyâ, 1419/1998.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-kelebiyye*. 10 Cilt. Thk. Heyet. Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *er-Red 'ale'l-İhnâ'î Kâdi'l-Mâlikiyye*. Thk. ed-Dânî b. Münîr. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423.
- İbn Tolûn, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Alî ed-Dimeşkî. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*. Thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Dimeşk: Matbû'âtu Mecma'î'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1401/1980.
- Kalaç, Rıdvan. *Kudâme Ailesi ve Hadis*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kalaç - Gezer, Rıdvan - Arif. "Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisî Ve Hadis Literatürüne Katkısı". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1 (2020), 235-280.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrafe*. Thk. Muhammed el-Muntasır ez-Zemzemî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- Kettânî, *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-müstatrafe li-beyâni meşhûri kutubi's-sünneti'l-müşerreffe*. Çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Köktaş, Yavuz, "Şâşi, Heysem b. Küleyb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Kurt, Abdurrahman. *Eyyûbîler Devrinde Hadis Dımaşk (570-658/1174-1260)*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şâkir ed-Dimeşkî. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-Zeylü 'aleyhâ*. 4 Cilt. Thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sadr, 1973-74.
- Makdisî, Ziyâüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *el-Ehâdîsü'l-muhtâra ev el-Müstahrec mine'l-ehâdîsi'l-muhtâra mimmâ lem yuharrichu'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*. 13 Cilt. Thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. Beyrût: Dâru Hadır, 1420-1421/2000-2001.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *Sebetü mesmû'âti'l-İmâm el-Hâfız Ziyâiddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî*. Thk. Muhammed Mut' el-Hâfız. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ 'aleyhi efdalü's-salât ve's-selâm*. 6 Cilt. Thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukâşe. Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 1425/2004.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *el-Emrâz ve'l-keffârât ve't-tbb ve'r-rukayyât*. Thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Kâhire: Dâru İbn Affân, 1420/1999.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *Fezâilü'l-a'mâl*. Thk. Gassân İsa Muhammed Hermâs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanbelî. *Sıfatü'l-cenne*. Thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru Belensiyye, 1423/2002.
- Mecma'u'l-Melikî. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-Hadîsü'n-nebeviyyü's-şerîf ve ulûmuh ve ricâlüh*. 3 Cilt. Ammân: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1412/1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh b. Abdillâh el-Bekcerî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'rricâl*. 12 Cilt. Thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm. b.y.: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422/2001.
- Munlâ, Mustafâ Ammâr. *Mu'cemu mâ tubî'a min kütübi's-sünne*. Medîne: Dâru'l-Buhârî, 1418/1997.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Thk. Abdurrahman Muhammed Osmân. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1386/1967.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- en-Nu'aymî, Ebu'l-Mefâhir Abdülkâdir b. Muhammed ed-Dimeşkî. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Safedî, Ebu's-Safâ Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafâ, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. 4 Cilt. Thk. Alî Hüseyin Alî. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.

- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. 3 Cilt. Thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1407/1986.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. Thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Sekenderî, Ebû Muhammed Ahmed Muhammed Şihâte el-Elfî. *Dekâiku't-tenbîh ve't-ta'rîf bimâ fî'l-Ehâdîsi'l-muhtâra mine'l-ahtâi ve't-tashîf*. Erişim 20 Ağustos 2022. <https://al-maktaba.org/book/5924>.
- Sevvâs, Yâsîn Muhammed. *Fihrisü mecâmî'i'l-Medreseti'l-Ömeriyye fî Dârilkütübî'z-Zâhiriyye*. Kuveyt: Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1408/1987.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'u'l-cevâmi' el-ma'rûf bi'l-Câmî'i'l-kebîr*. 25 Cilt. Thk. Heyet, Kâhire: el-Ezheru's-Şerîf, 1426/2005.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leâli'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Thk. Salâh b. Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1432-1433/2011.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Bahr ellezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*. 3 Cilt. Thk. Enîs b. Ahmed el-Endûnûsî. Medîne: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1420/1999.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî (Hâşiyetü Ahmed b. Ahmed b. el-Acemî ile birlikte)*. 5 Cilt. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 2016/1437.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs li'l-Hâfiz İbn Kesîr*. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1416/1995.
- Şâşî, Ebû Sa'îd el-Heysem b. Küleyb el-Binkesî. *el-Müsned*. 3 Cilt. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullâh. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 17 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd.. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratu'l-huffâz (Tabakâtu'l-huffâz)*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd ed-Dimeşki. *el-A'lâm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 571-603

**YABANCILAŞMA VE DİNDARLIK ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

**A Research On Alienation And Religiousness**

**Hasan KAFALI**

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Din Sosyolojisi Bilim Dalı, hkafali@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2340-6834.

**Mehmet KAZAK**

Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din  
Sosyolojisi Bilim Dalı, Lisansüstü Öğrencisi, mkazak20@posta.pau.edu.tr, ORCID: 0000-  
0001-9098-2674.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	15.04.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	25.10.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	571-603

**Atıf / Cite as:** Kafalı, Hasan-Kazak Mehmet; "Yabancılaşma Ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma" (A Research On Alienation And Religiousness). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 571-603. Doi: 10.17859/pauifd.1104288

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 571-603*

## **YABANCILAŞMA VE DINDARLIK ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA\***

**Hasan KAFALI\*\***

**Mehmet KAZAK \*\*\***

### **Öz**

Bu çalışmanın konusu, yabancılaşma ile sosyodemografik değişkenler arasında ve yabancılaşma düzeyi ile dindarlık arasında ilişki olup olmadığının tespit edilmesidir. Dindarlık durumu dini tutum ve içsel dini motivasyon olarak iki alt başlığa ayrılmıştır. Araştırmada genel olarak yabancılaşma ve dindarlık arasındaki ilişkiler ve bunların etki düzeylerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca yönelik olarak modern hayatın sonuçlarından olan yabancılaşma olgusunun alt boyutlarıyla bilimsel yöntemlerle araştırılması, dindarlığın yabancılaşma üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılması ve anlamlandırılması, sosyo-demografik değişkenlerle yabancılaşma ilişkisinin ortaya çıkarılmasına yönelik ölçeklerle hedefe gidilmeye çalışılmıştır. Nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel (korelasyonel) tarama modeline göre tasarlanan araştırmanın örneklem grubu, 149'u erkek ve 155'i kadın olmak üzere 304 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada, "Demografik Bilgi Anketi" ile birlikte, "Sosyal Yabancılaşma Ölçeği", "Dini Tutum Ölçeği" "İçsel Dini Motivasyon Ölçeği" kullanılmıştır. Sosyodemografik değişkenlerden medeni durum, yaş, cinsiyet ve ekonomik değişkenlerin yabancılaşma üzerinde etkili oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre bekarların, 16-23 yaş grubunun, kadınların ve alt gelir grubunun daha çok yabancılaşma içinde oldukları bulgulanmıştır. Yabancılaşmanın ve dindarlığın alt boyutları ile yapılan analizlerde, içsel dini motivasyonla yabancılaşma arasında istatistiksel olarak anlamlı negatif ilişki tespit edilmiştir. Buna göre içsel dini motivasyon arttıkça yabancılaşma azalmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Sosyal Psikoloji, Yabancılaşma, Dindarlık, Dini Motivasyon.

### **A Research On Alienation And Religiousness**

#### **Abstract**

The subject of this study is to determine whether there is a relationship between alienation and sociodemographic variables, and between the level of alienation and religiosity. Religiosity is divided into two sub-headings as religious attitude and intrinsic religious motivation. The study aimed to determine the relationship between alienation and religiosity in general and their effect levels. For this purpose, the aim was to investigate the phenomenon of alienation, which is one of the results of

\* Bu araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 23.03.2022 tarihli toplantısında 68282350/2022/G06 protokol numarası ile etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, hkafali@pau.edu.tr, 0000-0002-2340-6834.

\*\*\* Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Lisansüstü Öğrencisi, mkazak20@posta.pau.edu.tr, 0000-0001-9098-2674.

modern life, with scientific methods with its sub-dimensions, to reveal and make sense of the effect of religiosity on alienation, to reveal the relationship between socio-demographic variables and alienation. The sample group of the research, which was designed according to the relational (correlational) survey model, which is one of the quantitative research methods, consists of 304 people, 149 of whom were men and 155 women. In the research, the "Social Alienation Scale", "Religious Attitude Scale" and "Internal Religious Motivation Scale" were used together with the "Demographic Information Questionnaire". It was concluded that sociodemographic variables such as marital status, age, gender and economic variables were effective in alienation. According to this, it has been found that single people, the 16-23 age group, women and low-income groups are more alienated. In the analyzes made with the sub-dimensions of alienation and religiosity, a statistically significant negative relationship was found between intrinsic religious motivation and alienation. Accordingly, as intrinsic religious motivation increases, alienation decreases.

**Keywords:** Sociology of Religion, Social Psychology, Alienation, Religiosity, Religious Motivation.

### **Structured Abstract**

**Purpose of Study:** This study aims to determine the relationship between demographic variables and social alienation and to reveal and evaluate the effect of religiosity level on alienation

**Research Questions:** The research seeks answers to the following questions: Does the level of alienation differ according to demographic variables (gender, age, socioeconomic status, education, marital status, place of residence, place of residence, and living environment)? Is there a relationship between alienation and religiosity? If yes, what is the direction of the relationship?

**Literature Review:** Looking at the literature, research has been carried out to determine the level of influence of the concept of alienation since its emergence with Karl Marx. Emile Durkheim, one of the pioneers of sociology, brought a different dimension to alienation with the concept of "anomie" as a result of his analysis of suicide statistics. In order to determine the level of alienation by a quantitative method in the following periods, a scale including sub-dimensions was developed by Melvin Seeman. This scale has been adapted to Turkish at different times by different researchers. With these scales, which passed reliability and validity tests, it aimed to reveal the alienation levels of employees and students with a scientific method by researching health, education, tourism sectors, and industry employees. These studies have revealed different results as well as similar results due to the reasons that may arise from the place, time, sector, and method they are applied regarding the alienation levels. The determination of the effects of religiosity levels on alienation has accelerated with the increase in studies in the sociology of religion and social psychology. In order to determine the level of religiosity, foreign and domestic scales were prepared and put into practice. In this study, two different religiosity scales were used to determine the level of religiosity, and to reveal "religious motivation" and "religious attitude" separately. This study was conducted to contribute to the literature on the

relationship between alienation and religiosity by applying scientific methods.

**Methodology:** The survey model, one of the quantitative research methods, was used in the study. A demographic information questionnaire, social alienation scale, religious motivation scale, and religious attitude scale were used as data collection tools. Data were collected on Pamukkale University staff and students with questionnaires and scales sent from social media and online platforms. Obtained data were analyzed with IBM SPSS 26.0 program. The t-test was performed for two categorical variables and the ANOVA test was performed for 3 or more variables. In cases where there was a significant difference between the categories as a result of the ANOVA test, the post-hoc Tukey test was used to determine the source of the difference. Correlation analysis was performed to determine the relationship between the variables. The results were evaluated by comparing them with the literature.

**Results and Conclusion:** In the study, it was determined that demographic variables such as gender, age, marital status, and perceived socioeconomic level had a statistically significant effect on the level of alienation. According to this, it has been concluded that women have higher levels of social alienation than men, similarly, young people, single people, and those with lower income levels have higher levels of social alienation than their counterparts. The study revealed that educational status, place of residence, home, and environment are not a factor affecting alienation. It was concluded that the relationship between intrinsic religious motivation and alienation was significant and negative. As intrinsic religious motivation increases, the level of alienation decreases. When we look at the correlation between intrinsic religious motivation and the sub-dimensions of alienation, we can see that intrinsic religious motivation has a statistically significant negative effect on powerlessness, normlessness, and isolation. According to these results, the increase in intrinsic religious motivation has a reducing effect on all sub-dimensions of alienation. In the correlation between the religious attitude and the sub-dimensions of alienation, a statistically significant negative relationship was found only between powerlessness and the religious attitude. Based on the results, it can be predicted that as the level of religious attitude increases, the level of the powerlessness of alienation will decrease.

## GİRİŞ

Sanayileşme sonucunda oluşan toplumsal yapı birçok yönüyle geleneksel toplumlardan farklı özellikler arz etmektedir. Sanayi devrimi ile üretim yapısının değişmesi sadece iktisadi ve siyasal yapının değişmesine değil aynı zamanda bireylerin, özellikle sanayi işçilerinin psikolojilerinde ve dolayısıyla sosyal yapılarda ve tabakalarda köklü değişimlere neden olmuştur. Geleneksel toplum yapısının değişime uğraması, bu toplumu ayakta tutan dinamiklerin ortadan kalkmasına, örgütlerin değişmesine ya da yerini yeni örgüt yapılarına bırakmalarına, geniş aile yapılarının çekirdek aile yapılarına dönmesine, toplumsal hiyerarşide yeni yapının oluşturduğu iktisaden güçlü kesimin yönetim ve idare sistemlerinde de etkin olmalarına neden olmuştur.

Geleneksel toplum yapısından uzaklaşıp bu yeni modern toplumsal yapıya adapte olabilmek her birey için kolay olmamıştır. Kendi ihtiyacını karşılamak için emeğini kullanan birey artık emeğini bir meta olarak üretim süreçlerine dâhil etmiş ve aslında ihtiyacı olmayan veya hiçbir zaman kullanamayacağı ürünlerin üretiminde emeğiyle var olmaya başlamıştır. Kendi ihtiyacı için çalışırken, tarlasında meyve sebze yetiştirirken veya bir zanaatçı olarak ayakkabı üretirken üretmiş olduğu ürünle arasındaki bağ, sanayileşmeyle gelen kitlesel üretim yöntemleri ile ortadan kalkmış üretim süreçlerindeki makinelerin bir parçası olmuş ve artık çiftçi veya zanaatkar olmaktan, emeğini satan bir işçi olmaya evrilmiştir. İşte bu noktada Marks'ın deyimiyle emeğine yabancılaşmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Bu yabancılaşma bireyin psikolojisinde, aile yapısında ve toplumsal ilişkilerinde de olumsuz etkilere neden olmuştur.

İnsanlık tarihi boyunca farklı şekillerde ortaya çıkan yabancılaşma, ağırlıklı olarak, modern toplumlarda bireysel ve toplumsal olarak kendini göstermiştir. İnsanı kendinden, sevdiklerinden, çevresinden ve ait olduğu toplumsal yapıdan uzaklaştıran ve onu adeta bir nesneye çeviren yabancılaşma, modern insanın tanımlamakta ve çözmekte zorlandığı bir kavram olarak karşısında durmaktadır. Bireyi bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kendi özünden farklı bir nesne olarak yaşamaya ve ilişki kurmaya zorlayan yabancılaşmanın tanımının yapılabilmesi, neden olduğu sorunların ortaya çıkartılabilmesi ve çözümlenebilmesi özellikle psikoloji ve sosyoloji alanlarındaki gelişmelerle hız kazanmıştır. Yabancılaşmanın nedenleri ve farklı boyutları üzerinde yapılan teorik ve deneysel çalışmalar, sorunun çözümüne, bireyin ve dolayısıyla toplumun huzur içinde yaşamını sürdürmesine yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Yabancılaşma tamamen engellenemese de neden olduğu olumsuz etkileri minimize etmek her zaman olasıdır. Sağlıklı bireylerin yetişmesi ve toplumsal yapının güçlendirilmesi bu çalışmalara bağlıdır.

Araştırmamızın konusunu, modern toplumda yaşayan insanın yabancılaşma düzeyi ile dindarlık durumları arasındaki ilişkinin araştırılması oluşturmaktadır. Dindarlık durumu dini tutum ve içsel dini motivasyon olarak iki alt başlığa ayrılmıştır. Bu kapsamda sosyo demografik değişkenlerle yabancılaşma arasındaki ilişki de araştırmanın konusuna dahil edilmiştir.

---

<sup>2</sup> Karl Marks, *Yabancılaşma*, çev. Barışta Erdost (Ankara: Sol Yayınları, 2013), 144.

Araştırmanın amacı, sosyodemografik değişkenlerle yabancılaşma ve dindarlık arasındaki ilişkiyi tespit etmek ve etki düzeylerini ortaya çıkarmaktır. Yabancılaşma ve dindarlık olgularının bilimsel olarak araştırılması, anlamlandırılması, yabancılaşma ve dindarlık problemlerine kaynaklık eden etmenlerin belirlenmesi ve çözümleri konusunda farklı bakış açıları sunulması, çalışmamızın diğer amaçları arasındadır.

Araştırmayı önemli kılan unsur; yabancılaşmanın, bireylerin aile, iş ve toplumsal ilişkilerinde olumsuz etkilerinin görülmesi, nihayetinde verimliliğin düşmesine, psikolojilerin bozulmasına neden olması, aile ve toplum ilişkilerinde çözümlere neden olmasıdır. Bu nedenlerden dolayı yabancılaşma düzeylerinin tespit edilmesi, gerekli çözümlerin bulunması ve önlemlerin alınması noktasında araştırma önemli noktalara ışık tutması ile önem arz etmektedir.

Dindarlık olgusunun hem bireyin hayatında hem de toplumsal iyi oluşta etkili olduğu ve dinin, bireyin sosyal uyum ve sorumluluk bilincini arttıran önemli bir etken olduğu yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır.<sup>3</sup> Bu noktada yabancılaşma ile dindarlık ilişkisinin ortaya çıkartılması, dini yaklaşımın, bireysel ve toplumsal iyi oluşta etkili ve verimli şekilde kullanılabilmesini ve yabancılaşmanın etkilerinin azaltılabilmesi noktasındaki önemini arttırmaktadır.

## 1. Yabancılaşma

Modernleşme ile birlikte yaygın olarak kullanılmaya başlanılan yabancılaşma kavramı, laik felsefeye Hegel ile tarih ve toplumsal alana ise Marks ile girmiştir.<sup>4</sup> Bu aşamadan sonra farklı dönemlerde, sosyal bilimlerle ilgili alanın kavramları çerçevesinde teorik ve ampirik çalışmalarda kullanılmıştır. Bu durum, yabancılaşmanın net bir tanımının yapılmasını zorlaştırmıştır. Fromm, "Endüstri toplumunun yabancılaşan insanı hem hastadır hem değildir",<sup>5</sup> diyerek yabancılaşmayı bireyi kendisinden koparan ve çevresinden uzaklaştıran, aynı zamanda benlik duygusunu yok eden bir deneyim olarak tanımlar.<sup>6</sup> Mekanikleşen, yabancılaşmış insanın, bilinmeyen bir otoriteye itaat etmekte olduğunu ve denetleyemediği yasaların yönetimi altında yaşamını sürdürdüğünü iddia eder.<sup>7</sup> Bu noktada yabancılaşmanın, bireyin psikolojisi ve sosyalleşmesi üzerinde önemli bir olgu olduğunu söyleyebiliriz.

### 1.1. Yabancılaşma Kavramının Tarihsel Süreci

Yabancılaşma kavramı felsefi olarak Plotinus ve Augustine tarafından teoloji alanında metafizik bir çerçevede tartışılmıştır.<sup>8</sup> İngilizce *alienation* kelimesinden (Latince; *alinatio*) dilimize çevrilen yabancılaşma; *özgün anlamı içinde bir şeyi ya da kimseyi başka*

<sup>3</sup> Asım Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 57.

<sup>4</sup> Ömer Osmanoğlu, "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu", Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/3 (ts.), 65.

<sup>5</sup> Erich Fromm, Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum: (Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde), çev. Necla Arat (İstanbul: Say Dağıtım, 1989), 75.

<sup>6</sup> Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, çev. Yurdanur Salman - Zeynep Tanrıseven (İstanbul: Payel yay, 2006), 135.

<sup>7</sup> Fromm, *Sağlıklı Toplum*, 153.

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 906.

*bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, ya da başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişme* olarak tanımlanmaktadır.<sup>9</sup> Sosyolojik olarak ise bireylerin birbirlerinden ya da belirli bir ortam veya süreçten uzaklaşmalarını anlatır.<sup>10</sup> Kişinin kendisine, içinde yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara karşı duyduğu yabancılaşma hissi de psikolojik ve sosyolojik tanımlardandır.<sup>11</sup>

Modern anlamda yabancılaşma kavramını ilk kullanan Hegel'dir. Yabancılaşmayı ontolojik bir olgu olarak değerlendiren Hegel; *aynı insanın özne, yani kendini gerçekleştirilmeye çalışan yaratıcı insan ve nesne, yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılışının sonucu olup, insanın kendi yaratıları (dil, bilim, sanat vb.) ona yabancı hale geldiği zaman yabancılaşmanın ortaya çıktığını* belirtmektedir.<sup>12</sup> Sanayileşme ve iş bölümü ile birlikte işçinin emeğinin daha az değerinde bir meta haline geldiğini ve soyut doğası nedeniyle daha mekanik ve saçma bir içerik kazandığını, doğanın insanlaştırılmasının emekçiyi insanlıktan çıkardığını söylemiştir.<sup>13</sup> Emeğin, insan ile doğa arasında araçsal bir fonksiyonu vardır. Ona göre insan, doğanın bir parçası olarak yine doğayı kendi gereksinimleri için kullanacağı nesnelere dönüştürür. Nasıl ziraat için ağacı sabana dönüştürüyorsa, ihtiyaçları için kendisini engelleyen doğayı kontrol eder ve yabancılaşan dünyasını küçültür.<sup>14</sup>

Marks'a göre, emeğin ürettiği nesne yabancı bir varlık, bir güç olarak insana karşı koyar ve işçi bu nesneleşmiş emeği kontrol edemediğinde, kendi gerçekliğini kaybeder. Bu durum sonuçta nesneye kölelik, yabancılaşma veya yoksunluk olarak tezahür eder.<sup>15</sup> Yabancılaşan insan sadece emeğinin ürününe değil doğasına, ruhuna ve özünden soyutlanmış türsel varlığına da yabancılaşmıştır.<sup>16</sup>

Marks'a göre yabancılaşma dört ayrı şekilde tezahür etmektedir. *Birincisi*, işçinin ürettiği şey başkaları tarafından alındığı ve işçinin, ürünü üzerinde hiçbir kontrolü ya da etkisi olmadığı için emeğinin ürününe yabancılaşmasıdır. *İkincisi*, işçinin üretim eylemine yabancılaşmasıdır. Kapitalist sistemdeki üretim süreçleri işçiye özsel hiçbir tatmin sağlamayan ve kendi içinde bir amaç olmaktan çıkararak yabancı bir faaliyet durumundadır. *Üçüncüsü*, işçi, doğasına, özüne ya da türsel varlığına yabancılaşır. *Son olarak*, kapitalizm insan ilişkilerini pazar ilişkilerine dönüştürdüğü dolayısıyla bireyler, insani özellikleri ile pazardaki yer ya da statüleriyle değerlendirildikleri için başka insanlara da yabancılaşır.<sup>17</sup>

Marks'ın yabancılaşma kuramına açıklık getirmek sadedinde, yabancılaşmanın üç farklı toplumsal şartlarda ortaya çıktığı söylenebilir. *Eşyalar sorunu, iş bölümü ve özel*

<sup>9</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 906.

<sup>10</sup> Gordon Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 798.

<sup>11</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 906.

<sup>12</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 906.

<sup>13</sup> Osmanoğlu, "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu".

<sup>14</sup> Özgen Yalçın - Ali Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma: Dean'ın Yabancılaşma Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8/2 (04 Aralık 2017), 151.

<sup>15</sup> Karl Marks, 1844 *El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe* (Ankara: Sol Yayınları, ts.), 62.

<sup>16</sup> Marks, 1844 *El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, 138-153.

<sup>17</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 907.

*mülkiyet*.<sup>18</sup> Eşyalar sorunu, bir ürünün kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki farkın sonucudur. Bir ürünün kullanım değeri o ürünün sağladığı faydadır. Değişim değeri ise o ürünü elde edebilmek için gereken ortalama emeğin bir değişim sistemine konulması ile ortaya çıkar. Mesela, suyun kullanım değeri bir insanın ne kadar susadığı iken; değişim değeri o suyun ücretidir. Kapitalist sistem emeği bir meta haline dönüştürdüğü için işçi ihtiyaçlarını satın alabilmek için emeğini satmak zorundadır. Artık çalışmak onun için bir yaşam gücü değildir. Marks, bu şekilde emeğiyle çalışarak ürettiğine sahip olamayan bireyin, kendi çalışmasına ve ürettiği ürüne yabancılaştığını söylemektedir.<sup>19</sup>

İş bölümü, geleneksel üretim süreçlerinde, üretimin tümünden sorumlu olan işçiden farklı olarak modern üretim süreçlerinin getirdiği uzmanlaşmadan kaynaklanan ve işçinin üretimin sadece belli bir kısmında yer alabildiği bir süreçtir. Çoğu zaman işçi ne ürettiğini bilmez ya da nihai ürünü göremez. Birey uzmanlaşarak kendi belirlemediği koşullarda çalıştığında, dışardan kontrol edilen bir iş bölümü içerisine girdiğinde kendi emeğine de yabancılaşmaktadır.<sup>20</sup> Modern otomotiv fabrikasında çalışan bir işçinin durumu buna örnektir. Yüzlerce aşamadan oluşan üretim sürecinin sadece küçük bir kısmında işçi, emeğini bir makine gibi tek düze olarak kullanmakta ve üretimin diğer aşamalarında emeğini kullanmadığı için nihai ürüne de yabancılaşmaktadır.

Durkheim, Weber ve Simmel tarafından temsil edilen sosyolojik düşünce geleneğine göre modern insan, tarihte tarihte görülmemiş bir şekilde yalıtılmış, toplumdan ve kendinden uzaklaşmış şekildedir. Eski olanla ve geleneksel değerlerle bağlarını koparmış, yeni rasyonel ve bürokratik düzende hiçbir şeye güvenemez ve inanç duyamaz hale gelmiştir.<sup>21</sup> Weber, modern toplumlarda sadece iktisadi koşulların değil aynı zamanda sosyal ve siyasi güçlerin de yabancılaşmadan sorumlu olduğunu ileri sürmüştür. Modernleşme süreci ilerlemecidir ve bürokrasi kesin çizgileri, kuralları ile bu sürecin aracı durumundadır. Bürokrasi bireyin kişiliği ile ilgilenmeyen ve insanı ve insani ilişkileri mekanikleştiren bir süreç olarak yabancılaşmayı arttırmaktadır.<sup>22</sup>

Durkheim, yabancılaşma kavramı yerine yunanca *anomi* kavramını yabancılaşmayı açıklamak için kullanmıştır. Ona göre birey, sosyal kurallara olan inancını kaybetmeye başladığında ve belirli bir hedefi kalmadığında yabancılaşmaktadır.<sup>23</sup> Anomi, sosyal kuralların etkisini yitirmesi, toplumda çöküntü, karışıklık ya da çatışma durumu olarak tanımlanmaktadır. Sosyal varlık olan insanın, grupların ve çevresinin bütünleştirici etkisini kaybetmesiyle bireyci eğilimlere ve dolayısıyla anomiyeye sürüklenmektedir. Anomi genel olarak bir uyumsuzluktur ve toplumsal değişmelerden sonra dengenin ve bütünlüğün kaybedilmesi halidir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 152.

<sup>19</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 153.

<sup>20</sup> Mehmet Cem Şahin, Kavram Atlası Din Sosyolojisi 1, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 39.

<sup>21</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 907.

<sup>22</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 153.

<sup>23</sup> Bryan S Turner, Klasik Sosyoloji, çev. Çetin, İdil (İletişim Yayınları, 2014), 155.

<sup>24</sup> Mustafa Aydın, Değişim Sosyolojisi (İstanbul: Açılım Kitap, 2019), 141.

İntihar olgusunu incelediği çalışmasında Durkheim, herhangi bir kurala bağlı olmayan intiharı, *anomik intihar* olarak adlandırmakta ve kuralsızlığın bir kızgınlık ve bıkkınlık durumu doğurduğunu bunun da şartlara göre kişinin kendisine (intihar) veya bir başkasına döneceğini (cinayet) öne sürmektedir.<sup>25</sup> Ona göre kriz dönemlerindeki intiharların ekserisi ekonomik, sosyal, kültürel, moral ve psişik vb. krizler sonucu ortaya çıkan bir çeşit kuralsızlık veya norm sistemlerinin çözülmesi sonucunda anomik bir özellik kazanmaktadır.<sup>26</sup>

## 1.2. Yabancılaşmanın Boyutları

Yabancılaşma kavramının teorik olarak tartışılmasının yanında özellikle ABD'deki sosyologlar tarafından gerçekleştirilen ampirik çalışmalar, yabancılaşmanın psiko-sosyal ve psiko-patolojik etkilerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Yakut'un aktardığına göre; deneysel olarak sınamak amacıyla, Melvin Seeman tarafından yabancılaşmanın beş temel boyutu tanımlanmıştır. Bunlar: *güçsüzlük, anlamsızlık, kuralsızlık, yalıtılmışlık ve kendinden uzaklaşmadır*. Bireyin esas alındığı bu tanımlarda yabancılaşmaya neden olan sosyal koşullar ve bireyin davranışı üzerindeki etkileri sosyal psikolojik bakış açısıyla açıklanmıştır.<sup>27</sup>

### 1.2.1. Güçsüzlük

Yabancılaşmanın güçsüzlük boyutu, bireyin yaşadığı toplumsal çevrenin tesirinde kalarak, kaderinin kendi elinde olmayıp dışardaki güçler, kurumlar veya kişiler tarafından belirlendiği hissiyatında olmayı ifade etmektedir.<sup>28</sup> Birey, kendi olgusal dünyasının temel alanlarında güçsüzlük hissine kapıldığını fark ettiğinde, bir yutulmuşluk hissine kapılır ve direnemediği, aşamadığı saldırgan dış güçlerin hâkimiyeti altında fiillerinin özerkliğini elinden alan güçlerin tuzağına düştüğünü veya çaresiz olarak olaylar girdabına yakalandığını hisseder.<sup>29</sup>

Modern üretim süreçleri ve çalışma hayatı bireysel ve toplumsal güçsüzlüğü pekiştirecek şekilde mesleğin, üretimin ve teknolojinin gelişen şartlarına uyum sağlama konusunda bireyi zorlamaktadır. Bu durum, çalışma şartlarını kontrol edemeyen, ürettiği ürünü denetleyemeyen ve sürekli karar alma süreçlerinin dışına itilen bireyin güçsüzlüğünü arttırmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Emile Durkheim, İntihar, çev. Zühre İlkelen (İstanbul: Pozitif, 2013), 377.

<sup>26</sup> Turner, Klasik Sosyoloji, 155.

<sup>27</sup> Selahattin Yakut, Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi Polatlı Örneği (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016), 47.

<sup>28</sup> Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 906.

<sup>29</sup> Anthony Giddens, Modernite ve Bireysel - Kimlik, çev. Ümit Tatlıcan (Ankara: Say Yayınları, 2019), 254.

<sup>30</sup> Yakut, Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi Polatlı Örneği, 48.



### 1.2.2. Anlamsızlık

Anlamsızlık, bireyin neye inanacağını bilemediği, karar verme aşamalarının net olmadığı ve davranışlarının neticesinin tatmin edici olmadığını düşünmesi halidir. Birey içinde yaşadığı ve parçası olduğu toplumun nasıl işlediğini anlamadığında anlamsızlık yaşar ve kendi eylemlerinin nedenlerini anlayamaz ve sonuçlarını öngöremez.<sup>31</sup>

### 1.2.3. Kuralsızlık

Kuralsızlık boyutunu Seeman, Durkheim'in anomi kavramı üzerinden açıklamaktadır. Toplumsal bütünleşmenin araçlarından olan ortak inançların, davranışların ve hayata yön ya da amaç veren değerlerin kaybedilmesi anomiyi işaret etmektedir.<sup>32</sup> Seeman'a göre kuralsızlık, bireyin toplum tarafından kabul edilen davranış kalıplarına ve hedeflere, toplum tarafından kabul görmeyen yollarla ulaşmayı denemesidir. Buna göre kuralsızlık, belirli bir amaca ulaşmak için toplumsal olarak uygun olmayan davranışlarda bulunmanın gerektiği inancıdır.<sup>33</sup>

### 1.2.4. Yalıtılmışlık

Yalıtılmışlık hissi, bireyin toplumun norm ve değerlerinden uzaklaşmış ya da kopmuş olduğu hissine kapıldığında, toplumsal ilişkilerde dışlanmışlık veya yalnızlık duyduğunda ortaya çıkar.<sup>34</sup> Yalıtılmış birey, toplumca değerli görülen amaç ve hedeflere önem vermemesiyle gruptan ve grubun standartlarından ayrılır. Seeman'a göre araç ve amaç bakımından yalıtılmışlık ve kuralsızlık birbirinden farklılık gösterir. Kuralsızlık, amaçları kabul ederek, onlara ulaşmak için yasal ya da değil herhangi bir aracı kullanmakken; yalıtılmışlık, amaçları kabul etmemektir.<sup>35</sup>

### 1.2.5. Kendinden Uzaklaşma

Kendinden uzaklaşma ya da kendine yabancılaşma, kişinin psikolojik olarak tatmin edici etkinlikler bulamamasıyla ilgilidir.<sup>36</sup> Seeman, bireyin kendinden uzaklaşmasını, bireyin geleceğe yönelik davranışlarının beklentileri karşılamaması ya da beklentilerin dışına çıkarak farklı davranışlara yönelmesi olarak açıklamıştır.<sup>37</sup> Bir sanatçının sadece eserini sattığında elde edeceği ücreti düşünerek eserini yapması bir tür kendinden uzaklaşmadır.

## 2. Dindarlık

Din olgusunun farklı şekillerde tezahür etmesinden dolayı dindarlık üzerine akademik çevrelerde uzlaşmış bir tanım mevcut değildir.<sup>38</sup> Tanımlar, tanımı yapanların içinde buldukları bilim alanının karakteristiklerini yansıtmaktadır. Teologlardan psikologlara, antropolog ve sosyologlara kadar yapılan her tanım, din ve dindarlık

<sup>31</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 157.

<sup>32</sup> Durkheim, *İntihar*, 377-378.

<sup>33</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 157.

<sup>34</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 906.

<sup>35</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 157.

<sup>36</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 906.

<sup>37</sup> Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi* Polatlı Örneği, 51.

<sup>38</sup> Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 7.

olgusunun bir yönünü ele alırken diğer yönlerini kapsam dışında bırakmaktadır. Bu, tanımların yanlış olduklarını değil, eksik ve sınırlı olduklarını göstermektedir.<sup>39</sup>

Dinin bireysel ve toplumsal görüntülerine dayalı olarak yapılan sınıflamalar, dinin birey ve toplum üzerindeki etki ve tezahürlerini baz alan *bireysel ve kurumsal dindarlık* ile bireyin şahsi tecrübe ve derinliğinden bahseden *tahkiki ve taklidi dindarlıklar* bu sınıfta sayılabilir.<sup>40</sup> Dinî yaşantının kutsal kitaba ve kurucusu ya da peygamberinin açıklamalarına dayalı olarak şekillendiği veya farklılaştığına vurgu yapan *ortodoks ve heterodoks dindarlık* gibi, dini yaşantının sosyo-kültürel yapıda kazandığı anlam ve muhtevaya bağlı sınıflamalar da yapılmıştır. Bununla birlikte dinin ibadet boyutunu ele alan ve dindarlık ile kişilik arasındaki ilişkiye atıf yapan sınıflamalara da rastlamak mümkündür.<sup>41</sup>

Bu tanımlama ve sınıflamalar arasında konumuz açısından önemli olan iki kavram, dini tutum ve içsel dini motivasyondur.

### 2.1. Dini Tutum / Yönelim

Tutum kelimesi yalın olarak insan, nesne ve duyguların (olumlu veya olumsuz olarak) değerlendirilmesini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Bilişsel (tutum nesnesine dönük düşünce ve inançlar), duygusal (tutum nesnesine dönük duygusal reaksiyonlar) ve davranışsal (tutum nesnesine yönelik davranışlar) olmak üzere üç farklı şekilde tutum ortaya çıkmaktadır. Bu bileşenlerin birbiri ile ilgili ve bağlantılı olduğu düşünülür. Mesela, kişi dinle ilgili olumlu düşünüyorsa, bu kişinin dini davranışlara ya da dine yönelik olumlu duygulara sahip olduğu varsayılır.<sup>43</sup>

Dini tutum üzerine yapılan çalışmaların temelinde Glock'un dindarlığın farklı boyutlarını kapsayan beş boyutlu dindarlık ölçeği yer alır. Bu beş boyut şunlardır: (1) *ideolojik/inanç*, (2) *entelektüel/bilgi*, (3) *ritüel/ibadet veya dinsel davranış*, (4) *deneyim/duygu*, (5) *etki/diğer dört boyutun seküler dünyadaki etkisi*. Bu konuda dini tutum ölçeğini literatüre kazandıran Ok, dindarlığın *duygu, biliş, davranış ve ilişki* boyutlarını ele almış ve bunları ölçmeye çalışmıştır.<sup>44</sup>

### 2.2. İçsel Dini Motivasyon

Dini motivasyon, bireyin inandığı inanç sistemine ve onun emir ve yasaklarına olan bağlılığının kendi iç dünyasında hissedilmesi ve yaşantısında görünür olması ile ilgili bir kavramdır. Gordon W. Allport, dini motivasyonun amaç ve araç olarak kullanılmasından yola çıkarak dini motivasyonu *içsel ve dışsal dini motivasyon* olarak kavramsallaştırmıştır.<sup>45</sup> Dini, dine hizmet etmek ve yaratıcıya veya Tanrı'ya yakın olmak

<sup>39</sup> Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din, 19.

<sup>40</sup> Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din, 26.

<sup>41</sup> Yapıcı, Ruh Sağlığı ve Din, 33-36.

<sup>42</sup> Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

<sup>43</sup> Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 531.

<sup>44</sup> Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 533.

<sup>45</sup> Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (201M.S.), 192.

amacıyla yaşayan birey içsel dini motivasyona sahiptir. Dini ve dindarlığı, kişisel maddi kazanım ve sosyal çıkarları için bir araç olarak kullanan birey de dışsal dini motivasyona sahip bireydir. İçsel dini motivasyon, bir nevi biyolojideki hazmetme kavramına benzetilebilir. Kişinin yediği gıdaların sindirilip biyolojik sağlığı üzerinde etki etmesi gibi, kişinin inandığı dinin, iç dünyasını, duygu ve düşüncelerini ve dolayısıyla davranışlarını etkilemesi de bu açıdan değerlendirilebilir.<sup>46</sup>

İçsel dini motivasyona sahip dindar birey, özel hayatını, aile ilişkilerini, iş ve toplumsal yaşamını ve bu ortamlardaki ilişkilerini, hayata dair sorgulamalarını ve varoluşsal kaygılarını inandığı dinin öğretileri, emir ve yasakları doğrultusunda geniş bir sorumluluk bilinciyle yönlendirir.<sup>47</sup> Bir dine inanan ve onu içselleştiren birey, hayatının her alanında o dinin öğretilerini dikkate alarak önceliklerine bakmaksızın tüm hayatını ve ilişkilerini inandığı dine göre şekillendirmektedir.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama modeli kullanılarak yapılmıştır. Veri toplama araçları olarak anket ve ölçekler kullanılmıştır. Pamukkale Üniversitesi personeli ve öğrencileri üzerinde sosyal medya ve online platformlardan gönderilen anket ve ölçekler ile veriler toplanmıştır. Araştırma izni Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan 23.02.2022 tarih ve 68282350/2022/G06 sayılı izni ile alınmıştır.

#### 3.1. Araştırmanın Problemi

Araştırmanın temel problemi “Yabancılaşma (bağımlı değişken) ile içsel dini motivasyon ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” sorusudur. Bunun yanı sıra araştırmada şu alt problemlerde ele alınmıştır.

1. Cinsiyete göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
2. Sosyoekonomik düzeye göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
3. Yaşa göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
4. Eğitim durumuna göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
5. Medeni duruma göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
6. Yaşanılan yere göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
7. Yaşanılan mekâna göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?
8. Yaşanılan ortama göre yabancılaşma farklılaşmakta mıdır?

#### 3.2. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın temel hipotezi “Yabancılaşma ile içsel dini motivasyon ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre içsel dini motivasyon arttıkça yabancılaşma azalır ve yine dini tutum arttıkça yabancılaşma azalır” yargısıdır. Bunun yanı sıra araştırmada şu alt hipotezlerde test edilecektir.

<sup>46</sup> Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, 193.

<sup>47</sup> Mehmet Çınar, Sarıkeçili Yörüklerinde Dini Hayat (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 69.

1. Cinsiyete göre yabancılaşma düzeyi farklılaşmaktadır.
2. Yaşa göre yabancılaşma düzeyi farklılaşmaktadır.
3. Sosyoekonomik düzeye göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.
4. Eğitim durumuna göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.
5. Medeni duruma göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.
6. Yaşanılan yere göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.
7. Yaşanılan mekâna göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.
8. Yaşanılan ortama göre yabancılaşma farklılaşmaktadır.

### 3.3. Araştırmanın Modeli

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel (korelasyonel) tarama modeline göre tasarlanmıştır. İlişkisel tarama modeli, *eşit aralıklı veya oranlı ölçeklerle ölçülmüş iki ya da daha fazla değişken arasında ilişki olup olmadığını belirlemek ve eğer ilişki varsa bu ilişkinin yönünü (negatif-pozitif) ve ilişkinin düzeyini (düşük-orta-yüksek) göstermek amacıyla gerçekleştirilen analizdir.*<sup>48</sup>

### 3.4. Sınırlılıklar

Araştırmanın sınırlılıkları şunlardır:

1. Araştırma çalışma grubu ile sınırlıdır. Bu yönüyle sonuçlar araştırma evreni olan Pamukkale Üniversitesi Merkez kampüsüne genellenir.
2. Araştırma ölçeklerden elde edilen verilerle sınırlıdır.

### 3.4. Varsayımlar

Araştırmanın varsayımları şunlardır:

1. Katılımcıların ölçek maddelerini doğru anlayıp cevap verdikleri varsayılmıştır.
2. Katılımcıların yani örneklemin araştırma evrenini temsil ettiği varsayılmaktadır.

### 3.5. Çalışma Grubu

Araştırma evrenini Pamukkale Üniversitesi Kınıklı kampüsünde eğitim gören, akademik ya da idari olarak çalışan bireyler oluşturmaktadır. Bu evreni temsil eden örneklem olarak 330 kadar örnekleme ulaşılmıştır. Ulaşılan örneklemden elde edilen formlardan 304'ü değerlendirmeye alınabilmıştır. Bu sonuçla araştırmanın çalışma grubu 149'u erkek (%51,0), 155'i kadın (%49,0) olmak üzere, online platformlardan ve sosyal medyadan ulaşılmış 304 kişiden oluşmaktadır.

### 3.6. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada, "Demografik Bilgi Anketi" ile birlikte, Yalçın tarafından 2017 yılında Türkiye'ye uyarlanan Dean'ın "Sosyal Yabancılaşma Ölçeği", Üzeyir Ok'un "Dini Tutum Ölçeği" ve Karaca'nın "İçsel Dini Motivasyon Ölçeği" kullanılmıştır.

<sup>48</sup> Şener Büyükoztürk vd., Bilimsel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 15; Hamdi İslamoğlu - Ümit Alınacı, Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Beta, 2019), 101.

### 3.7.1. Demografik Bilgi Anketi

Demografik Bilgi Anketi kısmında cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, algılanan sosyoekonomik düzey, yaşanan yer, yaşanan ev ve yaşanan ortama yönelik sorular bulunmaktadır. Bu bilgilerin yabancılaşma ve dindarlık üzerinde etkilerinin olup olmadığının incelenmesi amaçlanmıştır.

### 3.7.2. Sosyal Yabancılaşma Ölçeği

Yalçın'ın Türkçeye uyarladığı Sosyal Yabancılaşma Ölçeği, Dean tarafından Seeman'ın deneysel kuramından yola çıkarak geliştirilmiştir. Bu ölçek yabancılaşmanın üç farklı boyutunu ölçmektedir. Bunlar; ölçeğin 7 maddelik bir alt ölçeği olan "güçsüzlük", 5 maddelik diğer bir alt ölçeğini oluşturan "kuralsızlık" ve 5 maddelik son alt ölçeğini oluşturan "toplumsal yalıtılmışlıktır". Ölçek, *kesinlikle katılıyorum*'la *kesinlikle katılmıyorum* arasında değişen 5 dereceli likert tipindedir. Ölçek maddelerine verilen olumlu yanıtlar arttıkça katılımcının yabancılaşma puanı da artmaktadır. Ölçeğin beşinci, sekizinci ve on beşinci maddeleri ters kodlanmıştır.<sup>49</sup> Ölçekten alınan en yüksek puan  $17 \times 5 = 85$  puandır ve bu en yüksek yabancılaşmayı ifade eder. En düşük puan ise  $17 \times 1 = 17$  puandır ve bu en az yabancılaşmayı ifade eder.

Ölçeğin bütünü için güvenilirlik testinde Cronbach alfa katsayısı 293 katılımcı ile 0.79 olarak hesaplanırken, güçsüzlük alt ölçeği için 0,74, kuralsızlık alt ölçeği için 0,61 ve toplumsal yalıtılmışlık alt ölçeği için 0,60 olarak bulunmuştur.<sup>50</sup>

*Test Tekrar Test Güvenirliği.* Ölçek 21 gün sonra aynı katılımcılara ikinci kez uygulanmıştır. Ölçeğin test tekrar test güvenirlilik katsayısı ölçeğin tamamı için 0.74, güçsüzlük alt ölçeği için 0,77, kuralsızlık alt ölçeği için 0,59 ve toplumsal yalıtılmışlık alt ölçeği için 0,66 olarak belirlenmiştir. Elde edilen iç tutarlık katsayısı ve zaman içinde tutarlılık gösteren test tekrar test katsayısı, ölçeğin güvenilir bir ölçme aracı olduğuna işaret etmektedir.<sup>51</sup>

Tarafımızca yapılan bu çalışmada, yabancılaşma ölçeğinin güvenilirlik testinde aldığı Cronbach alfa değeri de 0,85 olarak hesaplanmıştır.

### 3.7.3. Dini Tutum Ölçeği

Üzeyir Ok tarafından dindarlığı ölçmek için geliştirmiştir. Ölçek *duygu, ilişki, biliş ve davranış* olmak üzere dört boyutludur ve her boyutta iki madde olmak üzere toplam sekiz maddeden oluşmaktadır. Ölçekte 5 dereceli likert formatı kullanılarak "kesinlikle katılmıyorum", "katılmıyorum", "fikrim yok", "katılıyorum", "kesinlikle katılıyorum" şeklinde 1'den 5'e kadar yani düşükten yükseğe doğru puanlama yapılmıştır. Ok'un kendi yapmış olduğu çalışmada dini tutum ölçeğinin güvenilirlik test değeri (Cronbach alfa) 0,90 olarak tespit edilmiştir.<sup>52</sup> Dini tutum ölçeğinde alınabilecek en yüksek puan  $8 \times 5 = 40$

<sup>49</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 163.

<sup>50</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 164.

<sup>51</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 167.

<sup>52</sup> Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 536.

puandır ve bu yüksek dini tutumu ifade eder. Alınabilecek en düşük puan ise  $8 \times 1 = 8$  puandır ve bu en alt düzey dini tutumu ifade eder.

Bu çalışmada, dini tutum ölçeğinin güvenilirlik testinde aldığı Cronbach alfa değeri ise 0,87 olarak hesaplanmıştır.

#### **3.7.4. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği**

Hoge tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından standardizasyonu yapılarak Türkçeye uyarlanan “İçsel Dini Motivasyon Ölçeği”, 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğinin ilk 7 maddesi “Dini inançlarım hayata bakış açısını belirler.” cümlesinde olduğu gibi olumlu cümle yapısında, son 3 maddesi ise “Ahlaki bir hayat yaşadığım sürece neye inandığım o kadar önemli değil” cümlesinde olduğu gibi (anlamca) olumsuz cümle yapısında ifade edilmiştir. Ölçekte 5 dereceli likert formatı kullanılarak “kesinlikle katılmıyorum”, “katılmıyorum”, “fikrim yok”, “katılıyorum”, “kesinlikle katılıyorum” şeklinde 1’den 5’e kadar yani düşükten yükseğe doğru puanlama yapılmıştır. Olumsuz cümle yapısında olan maddelerin puanları ters çevrilmiştir. İçsel dini motivasyon ölçeğinden alınabilecek en yüksek puan 50 iken, en düşük puan 10’dur. Ölçeğin korelasyon katsayısının. 0,76; cronbach alfa iç tutarlılık katsayısının ise 0,84 olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>53</sup> İçsel dini motivasyon ölçeğinde alınabilecek en yüksek puan  $10 \times 5 = 50$  puandır ve en yüksek içsel dini motivasyonu ifade eder. En düşük puan ise  $10 \times 1 = 10$  puandır ve bu da en düşük içsel dini motivasyonu ifade eder.

Bizim yaptığımız bu çalışmada. İçsel dini motivasyon ölçeğinin güvenilirlik testinde Cronbach alfa değeri ise 0,84 olarak tespit edilmiştir.

#### **3.7. Uygulama ve Verilerin Analizi**

Hazırlanan demografik bilgi anketi ve ölçekler Google Forms üzerinden dijital ortama aktarılarak linkleri ve QR kodları, sosyal medya hesaplarında ve gruplarda paylaşılmış bu suretle katılımcıların anket ve ölçekleri doldurmaları sağlanmıştır. Anket formu ve ölçeklerin başlarında katılımcılara gerekli açıklamalar yazılı olarak verilmiştir.

Elde edilen verilerin analizi IBM SPSS 26.0 programında yapılmıştır. Araştırmada iki kategorik değişken için t-testi, 3 ve üzeri değişken için ise ANOVA testi gerçekleştirilmiştir. ANOVA testi sonucunda kategoriler arasında anlamlı farklılaşmanın olduğu durumda farkın kaynağını tespit edebilmek için post-hoc Tukey testi yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ise korelasyon analizi yapılmıştır.

<sup>53</sup> Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, 196.

#### 4. Bulgular Ve Analiz

##### 4.1. Örnekleme İlişkin Bulgular

Örneklemin cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim durumu, algılanan sosyoekonomik durum, yaşadığı yer, yaşadığı ev ve yaşama ortamına dair detaylı bilgileri içeren bulgulardır.

##### 4.1.1. Örneklemin Cinsiyete Göre Dağılımı

Tablo 1: Örneklemin Cinsiyete Göre Dağılımı.

Cinsiyet	%	N
Erkek	49,0	149
Kadın	51,0	155
Toplam	100	304

Örneklemin cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 149'u erkek (% 49,0), 155'i kadın (%51,0) olmak üzere toplam 304 kişiden oluşmaktadır. Yaş ortalaması 32,39'dur.

##### 4.1.2. Örneklemin Yaşa Göre Dağılımı

Tablo 2: Örneklemin Yaşa Göre Dağılımı

Yaş Dağılımı	%	N
16-23	29,9	91
24-30	25,7	78
31-40	15,1	46
40+	29,3	89
Toplam	100,0	304

Örneklemin yaşa göre dağılımına bakıldığında 16-23 yaş aralığındaki grubun 91 (%29,9), 24-30 yaş aralığındaki grubun 78 (%25,7), 31-40 yaş aralığındaki grubun 46 (% 15,1) ve 40 ve üzeri yaştakilerin 89 (%29,3) katılımcıdan oluştuğu görülmektedir. En genç katılımcı 16 yaşında olup, en yaşlı katılımcı 62 yaşındadır.

#### 4.1.3. Örneklem Medeni Duruma Göre Dağılımı

Tablo 3: Örneklem Medeni Duruma Göre Dağılımı

Medeni Durum	%	N
Evli	46,4	141
Bekar	52,3	159
Diğer	1,3	4
Toplam	100,0	304

Örneklem medeni duruma göre dağılımına bakıldığında 141 katılımcının evli (%46,4), 159 katılımcının bekar (**%52,3**) ve 4 katılımcının diğer (**%1,3**) seçeneğini işaretlediği görülmektedir.

#### 4.1.4. Örneklem Eğitim Durumuna Göre Dağılımı

Tablo 4: Örneklem Eğitim Durumuna Göre Dağılımı

Eğitim Durumu	%	N
Lise	12,8	39
Üniversite	74,0	225
Yüksek Lisans	13,2	40
Toplam	100,0	304

Örneklem eğitim durumuna göre dağılımına baktığımızda **%74** gibi büyük çoğunluğunun Üniversite öğrencisi/mezunu olduğu tespit edilmiştir. Diğer seçeneğini işaretleyen 7 kişinin de doktora ve uzmanlık eğitimini aldıkları bilinmektedir.



#### 4.1.5. Örneklemın Algılanan Sosyoekonomik Durumuna Göre Dağılımı

Tablo 5: Örneklemın Sosyoekonomik Duruma Göre Dağılımı

Sosyoekonomik Durum	%	N
Alt	3,9	12
Ortanın altı	14,8	45
Orta	68,1	207
Ortanın üstü	12,2	37
Üst	1,0	3
Toplam	100,0	304

Örneklemın algılanan sosyoekonomik düzeye göre durumuna bakıldığında, %68,1'inin kendilerini ekonomik olarak orta seviyede algıladıkları görülmektedir. Bu dağılım, normal bir dağılım özelliği göstermektedir.

#### 4.1.6. Örneklemın Yaşadığı Yere Göre Dağılımı

Tablo 6: Örneklemın Yaşadığı Yere Göre Dağılımı

Yaşadığı Yer	%	N
Büyükşehir	53,9	164
Şehir	17,8	54
İlçe	19,7	60
Köy	8,6	26
Toplam	100,0	304

Örneklemın yaşadığı yere göre dağılımına baktığımızda %70'den fazlasının şehirlerde yaşadığı görülmektedir. Köyde yaşayanların oranı sadece %8,6'dır.

#### 4.1.7. Örneklemin Yaşadığı Eve Göre Dağılımı

Tablo 7: Örneklemin Yaşadığı Eve Göre Dağılımı

Yaşadığı Ev	%	N
Apartman Dairesi	71,1	216
Müstakil Ev	26,0	79
Misafirhane-Otel	3,0	9
Toplam	100,0	304

Örneklemin yaşadığı eve göre dağılımına bakıldığında %71,1'inin apartman dairesinde yaşadığı görülmektedir. Müstakil evde oturanların oranı %25'dir.

#### 4.1.8. Örneklemin Yaşama Ortamına Göre Dağılımı

Tablo 8: Örneklemin Yaşama Ortamına Göre Dağılımı

Yaşama Ortamı	%	N
Tek Başına	5,6	17
Arkadaşıyla	8,9	27
Ailesiyle	85,5	260
Toplam	100,0	304

Örneklemin yaşama ortamına göre dağılımına bakıldığında, %85,5 gibi bir çoğunluğun ailesiyle birlikte yaşadığı tespit edilmiştir. Tek başına yaşayanlar sadece %5,6'dır.

#### 4.2. Yabancılaşmaya İlişkin Bulgular

Bu kısımda demografik değişkenlere göre yabancılaşma düzeyi analiz edilmiştir. Sonuçlar tablolarda gösterilmiş ve literatürle karşılaştırılarak yorumlanmıştır.

#### 4.2.1. Cinsiyete Göre Yabancılaşma

Tablo 9: Cinsiyete Göre Yabancılaşma

Cinsiyet	N	$\bar{x}$	Ss	t	p
Erkek	149	55,48	10,03	-3,76	,000
Kadın	155	59,99	10,78		
Toplam	304				

Tablo 9 incelendiğinde cinsiyete göre sosyal yabancılaşma arasında anlamlı bir fark bulunmaktadır ( $t_{304}=-3,76$ ;  $p<0,05$ ). Aritmetik ortalamalarına bakıldığında, erkeklerin 55,48, kadınların 59,99 olduğu görülmektedir. Buna göre kadınların sosyal yabancılaşma düzeyi erkeklere kıyasla daha yüksektir. Araştırmacıların öne sürdüğü “Cinsiyete göre yabancılaşma düzeyi farklılaşmaktadır” hipotezi doğrulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre cinsiyetin sosyal yabancılaşma düzeyini farklılaştıran bir değişken olduğu görülmektedir.

Usul ve Atan, sağlık sektöründe yabancılaşma düzeyini inceledikleri araştırmada, kadınların erkeklere oranla daha fazla yabancılaşma düzeyine sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır.<sup>54</sup> Sonuç bu araştırmanın bulgularıyla uyumludur.

Karaca'nın yaptığı araştırmada cinsiyete göre sosyal yabancılaşmanın farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>55</sup> Yakut ise öğretmenler üzerine yaptığı araştırmada, erkeklerin kadınlardan daha yüksek yabancılaşma düzeyine sahip olduklarını tespit etmiştir.<sup>56</sup> Sonuçların farklı olması, örneklemin ve ölçeklerin farklılığı ile açıklanabilir.

#### 4.2.2. Yaşa Göre Yabancılaşma

Tablo 10: Yaşa Göre Yabancılaşma

Yaş	N	$\bar{x}$	Ss	F	P
16-23	91	63,39	9,35	23,002	0,000
24-30	78	58,50	10,92		
31-40	46	57,65	9,41		

<sup>54</sup> Hayrettin Usul - Aysel Atan, “Sağlık Sektöründe Yabancılaşma Düzeyi”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16 (2014), 5.

<sup>55</sup> Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din* (İstanbul: Çamlıca, 2014), 212.

<sup>56</sup> Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi* Polatlı Örneği, 108.

40+	89	51,49	8,84
Toplam	304		

Tablo 10 incelendiğinde yaş gruplarına göre sosyal yabancılaşmanın anlamlı bir şekilde farklılaştığı görülmektedir ( $F_{304}=23,002$ ;  $p<0,05$ ). Yaş gruplarının aritmetik ortalamasına bakıldığında; 16-23 yaş grubunun 63,39, 40+ yaş grubunun 51,49 aritmetik ortalama ile istatistiksel olarak farklılaştığı görülmektedir. 24 ile 40 yaş arasındaki iki grubun aritmetik ortalamaları birbirine çok yakındır. Bu sonuçlar araştırmacının öne sürdüğü “Yaşa göre yabancılaşma düzeyi farklılaşmaktadır” hipotezini doğrulamaktadır.

Kösterelioğlu'nun ilköğretim okulu öğretmenleri üzerinde yapmış olduğu iş, yaşam kalitesi ve yabancılaşma arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında en yüksek yabancılaşma düzeyine (21-30) yaş aralığında olan öğretmenlerin, en az yabancılaşma düzeyine ise (51 yaş + üstü) öğretmenlerin sahip olduğu görülmektedir.<sup>57</sup> Bu konuda gençlerin, henüz hayata tam atılmadıkları, üniversite eğitimini devam ettirdikleri, iş arayışı sıkıntıları ve yeni yuva kurma gibi zorlukların yabancılaşma düzeylerinin artmasında etken olduğunu söyleyebiliriz.

Karaca tarafından 2001 yılında yapılan araştırmada, 16-22 yaş grubunun en yüksek bireysel yabancılaşma düzeyini gösteren ve 40+ yaş grubunun ise bütün yaş grupları arasında en düşük bireysel yabancılaşma ve anomik durum gösteren grup olduğu tespit edilmiştir.<sup>58</sup> Bu sonuç, bizim bulgularımızla örtüşmektedir.

#### 4.2.3. Medeni Duruma Göre Yabancılaşma

Tablo 11: Medeni Duruma Göre Yabancılaşma

Medeni Durum	N	$\bar{x}$	ss	t	p
Evli	145	54,71	9,79	-5,014	0,000
Bekar	159	60,79	10,65		
Toplam	304				

<sup>57</sup> Meltem A. Kösterelioğlu, İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Yaşam Kalitesi ile İşe Yabancılaşma Arasındaki İlişki (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011), 135-136.

<sup>58</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 194.

Tablo 11'e bakıldığında medeni duruma göre yabancılaşma düzeyi istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ( $t_{304}=-5,014;p<0,05$ ). Aritmetik ortalamalara bakıldığında evlilerin 54,71, bekarların 60,79 olduğu görülmektedir. Buna göre bekarların yabancılaşma düzeyi daha yüksektir. Araştırmacının öne sürdüğü "Medeni duruma göre yabancılaşma farklılaşmaktadır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre medeni durumun sosyal yabancılaşma düzeyini farklılaştıran bir değişken olduğu görülmektedir.

Literatüre bakıldığında; Oksay tarafından Isparta ilinde yapılan sağlık çalışanlarının yabancılaşma düzeyi ile ilgili çalışmada, bekar katılımcıların yabancılaşma düzeyinin evli katılımcılardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>59</sup> Yine Karaca yaptığı araştırmada, bekarların evlilere oranla daha yüksek seviyede bireysel yabancılaşma düzeyi gösterdiğini saptamıştır.<sup>60</sup> Bu sonuçlar bizim bulgularımızla uyumluluk göstermektedir.

Şimşek ise yaptığı araştırmada, ilköğretim öğretmenlerinin medeni durumlarının, mesleki yabancılaşmayı etkileyen bir faktör olmadığını ortaya çıkarmıştır.<sup>61</sup> Yakut da yaptığı araştırmada, medeni durumun yabancılaşma düzeyini etkileyen bir etken olmadığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>62</sup> Çıkan farklı sonuçların nedenleri olarak, araştırmalardaki sınırlılıklar, örneklem ve kullanılan ölçeklerin değişkenlik arz etmesi, farklı zaman ve mekanlarda yapılmış olmaları gösterilebilir.

#### 4.2.4. Eğitim Durumuna Göre Yabancılaşma

Tablo 12: Eğitim Durumuna Göre Yabancılaşma

Eğitim Düzeyi	N	$\bar{x}$	ss	F	p
A-Lise	39	55,25	9,34	2,705	0,068
B-Üniversite	225	58,62	10,73		
C-Yüksek Lisans	40	55,55	10,91		
Toplam	304				

<sup>59</sup> Aygen Oksay - Merve Durmaz, "Sağlık Çalışanlarında Yabancılaşma Düzeyi Isparta İli Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 11/2 (2016), 269-294.

<sup>60</sup> Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 197.

<sup>61</sup> Hüseyin Şimşek vd., "İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinde Mesleki Yabancılaşma", *Eğitim Bilimleri Araştırma Dergisi* 2/1 (2012), 53-72.

<sup>62</sup> Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi Polatlı Örneği*, 125.

Tablo 12 incelendiğinde, eğitim düzeyine göre yabancılaşma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir ( $F_{304}=2,705$ ;  $p>0,05$ ). Buna göre araştırmanın öne sürdüğü “Eğitim durumuna göre yabancılaşma farklılaşmaktadır” hipotezi doğrulanmamıştır. Elde edilen bulgulara göre eğitim düzeyinin yabancılaşmayı etkilemediği tespit edilmiştir.

Bizim tespitimizden farklı olarak Karaca yaptığı çalışmada eğitim düzeyinin bireysel yabancılaşma düzeylerini farklılaştıran bir değişken olduğunu tespit etmiştir. Buna göre eğitim düzeyi arttıkça bireysel yabancılaşma azalmaktadır.<sup>63</sup> Develioğlu ve Tekin de otel çalışanları üzerinde yaptıkları çalışmada öğrenim durumuna göre yabancılaşma düzeylerinin farklılaştığını ve lise mezunlarının güçsüzlük alt boyutunda en yüksek puanı aldıklarını tespit etmiştir.<sup>64</sup>

Öte yandan Kösterelioğlu çalışmasında, işe yabancılaşmada güçsüzlük boyutunda en yüksek puan ortalamasına sahip grubun lisansüstü öğrenim düzeyine sahip öğretmenler, en düşük ortalamaya sahip olan grubun ise ön lisans öğrenim düzeyine sahip öğretmenler olarak ortaya çıkarmıştır.<sup>65</sup>

#### 4.2.5. Sosyoekonomik Duruma Göre Yabancılaşma

Tablo 13: Sosyoekonomik Duruma Göre Yabancılaşma

Sosyoekonomik Durum	N	$\bar{x}$	ss	F	p	LSD
A-Alt	12	64,58	11,78	3,210	0,013	A-D
B-Ortanın Altı	45	60,82	9,34			
C-Orta	207	57,34	10,86			
D-Ortanın Üstü	37	54,59	9,29			
E-Üst	3	54,66	9,7			
Toplam	304					

<sup>63</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 198.

<sup>64</sup> Kazım Develioğlu - Ömer Akgün Tekin, “Otel Çalışanlarının Yabancılaşma Düzeyinin Demografik Özellikler Kapsamında İncelenmesi”, Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi 4/3 (2012), 121-128.

<sup>65</sup> Kösterelioğlu, İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Yaşam Kalitesi ile İşe Yabancılaşma Arasındaki İlişki, 150.

Tablo 13'e bakıldığında sosyoekonomik duruma göre yabancılaşma düzeyi istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ( $F_{12-37}=3,210$ ;  $p<0,05$ ). Aritmetik ortalamalara bakıldığında, sosyoekonomik olarak alt grubun 64,58, ortanın altının 60,82, orta olan grubun 57,34 ve ortanın üstü olan grubun ise 54,59 aritmetik ortalamayla istatistiksel olarak anlamlı farklılık seviyelerine ulaştıkları görülmektedir. Buna göre sosyoekonomik olarak alt seviyede olanların yabancılaşma düzeyleri daha yüksektir. Sosyoekonomik durum arttıkça yabancılaşma azalmaktadır. Araştırmacının öne sürdüğü "Sosyoekonomik düzeye göre sosyal yabancılaşma farklılaşmaktadır" hipotezi doğrulanmıştır.

Yine Yalçın ve Dönmez, Aiken ve Ferman'ın 1966 yılında yabancılaşma üzerine yaptıkları araştırmada, sosyoekonomik düzey düştükçe yabancılaşmanın arttığını tespit ettiklerini aktarmaktadır.<sup>66</sup> Bayhan tarafından 1995 yılında, İnönü Üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada, sosyal olarak üst tabaka mensubu gençlerde ve alt tabaka mensubu gençlerde yüksek düzeyde sosyal anomi ve yabancılaşma davranış düzeyi tespit edilmiştir.<sup>67</sup> Bu sonuç bizim araştırmamızla kısmen uyumludur. Benzer şekilde Karaca'nın araştırmasında da "alt" ve "üst" sosyoekonomik düzeyde bulunanların, sosyal yabancılaşma açısından en yüksek düzeyde oldukları sonucuna ulaşılmıştır.<sup>68</sup>

#### 4.2.6. Yaşadığı Yere Göre Yabancılaşma

Tablo 14: Yaşadığı Yere Göre Yabancılaşma

Yaşadığı Yer	N	$\bar{x}$	ss	F	p
Büyükşehir	164	58,01	10,62	0,064	0,979
Şehir	54	57,55	9,39		
İlçe	60	57,36	12,00		
Köy	26	57,80	10,53		
Toplam	304				

<sup>66</sup> Yalçın - Dönmez, "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma", 158.

<sup>67</sup> Vehbi Bayhan, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma (İnönü Üniversitesi Uygulaması) (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1995), 219.

<sup>68</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 215.

Tablo 14 incelendiğinde; yaşadığı yere göre sosyal yabancılaşma arasındaki ilişkide istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma görülmemiştir ( $F_{304}=0,064$ ;  $p>0,05$ ). Elde edilen bulgulara göre yaşanan yerleşim yerinin yabancılaşmayı etkilemediği tespit edilmiştir. Buna göre araştırmacının öne sürdüğü “Yaşadığı yere göre yabancılaşma farklılaşmaktadır” hipotezi doğrulanmamıştır.

Literatüre baktığımızda, yaşanan yerin (ikamet), yabancılaşmayı etkilediğine dair bulgulara rastlamaktayız. Karaca'nın 2001 yılındaki araştırmasına göre köy ve kasabada yaşayanların yabancılaşma düzeyleri en yüksek seviyede iken, ilçede veya şehir merkezinde yaşayanlar ile büyükşehirde ve metropollerde yaşayanların yabancılaşma düzeyleri birbirine yakın oranda ve düşük düzeyde olduğu görülmektedir.<sup>69</sup>

Bayhan'ın çalışmasında da benzer sonuçları görmek mümkündür. En yüksek düzeyde anomi ve yabancılaşma kasabalarda uzun süre oturanlarda tespit edilmiştir.<sup>70</sup>

#### 4.2.7. Yaşadığı Eve Göre Yabancılaşma

Tablo 15: Yaşadığı Eve Göre Yabancılaşma

Yaşadığı Ev	N	$\bar{x}$	ss	F	p
Apartman Dairesi	216	57,55	10,91	0,199	0,820
Müstakil Ev	79	58,29	10,09		
Misafirhane-Otel	9	59,00	9,79		
Toplam	304				

Tablo 15'e baktığımızda; yaşadığı eve göre yabancılaşmada istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. ( $F_{304}=0,199$ ;  $p>0,05$ ). Elde edilen bulgulara göre yaşanan evin yabancılaşmayı etkilemediği tespit edilmiştir. Buna göre araştırmacının öne sürdüğü “Yaşadığı eve göre yabancılaşma farklılaşmaktadır” hipotezi doğrulanmamıştır.

<sup>69</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 202.

<sup>70</sup> Bayhan, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma (İnönü Üniversitesi Uygulaması), 221.



#### 4.2.8. Yaşadığı Ortama Göre Sosyal Yabancılaşma

Tablo 16: Yaşadığı Ortama Göre Yabancılaşma

Yaşama Ortamı	N	$\bar{x}$	ss	F	p
Tek Başına	17	59,17	11,76	1,75	0,175
Arkadaşıyla	27	61,18	8,73		
Ailesiyle	260	57,34	10,72		
Toplam	304				

Tablo 16'ya baktığımızda; yaşadığı ortama göre sosyal yabancılaşmanın istatistiksel olarak anlamlı farklılaşmadığı görülmektedir ( $F_{304}=1,75$ ;  $p>0,05$ ). Aritmetik ortalamalarına baktığımızda da anlamlı bir farkın olmadığı gözlenmektedir. Çıkan bulgular, yaşadığı ortamın yabancılaşmayı etkilemediğini ortaya çıkarmıştır. Buna göre araştırmacının öne sürdüğü "Yaşadığı eve göre yabancılaşma farklılaşmaktadır" hipotezi doğrulanmamıştır.

Bayhan'ın araştırmasında, otel, misafirhane ve yurtlarda kalan öğrencilerin anomi ve yabancılaşma düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir.<sup>71</sup> Aile yuvasının sıcaklığından uzak olmak, yabancı sosyal çevre ve farklı hayat tarzına alışmakta zorlanmak ve tek başına bütün sıkıntılarla uğraşmak bu öğrenciler için anomi ve yabancılaşmayı arttıran nedenler olarak sayılabilir.<sup>72</sup>

#### 4.3. Yabancılaşma, Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Tablo 17: Yabancılaşma Dini Turum ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişki

Korelasyon (r)	-0,109	-0,216**
Sig. (2-tailed) (p)	<b>0,058</b>	<b>0,000</b>
N	304	304

<sup>71</sup> Bayhan, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma (İnönü Üniversitesi Uygulaması), 222.

<sup>72</sup> Bayhan, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma (İnönü Üniversitesi Uygulaması), 222.

\*\* p&lt;0,01

\* p&lt;0,05

Tablo 17 incelendiğinde, yabancılaşma ile dini tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilemezken ( $r=-0,109$ ;  $p<0,05$ ), yabancılaşma ile içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $r=-0,216^{**}$ ). Araştırmamızda içsel dini motivasyon ile yabancılaşma arasındaki ilişki negatif yönlü olarak anlamlılık seviyesine ulaşmıştır ( $r=-0,216$ ;  $p<0,01$ ). Bu sonuç, içsel dini motivasyon arttıkça yabancılaşma düzeyinin azaldığını göstermektedir. Araştırmada ileri sürülen “yabancılaşma ile içsel dini motivasyon ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre içsel dini motivasyon arttıkça yabancılaşma azalır ve yine dini tutum arttıkça yabancılaşma azalır” yönündeki temel hipotez dini tutum için doğrulanmazken, içsel dini motivasyon için doğrulanmıştır.

Literatüre bakıldığında, Yakut tarafından yapılan araştırmada, yabancılaşma ile motivasyonel dindarlık arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.<sup>73</sup> Bu ilişki, yabancılaşmanın tüm boyutları için de geçerlidir. Bu sonuç bizim çalışmamız ile de uyumludur. Yine Karaca'nın, 2001 yılında, 1150 kişi üzerinde yaptığı yabancılaşma ve dini hayatı anlamaya yönelik çalışmasında, dindarlığın bilgi boyutu ile yabancılaşma arasında istatistiksel olarak anlamlı negatif bir ilişki bulunmuştur ( $r=-0,176$ ;  $p<0,01$ ).<sup>74</sup> Dini bilginin artması bireyde özgüveni arttırmakta ve bu da sosyal psikolojik olarak yabancılaşmayı azaltmaktadır. Aynı araştırmada Karaca, içsel dini motivasyon ile sosyal yabancılaşma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edememiştir.<sup>75</sup>

#### 4.4. Yabancılaşmanın Boyutları ile Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Tablo 18: Yabancılaşmanın Boyutları ile Dini Turum ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişki

	Güçsüzlük	Kuralsızlık	Yalıtılmışlık
Korelasyon (r)	-0,220**	-0,171**	-0,141*
Sig.(2 tailed) (p)	<b>0,000</b>	<b>0,003</b>	<b>0,014</b>
N	304	304	304
Korelasyon (r)	-0,122*	-0,063	-0,081

<sup>73</sup> Yakut, Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi Polatlı Örneği, 178.

<sup>74</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 251.

<sup>75</sup> Karaca, Yabancılaşma ve Din, 254.

Sig.(2 tailed) (p)	0,034	0,276	0,158
N	304	304	304

\*\* p<0,01

\* p<0,05

İçsel dini motivasyon ile yabancılaşmanın alt boyutları arasındaki korelasyona baktığımızda, *güçsüzlük*, *kuralsızlık* ve *yalıtılmış* alt boyutlarında istatistiksel olarak anlamlı negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. İçsel dini motivasyon ile *güçsüzlük* arasındaki ilişki istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaşmıştır ( $r=-0,220$ ;  $p<0,01$ ).<sup>76</sup> Buna göre içsel dini motivasyon arttıkça *güçsüzlüğün* azalacağını söyleyebiliriz. Yine içsel dini motivasyon ile *kuralsızlık* alt boyutu arasındaki ilişki de istatistiksel olarak anlamlıdır ( $r=-0,171$ ;  $p<0,01$ ). Bu sonuca göre de içsel dini motivasyon arttıkça *kuralsızlığın* azalacağını ön görebiliriz. İçsel dini motivasyonla *yalıtılmışlık* alt boyutu arasındaki korelasyonun da istatistiksel olarak anlamlılık seviyesine ulaştığı görülmektedir ( $r=-0,141^*$ ;  $p<0,05$ ). Buna göre içsel dini motivasyon arttıkça *yalıtılmışlık* düzeyinin azalacağını düşünebiliriz.

Dini tutum ile yabancılaşmanın alt boyutlarına baktığımızda; sadece dini tutum ile güçsüzlük arasındaki korelasyonun istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlılık seviyesine ulaştığını görmekteyiz ( $r=-0,122$ ;  $p<0,05$ ). Çıkan sonuçla, dini tutum arttıkça güçsüzlüğün de azalacağını söyleyebiliriz. Dini tutum ile kuralsızlık ve yalıtılmışlık alt boyutlarındaki korelasyonda istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Bir önceki analizimizde (4.3. Yabancılaşma, Dini Tutum ve İçsel Dini Motivasyon Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular) dini tutum ile yabancılaşma arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Yabancılaşmanın alt boyutları ile yaptığımız analizde dini tutum ile güçsüzlük arasında anlamlı ilişkinin olduğu ortaya çıktı. Buna göre dindarlığın göstergelerinden olan dini tutumun, içsel dini motivasyon kadar olmasa da yabancılaşmanın azaltılmasında etkili olduğu ve yabancılaşmanın güçsüzlük boyutunu azaltan bir faktör olduğu söylenebilir.

<sup>76</sup> İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 52.

#### 4.5. Yabancılaşmanın Boyutları ile Dini Tutumun Alt Boyutları Arasındaki İlişkilere Yönelik Bulgular

Tablo 19: Yabancılaşmanın Boyutları ile Dini Tutumun Alt Boyutları Arasındaki İlişki.

	Güçsüzlük	Kuralsızlık	Yalıtılmışlık
Korelasyon (r)	-0,102	-0,032	-0,064
Sig. (2 tailed) (p)	0,076	0,580	0,267
N	304	304	304
Korelasyon (r)	-0,048	-0,018	-0,032
Sig. (2 tailed) (p)	0,408	0,759	0,578
N	304	304	304
Korelasyon (r)	-0,123*	-0,091	-0,032
Sig. (2 tailed) (p)	<b>0,033</b>	0,113	0,577
N	304	304	304
Korelasyon (r)	-0,122*	-0,072	-0,117*
Sig. (2 tailed) (p)	<b>0,033</b>	0,209	<b>0,042</b>
N	304	304	304

\*\* p<0,01

\* p<0,05

Dini tutumun alt boyutları ile yabancılaşmanın alt boyutları arasındaki ilişkiye baktığımızda; dini tutumun *biliş* ve *davranış* alt boyutları ile yabancılaşmanın *güçsüzlük* alt boyutu arasındaki korelasyonun istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlılık seviyesine ulaştığını görmekteyiz. *Biliş* ve *güçsüzlük* ilişkisi için ( $r=-0,123$ ;  $p<0,05$ ), *davranış* ve *güçsüzlük* ilişkisi için ( $r=-0,122$ ;  $p<0,05$ ) değerleri elde edilmiştir. Yine dini tutumun *davranış* alt boyutu ile yabancılaşmanın *yalıtılmışlık* alt boyutu arasında negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ( $r=-0,117$ ;  $p<0,05$ ). Çıkan sonuçla, dini tutumun *biliş* ve *davranış* boyutlarındaki artışın yabancılaşmayı özellikle *güçsüzlük* boyutunda azaltacağını söyleyebiliriz. Dindarlık konusundaki bilgi ve bilinç seviyesindeki artışın kişinin kendini tanıması, çevresine ve sosyal ilişkilerini anlaması ve kendine güvenini pekiştirmesiyle

yabancılaşmanın ve özellikle kendini güçsüz hissetmesinin üstesinden gelebildiği şekilde değerlendirebiliriz. Yine *davranış* ile *yalıtılmışlık* arasındaki anlamlı ilişki, dini pratiklere katılımın, özellikle beraber ve cemaatle yapılan ibadet ve etkinliklerin kişinin yalıtılmışlık hissini azalttığını ve içinde bulunduğu topluma aidiyetini arttırarak yabancılaşmanın olumsuz etkilerinden koruduğunu söyleyebiliriz.

### SONUÇ

Bu araştırmada yabancılaşma ve dindarlık ilişkisi yabancılaşma ölçeği, dini tutum ölçeği, içsel dini motivasyon ölçeği ve demografik bilgi anketi kullanılarak araştırılmıştır. Araştırma evreni olarak Pamukkale Üniversitesi Kınıklı Kampüsünde eğitim gören öğrenciler, akademik ve idari personel belirlenmiş, bu evrenden 304 katılımcı örneklem ile araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırmada cinsiyete göre yabancılaşma düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre kadınların sosyal yabancılaşma düzeyinin erkeklere göre yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun sebepleri arasında, kadınların sosyal yönden daha kapalı ortamlarda bulunmaları, sosyalleşme araçlarının yetersizliği ve erkeklere nazaran duygusal olmalarının etkili olabileceği değerlendirilmektedir.

Yaş gruplarına göre yabancılaşma düzeylerinde de anlamlı farklılaşmaya ulaşılmıştır. Bunun nedenleri arasında gençlerin eğitim ve iş endişelerinin yabancılaşmayı arttırması, ileri yaşlarda olanların ise hem ilişkisel olarak daha fazla kişiyle muhatap olmaları hem de maddi ve manevi olarak belirli bir olgunluk düzeyine gelmelerinin sosyal uyumu arttıran ve yabancılaşmayı azaltan bir etken olduğu varsayımları nsayılabilir.

Çalışmamızda medeni durumun yabancılaşma düzeyini farklılaştıran bir etken olduğu tespit edilmiştir. Bekârların evlilere göre daha yüksek yabancılaşma düzeyinde olmaları, hayata henüz atılmamış olmaları ve sorumluluk bilinçlerinin tam olmamasıyla birlikte toplumsal ilişkilerinde ve uyumdaki eksiklik ile açıklanabilir. Evlilerin bir aile kurmuş olmaları ve yeni akrabalar edinmiş olmaları yeni çevre ve insanlarla ilişkilerin ve aile olmanın ve onu devam ettirmenin sorumluluğunun yabancılaşmayı azalttığını söyleyebiliriz.

Algılanan sosyo-ekonomik durumun yabancılaşmayı farklılaştırdığı sonucu da araştırmamızın bulguları arasındadır. Farkın derinlikli analizinde sosyo-ekonomik olarak ortanın üstü ile alt grup arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olduğu ve alt grupta olanların üst grupta olanlara göre daha fazla yabancılaştıkları tespit edilmiştir. Bu konuda sosyal ve ekonomik olarak iyi seviyede olanların kendilerini yabancılaşmanın etkilerinden koruyabildiklerini, alt grupta olanların ise bu etkilere maruz kaldıklarını söyleyebiliriz.

Eğitim durumunun yabancılaşmayı etkileyen bir faktör olmadığı çalışmamızda tespit edilmiştir. Yine yaşadığı yerin, evin ve ortamın da yabancılaşmayı etkileyen bir faktör olmadığı çalışmamızda görülmektedir. Bu konularda daha kapsamlı ve derinlikli araştırmaların yapılmasının gerekliliği değerlendirilmektedir.

Dini tutum ve içsel dini motivasyon ile yabancılaşma arasındaki ilişkiye baktığımızda, dini tutumla değil, içsel dini motivasyonla yabancılaşma arasında anlamlı negatif bir ilişki bulunmuştur. İçsel dini motivasyon arttıkça yabancılaşma düzeyinde

azalma görülmektedir. İçsel dini motivasyon ile yabancılaşmanın alt boyutları olan *güçsüzlük, kuralsızlık ve yalıtılmışlık* arasındaki korelasyona baktığımızda, her alt boyutta istatistiksel olarak anlamlı negatif ilişkilere ulaşılmıştır. Bu sonuçlara göre içsel dini motivasyonun artması yabancılaşmanın tüm alt boyutlarında azaltıcı bir etki oluşturmaktadır. Dini tutum ile yabancılaşmanın alt boyutları arasındaki korelasyonda ise sadece *güçsüzlük* alt boyutu ile dini tutum arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu sonuçla, dini tutum arttıkça güçsüzlüğün azalacağını öngörebiliriz.

Dini tutumun alt boyutları ile yabancılaşmanın alt boyutları arasındaki ilişkiye baktığımızda; dini tutumun *biliş ve davranış* alt boyutları ile yabancılaşmanın *güçsüzlük* alt boyutu arasındaki korelasyonun istatistiksel olarak negatif yönlü anlamlılık seviyesine ulaştığını görmekteyiz. Yine dini tutumun *davranış* alt boyutu ile yabancılaşmanın *yalıtılmışlık* alt boyutu arasında da negatif yönlü anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Birey inandığı dini içselleştirip hayatını şekillendiren ve yön veren bir olgu olarak gördükçe kendine güven ile sosyal uyumu artmakta ve yabancılaşmanın etkilerinden uzaklaşmaktadır. Dinlerin üyelerle bir arada olma, toplu yapılan ibadetlere ve ritüellere katılma tavsiyeleri vardır. Bu tür uygulamalar bireyin sosyalleşmesini arttırmakta ve grup bağlılığını kuvvetlendirmektedir. Yine bu uygulamalar, bireyin özgüvenini arttırarak yalıtılmışlık ve güçsüzlük düzeyini düşürmekte dolayısıyla yabancılaşmayı azaltmaktadır.

**KAYNAKÇA**

- Aydın, Mustafa. *Değişim Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2. Basım, 2019.
- Bayhan, Vehbi. *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma (İnönü Üniversitesi Uygulaması)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1995.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı., 1999.
- Çınar, Mehmet. *Sarıkeçili Yörüklerinde Dini Hayat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Develioğlu, Kazım - Tekin, Ömer Akgün. "Otel Çalışanlarının Yabancılaşma Düzeyinin Demografik Özellikler Kapsamında İncelenmesi". *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 4/3 (2012), 121-128.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif, 2013.
- Fromm, Erich. *Sağlıklı Toplum*. çev. Yurdanur Salman - Zeynep Tanrısever. İstanbul: Payel yay, 4. bas., 2006.
- Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum: (Yanılsama Zincirlerinin Ötesinde)*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Dağıtım, 1989.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel - Kimlik*. çev. Ümit Tatlıcan. Ankara: Say Yayınları, 3., 2019.
- İslamoğlu, Hamdi - Alniaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. 1 Cilt. Beta, 6. Basım, 2019.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (201M.S.), 187-201.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din*. İstanbul: Çamlıca, 2. Basım, 2014.
- Kösterelioğlu, Meltem A. *İlköğretim Okulu Öğretmenlerinin İş Yaşam Kalitesi ile İşe Yabancılaşma Arasındaki İlişki*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011.
- Marks, Karl. *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. Ankara: Sol Yayınları, ts.
- Marks, Karl. *Yabancılaşma*. çev. Barışta Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 2013.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Oksay, Aygen - Durmaz, Merve. "Sağlık Çalışanlarında Yabancılaşma Düzeyi Isparta İli Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 11/2 (2016), 269-294.
- Osmanoğlu, Ömer. "Hegel'den Marcuse'ye Yabancılaşma Olgusu". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (ts.), 65-92.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi: Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Şahin, Mehmet Cem. *Kavram Atlası Din Sosyolojisi* 1. ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Şimşek, Hüseyin vd. "İlköğretim Sınıf Öğretmenlerinde Mesleki Yabancılaşma". *Eğitim Bilimleri Araştırma Dergisi* 2/1 (2012), 53-72.

- Turner, Bryan S. *Klasik Sosyoloji*. çev. Çetin, İdil. İletişim Yayınları, 2014.
- Usul, Hayrettin - Atan, Aysel. "Sağlık Sektöründe Yabancılaşma Düzeyi". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16 (2014), 1-10.
- Yakut, Selahattin. *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi Polatlı Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2016.
- Yalçın, Özgen - Dönmez, Ali. "Sosyal Psikolojik Açından Yabancılaşma: Dean'in Yabancılaşma Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (04 Aralık 2017), 150-175.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 3. Basım, 2007.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 604-626

**ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE ŞİİR PERSPEKTİFİNDE TAŞHİF VE TAHRİF**  
**Misreading and Miswriting in the Perspective of Poetry in Arabic Literature**

**Ali SEVDİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.  
alisevdi1984@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1951-7232.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	09.09.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	604-626

**Atıf / Cite as:** Sevdı, Ali; "Arap Dili Literatüründe Şiir Perspektifinde Taşhif Ve Tahrif" (Misreading and Miswriting in the Perspective of Poetry in Arabic Literature). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 604-626. Doi: 10.17859/pauifd.1172932.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 604-626*

## **ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE ŞİİR PERSPEKTİFİNDE TAŞHİF VE TAHRİF\***

**Ali SEVDİ\*\***

### **Öz**

Bu makalede Arap dili literatürü şiir perspektifinde taşhîf ve tahrîf olgularının yansımaları üzerine bazı mülâhazalarda bulunulmuştur. Gramatik düzeyde şiirde meydana gelmiş taşhîf ve tahrîf meselesinin ana temasını ortaya koyacak ve anlaşılmasını sağlayacak bazı örnekler bağlamında incelenmiştir. Araştırıldığı kadarıyla literatürde konunun istenilen düzeyde incelenmediği ve uygulamada eksikliklerin olduğu dolayısıyla literatürdeki bu boşluğu doldurmak amacıyla bu mevzu irdelenmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra taşhîf ve tahrîfin şiire nasıl girdiğini, buna yol açan en önemli nedenlerin neler olduğunu ve taşhîf ile tahrîfin şiirde yayılmasını engellemek için ne tür önlemlerin alındığını ortaya koymak da bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Çalışma, literatür taraması ve analiz desenli yöntemle yazılmaya gayret edilmiştir. Klasik dönemde yazının yeterince gelişmemesi nedeniyle şiir, uzun bir süre ekseriyetle hafızaya dayalı sözlü rivayet yoluyla yayılmış ve korunmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı edebî bir tür olan şiir, satırlara nakledilene kadar büyük bir kısmı unutulmuş ve dilden dile aktarımı sırasında kaçınılmaz olarak bazı değişikliklere uğradığı kaydedilmiştir. Dolayısıyla gerek bilinçli gerekse bilinçsiz olarak şiirde gramatik düzeyde taşhîf ve tahrîfe düşüldüğü, özellikle Câhiliye dönemindeki şiirlerde bu gibi hataların daha çok olduğu müşahede edilmiştir. Başta müsteşrikler olmak üzere bazı araştırmacıların klasik Arap şiirinin özgünlüğünü tartışmaları ve intihal polemikliği yapmaları bunun bir yansımasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Literatür, Şiir, Taşhîf, Tahrîf.

### **Misreading and Miswriting in the Perspective of Poetry in Arabic Literature Abstract**

In this article, some considerations on the reflections of taşhîf (misreading) and tahrîf (miswriting) phenomena in the perspective of poetry in the Arabic language literature have been discussed. It has been examined in the context of some examples that will reveal the main theme of the taşhîf and tahrîf issue that has occurred in poetry at the grammatical level and will enable it to be understood. As far as it has been researched, the subject has not been examined at the desired level in the literature and there are deficiencies in practice, so this subject has been tried to be examined in order to fill this gap in the literature. In addition, it is among the objectives of this study to reveal how taşhîf and tahrîf entered poetry, what were the most important reasons that led to this, and what kind of measures were taken to prevent the spread of taşhîf and tahrîf in poetry. The study has been written with a literature review and analysis patterned method. Due to the insufficient development of writing in the classical period, poetry has been spread for a long time, mostly through memory-based oral narration, and has been tried to be preserved. For this reason, poetry, which is a literary genre, was mostly forgotten until it was transferred to writing, and it was noted that it inevitably underwent some changes during its transfer from language to language.

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. alisevdi1984@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-1951-7232

\* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. alisevdi1984@hotmail.com ORCID ID: 0000-0002-1951-7232

Therefore, it has been observed that taşhîf and taħrîf are written both consciously and unconsciously in poetry at the grammatical level, and such mistakes are more common especially in poems in the period of ignorance. The fact that some researchers, especially orientalist, discuss the originality of classical Arabic poetry and make plagiarism polemics is a reflection of this.

**Keywords:** Arabic language, Literature, Poem, Taşhîf, Taħrîf.

### Structured Abstract

In this article, some considerations on the reflections of taşhîf (misreading) and taħrîf (miswriting) phenomena in the perspective of poetry in the Arabic language literature have been determined. In other words, it has been examined in the context of some examples that will reveal the main theme of the taşhîf and taħrîf issue that has occurred in poetry at the grammatical level and make it understood. As far as it has been researched, the subject has not been examined at the desired level in the literature and there are deficiencies in practice, so this subject has been examined in order to fill this gap in the literature. In addition to this, it is also one of the objectives of this study to reveal how taşhîf and taħrîf entered poetry, what the most important reasons were for this, and what kind of measures were taken to prevent the spread of taşhîf and taħrîf in poetry. The study has been tried to be written with a literature review and analysis patterned method. The works and academic studies written on taşhîf and taħrîf in the sciences of hadith and tafsîr, especially in the Arabic language literature, constitute the main sources of the subject. It also covers titles such as the difference between the concepts of taşhîf and taħrîf, the reasons for the emergence of the concepts, their varieties, and finally some important works written about them. The aforementioned issues have been tried to be dealt with gradually and without going into too much detail. The concepts of التّصْحِيف - التّحْرِيف, which are from the tafîl pattern, are two laħn concepts that have a concrete place in a wide range of both Islamic sciences and Arabic literature, are generally inseparable and complement each other in the context of the error. The two words in question are not only mentioned as infinitives but also expressed as ism al-mafûl as muşahħaf (mistaken) and muħarraf (altered). The words taşhîf and taħrîf were used as synonyms by the ulama and litterateurs in the first period, which was described as mutaqaaddimûn. Since the second century, it has been expressed as two independent words by scholars such as Ibn Hajar. However, although there is a difference between them in the literature, when they are mentioned as absolute, the two words are called taşhîf. In the realm of asbâb (reasons), where everything appears for a reason, some factors played a role in the formation of taşhîf and taħrîf, both in verse and prose, in the Arabic language literature. Taşhîf and taħrîf, which can occur in different ways, are generally examined by the scholars under two parts as taşhîf-taħrîf based on faulty vision and taşhîf-taħrîf based on faulty hearing. Meticulous scholars, who realized the great danger of taşhîf and taħrîf both in the world of thought, literature and belief, took different precautions against it and took great care to protect their works from this disaster. In this context, hadith, commentator, linguist, literati and lexicographers wrote important works under the headings of taşhîf (misreading) and taħrîf (miswriting). In the aforementioned studies, literal errors and usage and semantic errors in point, syllable, letter and word structures were examined methodologically and their original versions were revealed. Due to the inadequacy of writing in the classical period, poetry, even if written, was spread and tried to be preserved for a long time, mostly through memory-based oral narration. For this reason, it has been noted that although a large part of the poem, which is a literary product, is forgotten until it is transferred to lines that can preserve its originality without spoiling. It inevitably undergoes some changes during its transfer from language to language. Therefore, it is seen that taşhîf and taħrîf are used at the grammatical level in poetry, both unconsciously and consciously, and such mistakes are more common especially in poems in the period of Jahiliyyah (ignorance). The fact that many researchers, especially orientalist, were interested in the issue of originality and plagiarism in ancient Arabic poetry, and that it was the subject of research, polemics and struggle among experts in the history of Arabic literature in the later period confirms this.

## GİRİŞ

Birbirine benzeyen harflerin varlığı gibi hususlardan dolayı Arap alfabesi yanlış okumaya elverişli bir alfabledir. Fakat İslâm öncesi dönemde Araplar sahip oldukları selika/dil melekesi ve şuarâ gibi eğitilmiş olanlar dile vukûfiyetleri sayesinde genel anlamda hataya düşmez, gerek metinleri gerekse ifadeleri doğru okudukları bilinmektedir. Gerçek anlamda gerek gramer gerekse sözlük ilmine ihtiyaç hissedilmiyordu. Ancak ‘acem olarak nitelendirilen Arap olmayan toplulukların İslâm dinini benimsemeleriyle Kurân-ı Kerîm ve hadis odaklı yoğun bir eğitim-öğretim faaliyetinin yayılma sürecine girilmiştir. Bunun neticesinde yanlış düşme ihtimalinin artması sebebiyle genelde Arapçanın doğru kullanımı, özelde ise Kurân-ı Kerîm ve daha sonraki süreçte hadis-i şerife bağlı olarak İslâm’ın temel iki ana merciin doğru okunması ve anlaşılması için bazı önlemlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda dönemin ilim adamları tarafından ilk olarak -aynı zamanda Arap dil kanunları olarak ifade edilen Arap gramerinin tesisi için de başlangıç sayılan-harekelerin konulması ve noktalınması yoluna gidilmiştir. Bu çaba da yetersiz kalınca, gramer/dilbilgisi kuralları tespit edilerek sarf/morfoloji ve nahiv/sentaks ilimlerinin temelleri atılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte hatalı okuma ve yazmanın önüne geçilemediğinden doğru okumaya yönelik Arapça kelime hazinesini, söyleyiş ve yazılış şekillerinin farklı versiyonlarını, genelde sözcüğün kökünü esas alarak belirli bir mantıksal formatta zabt altına alan leksikografi/ kamûs ve mu’cem disiplini geliştirilmiştir. Böylece okunması zor ve yanlış anlaşılabilir kelimeler bizzat kaydedilerek yanlış ve hatalar önlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca kendi dönemlerine kadar ortaya çıkan ve daha sonra literatürde lahn olarak adlandırılacak olan hatalar, söz konusu dönemin uleması tarafından tespit edilerek en sahih formatı - tekrar hataya düşmemek için- tedvin edilerek bu bağlamda eserler telif edilmiştir.<sup>1</sup> Öneme binaen gerek lahn gerekse taşhîf - tahrîf’e yönelik bilim dalları bazında farklı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada ise literatürde eksik olarak görülen şiirde gramatik düzeydeki taşhîf - tahrîf mevzusunun yansımaları ve onu tamamlayan alt başlıklar ele alınmıştır.

### 1. Taşhîf ve Tahrîf Kavramlarının Semantik ve Etimolojik Çerçevesi

Dil hataları anlamında kullanılan yaygın kelimelerden biri olan التَّحْرِيفُ - التَّصْحِيفُ ‘taşhîf ve tahrîf kavramlarının semantik ve etimolojilerini daha açık bir ifadeyle, sözlük ve terim anlamlarının yanı sıra onların hangi kökte geldiklerini kısaca açıklamak, konunun anlaşılması bağlamında faydalı olacağı kanaatindeyiz. Fakat bu kavramlar gerek ilgili sözlük maddelerinde gerekse haklarında yapılmış müstakil çalışmalarda detaylı bir şekilde ele alındıklarından teferruata girilmeyecektir.<sup>2</sup>

Arapça bir kelime olan taşhîf kelimesi tef‘îl kalıbından (صَحَّفَ يُصَحِّفُ) fiilinin mastarıdır. Leksik anlamıyla taşhîf kelimesi, “aynı biçimdeki harflerin nokta ve

<sup>1</sup> Ahmed b. Abdilgafûr Attâr, *Muqaddimetü’s-şihâh*, Kahire: y.y. 1376/1956), 21-22; Ebû’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü’n-naḥviyyîn*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1375/1995), 5-6; Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Menşûtu’l-Mektebetu’l’Asriyye, 1306/1986), 2/396-397; Şevki Dayf, *el-Medârisü’n-naḥviyye* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1968), 11; Selami Bakırcı – Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 17-27.

<sup>2</sup> Bunların başında es-Safedî’nin, *Tashîhu’t-tashîf ve tahrîru’t-tahrîf*, Hamza el-İsbehânî’nin *et-Tenbîh ‘alâ hudûsi’t-tashîf* ve Ebû Ahmed b. ‘Abdillâh b. Saîd el-Askerî’nin *Teshîfâtü’l-muhaddisîn* adlı eserleri gelmektedir.

harekelerinde yapılan hatalı değişim”; “bir sayfada birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri yanlış okumak, yanlış yazmak veya yanlış rivayet etmek” gibi zengin bir kavramsal çerçeveye sahip anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Arap dili terminolojisinde ise literal anlamıyla “bir şeyin, yazarının amaçladığından ve vazedildiğinden farklı bir şekilde okunması” olarak tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra taşhîf kavramı, hocasız olarak kitaplardan ilim iktisap ederek الحَبَّةُ السَّوْدَاءُ “çörek otu” gibi bir ifadeyi الحَيَّةُ السَّوْدَاءُ “siyah yılan” şeklinde harfleri, harflerin noktaları veya harekeleri değiştirmekle kastedilen manayı tahrif etmeyi de ifade etmektedir. Ebû Ahmed el-Askerî'nin (öl. 382/992), Halîl b. Ahmed el-Ferâhî'den (öl. 175/791) naklen, المَصْحَفُ الَّذِي يَرَوِي الْخَطَّ عَلَى قِرَاءَةِ الصُّحُفِ بِأَشْبَاهِ الْحُرُوفِ “Muşehhif, benzer harfleri birbirine karıştırarak suhûfların okunuşunda hata yapmayı rivayet eden kişi” şeklinde sözü, taşhîf kelimesinin bu anlamına dikkat çekmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca aynı kökten türeyen ism-i mansûp olan الصَّحْفِي / sahafî, ism-i fâil olan المَصْحَفُ / musahhif ve ism-i mef'ûl olan المَصْحَفُ / musahhaf “yanlış okuyan, yanlış yazan kimse ve birbirine benzeyen harfler yanlış okunarak nakledilen şey” gibi suhûf kıraatında benzer harfleri birbirine karıştırarak hata yapmayı ifade eden kelimeler de taşhîf literatürün kapsamında yaygın bir şekilde kullanılan kavramlardır.<sup>5</sup>

Bedî' ilminde, şiirdeki kafiye olgusuna karşılık gelen ve kelâmda ahenk ve uyumu sağlamak gayesiyle düz yazıda uygulanan seci'in türlerinden biri olan taşhîf kavramı, belagat literatüründe, "المعتر" ile "المعتر" ve "يفي" ile "يفي" kelimelerde olduğu gibi şekilsel olarak harfleri aynı, noktalama açısından harfleri farklı olan kelimeleri ifade etmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla her ne kadar التصحيف kavramı, meşhur ve genel anlamda kitâbî bir hatayı ifade ediyor olsa da aynı zamanda belâğat ilminde muhassinât-i lafziyye (lafzî süsleme) sanatlarından biri olarak da kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Türk dili literatüründe ise taşhîf, daha çok gerek mahreç yakınlığı gerekse şekilsel benzerliğinden dolayı noktalı ve noktasız harfleri birbirine karıştırarak mana açısından farklı sözcüklerin ortaya çıkmasını ifade eden bir kavram olarak nitelendirilmektedir.<sup>8</sup> Nitekim Arap edebiyatında da cümledeki secili

<sup>3</sup> İbn Mekkî es-Sikillî, *Teşkiñü'l-lisân ve telkiñu'l-cenân*, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 18-19; Emrullah İşler, “tashîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128-129.

<sup>4</sup> Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Şerhu mâ yeqa'u fhi't-taşhîf ve't-tahrîf*, thk. Abdülazîz Ahmed (Kahire: Şirketu Mektebetu ve Maţbaatu Mustafâ'l-Babi'l-Halebi ve Evlâduhu, 1963/1393), 13-14.

<sup>5</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî (İran: Müsevveretü Daru'l-Hicre, 1405), 3/120; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz), 2/363; Hamza el-İsfahânî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ħudûsi't-taşhîf*, thk. Muhammed Es'ad Tales (Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 1412/1992), 1-5; Selâhaddin es-Safedî, “şhîf”, *Taşhîhu't-taşhîf ve tahrîru't-tahrîf*, nşr. Seyyid eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1407/1987), 29-35; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luġa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Menşuratü'l-Mektebetu'l-Asriyye, 1306/1986), 2/353-360; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muĥîţ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1412/1991), 3/234; Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn, Taĥkiġu'n-nuşûş ve neşruhâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.), 65-70; Emrullah İşler, “taşhîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128-129.

<sup>6</sup> Mehmet Şirin Aladaġ, “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”, *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 108.

<sup>7</sup> Hamza el-İsfahânî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ħudûsi't-taşhîf*, 3-4; Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fi ulûmi'l-Luġa*, thk. İmeyl Yakûb, (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/177.

<sup>8</sup> Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lüġati*, haz. Kemal Edip Kürġüoġlu (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1994), 149; İşler, “taşhîf”, 40/128-129.

parçalardan her birinin diğerinden farklı bir mânayı ifade etmesi bu sanat için koşulan şartlar arasında yer almaktadır.<sup>9</sup>

Aynı şekilde Arapça bir kelime olan taḥrîf kelimesi ise tef'îl kalıbından (حَرَفْتُ يُحَرِّفُ) fiilinın mastarıdır. Leksik bağlamıyla temelde, “yönelmek, meyletmek, sapmak” gibi anlamlara gelen حَرَفْتُ/h-r-f kökünden türeyen taḥrîf, “iki şekilde yorumlanması mümkün olan bir sözü bir tarafa çekmek”<sup>10</sup>, “kelimenin veya sözün anlamını benzer anlamlarla değiştirmek” gibi manaları ifade etmektedir.<sup>11</sup> Arap dili terminolojisinde ise genel olarak تحريف /taḥrîf kavramı, “sözün farklı bir şekilde yorumlanması, lafzının değil, manasının bozulması” anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bir kelimenin temel eksenini oluşturan bir harfini değiştirmek yahut ona harf ilave etmek, harflerin yerlerini veya kelimenin orijinal yapısını baştan aşağı değiştirmek suretiyle yapılan hatayı da ifade etmektedir.<sup>12</sup>

İslâm dini literatüründe ise تحريف /taḥrîf kavramı, “sonraki dönemlerde Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal metinlerini kasıtlı şekilde değiştirmelerini veya yanlış yorumlamalarını ifade etmek için kullanılmıştır. Kur’ân’da bu bağlamda kullanılan تَبَدَّلَ /tebdîl, لَيَّ /leyy (dili eğip bükmek), كَتَمَانَ /kitmân (gizlemek) ve نَسِيَانَ /nisiyân kelimelerinin yanı sıra Allah’ın âyetlerini satmak, elleriyle kitap yazmak gibi bazı ifade kalıpları da bu kapsamda değerlendirilebilir.”<sup>13</sup> Hakeza التصحيف kavramı, Kur’ân-ı Kerim’de hiç yer almazken buna karşılık تحريف kavramı Kur’ân’da dört yerde geçmekte ve yer aldığı ayetlerden taḥrîfin ilgililer tarafından bilinçli ve kasıtlı yapıldığına vurgu yapılmaktadır.<sup>14</sup>

## 2. Taşhîf ve Taḥrîf Kavramları Arasındaki Fark

Arap kültür literatüründe gerek Kur’ân-ı Kerim’de gerek hadîs-i şerîfte gerekse Arap edebiyatı gibi geniş bir yelpazede müşahhas ve önemli bir yer edinen taşhîf ve taḥrîf kelimeleri arasında tarihî süreçte sağlam bir bağ olduğu bilinmektedir. Başka bir ifadeyle lafız düzeyinde olan tashif, mananın tahrifine neden olduğundan bunlar **cüz-i lâ-yetecezzâ** bağlamında değerlendirebilen, genellikle birbirinden ayrılmayan ve lahn bağlamında birbirini tamamlayan iki lahnî kavramdır. Hasan b. Abdullah el-Askerî’nin (öl. 382/993) *Şerḥu mâ yeḳa’u fihî’t-taşhîf ve’t-taḥrîf*, Osman b. İsâ el-Belatî’nin (öl.?) *et-Taşhîf ve’t-taḥrîf*, Ebü’s-Safâ es-Safedî’nin (öl. 764/1363) *Tashîhu’t-taşhîf ve taḥrîru’t-taḥrîf* ansiklopedik eserinde olduğu gibi özellikle birçok mütekaddîmün müellifin gerek bunları aynı başlık altında değerlendirmeleri gerek aynı eserde toplamaları gerekse bazı müelliflerin onları müteradif/eş anlamlı olarak kullanmaları hiç şüphesiz iki kavram arasındaki sağlam bağdan ileri gelmektedir. Aynı şekilde Suyûtî’nin (öl. 911/1505) *el-*

<sup>9</sup> Aladağ, “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”, 108.

<sup>10</sup> Râgıb el-İsfahânî, “ḥrf”, *el-Müfredât*, 1/149-150.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, “ḥrf”, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beirut: Dâru Sâdır, 1299-1308/1881-1890), 9/43; Muhammed Tarakçı, “taḥrîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 39/422-424.

<sup>12</sup> Mâzin Müzmir İbrâhîm el-Hadîsi, “et-Taşhîf ve’t-taḥrîf vemâ yenşeü ‘anhu min ihtilâf fi ḥedisî’s-şerîf”, *İslâmî İlimler Fakültesi İkinci Sempozyum* (Ramâdi: 2012), 4/6-7; Osman Bayraktutan, “Semantik Analiz Yöntemi Açısından ‘Tahrif’ Kelimesi”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ekim 2017), 127-150.

<sup>13</sup> Tarakçı, “taḥrîf”, 39/422-424; Osman, “Semantik Analiz Yöntemi Açısından ‘Tahrif’ Kelimesi”, 127-150.

<sup>14</sup> Bakara 2/75; en-Nisâ 3/46; el-Mâide 4/13, 41.

*Müzhir* adlı eserinde taşhîf ve taḥrîf şeklinde bir başlık açıp aralarında gözle görünür bir fark ortaya koyamaması bu anlamda değerlendirilebilir.

Leksik/lügâvî anlamları cihetiyle her iki kavram da tebdîl, tağyîr, telaffuz hatası ve bir şeyi hatalı olarak başka bir tarafa çekmek gibi aynı anlamları ifade etme açısından aralarında bir fark görülmemektedir. Bu anlamda birçok mütekaddimûn ve müteahhirûn ulemâ bu görüşü paylaşmaktadır. Fakat lügâvî anlam yakınlıkları ile kaynaklarda genellikle birlikte ele alınmalarına rağmen ikinci asırdan itibaren bazı Arap dil âlimleri, hadisçi ve müfessirler tarafından iki kavram arasında fark görülmektedir. İki kavram arasında net bir farktan ilk söz eden kişilerin *Şerhu mâ yeḳa'u fihî't-taşhîf ve't-taḥrîf*'inde Hasan b. Abdullah el-Askerî ve ardından ise *Nüzhetu'n-naẓar* adlı eserinde İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) oldukları aktarılmaktadır.<sup>15</sup> Fakat iki kavram arasında ilk olarak ince ve tafsilatlı farktan söz eden kişinin İbn Hacer el-Askalânî olduğu, hatta daha sonraki yorumların onun söylemi etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda **a)** taşhîf, ( ، التاء الباء ، التاء الجيم ؛ التاء ، الحاء ، الحاء ، الجيم ؛ التاء ، التاء الباء ) gibi şekilsel olarak birbirine benzeyen harflerin noktalarında veya hareketlerinde yapılan değişikliktir. Hamza el-İsfahânî (öl. 360/971) ise tashîfi nokta, hareke ve kitabette/yazıda tağyîri ifade eden bir terim olarak tanımlamaktadır<sup>16</sup>

**b)** Taşhîf, نَمَتْ - نَمْتُ ، العذل- العذل ، عَبَّاس- عَبَّاش ، عَيَّاش gibi kelimelerde olduğu / صُورَةُ الْخَطِّ / asli formatı sağlam kalmakla birlikte harf ve hareketlerde yapılan değişikliktir.

**c)** Taḥrîf ise النون - اللام - الزاء - الدال gibi mahreç olarak birbirine yakın olan harflerin formatlarında yapılan tağyirdir. Örneğin "اِخْتَجَرَ" sözcüğü, "اِخْتَجَمَ" şeklinde değiştirmek taḥrîftir.<sup>17</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ise *et-Ta'rîfât* adlı eserinde taḥrîfi, kelimeyi veya ifadeyi anlamdan ziyade bir formülasyon değişikliği olarak görür. Daha açık bir deyişle söz konusu kavramı, mananın değil de lafzın değişmesi, bozulması şeklinde değerlendirmektedir.<sup>18</sup>

**d)** Taşhîf, anlamından da anlaşıldığı üzere suhûfi iken; taḥrîf ise bir şeyi başka bir tarafa çevirmek, bilinçli veya bilinçsiz olarak onu yanlış yorumlamak veya benzer anlamlarla değiştirmektir. Kur'ân-ı Kerîm'de عَنْ مَوَاضِعِهِ الْكَلِمَ عَنْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ "Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırıyorlar"<sup>19</sup> ve وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ "Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu taḥrîf ederlerdi"<sup>20</sup> gibi ayetlerde taḥrîfin bu anlamına atıfta bulunmaktadır.

**e)** Taḥrîf, aynı zamanda kelime veya ifadeye hatalı olarak bir şey eklemek, ondan bir şey eksiltmek veya yer yer onu tebdîl etmek veya ondan kastedilmeyen bir şekilde onu yorumlamak gibi tanımlarıyla taşhîften daha kapsamlıdır.<sup>21</sup> Hâsılı kelâm التصحيف/taşhîf,

<sup>15</sup> Mâzin el-Hadîsi, "et-Taşhîf ve't-taḥrîf", 971.

<sup>16</sup> Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbîh 'alâ ḥudûsi't-taşhîf*, 27, 41, 42, 79.

<sup>17</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Nuriddîn 'Îtar (Dımaşk: Mektebetü'l-Büşra, 1432/2011), 91-93.

<sup>18</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 59.

<sup>19</sup> Nisâ 4/46.

<sup>20</sup> Bakara 2/75.

<sup>21</sup> Haydarî el-Mescidî, *et-Taşhîf fî metni'l-hadis* (by. Dâru'l-Hadis li't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1432/1390), 25-27; Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî, *Medḥal ilâ târihi neşri't-türâsi'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî 1405/1984), 285-287.

nokta veya hareketler bağlamında meydana gelen değişikliği ifade eden lahnî bir terimdir. التحريف/tahrîf ise kelimeye/sözcüğe harf eklenmesi, harflerin veya kelimenin tamamının yerlerinin değiştirilmesiyle meydana gelen hatalar olduğu söylenebilir. Bu anlamda taşhîf kelimesi, daha genel bir anlam ifade etmektedir. Bunun yanı sıra taşhîf kelimesi, İslâm literatüründe tarihi seyri içinde daha çok önceki kutsal kitapların anlamının veya metninin tahrif edilmesi/bozulması manasında kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>22</sup>

### 3. Taşhîf ve Tahrîf'in Ortaya Çıkış Nedenleri

Tedvin ve tasnif döneminden önce rivayet ve sözlü kültür, bilgi aktarımında temel araçtı. Nitekim etimolojik cihetiyle الماء/su anlamına gelen rivayet kelimesi, daha sonraki süreçte anlam genişliğine ve kaymasına uğrayarak özellikle hadis, şiir ve aḥbâr gibi ilimleri aktarma ve taşıma gibi الحَمْل anlamında kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Bu bağlamda tedvin ve tasnif dönemiyle birlikte ilim sadırlardan satırlara döküldüğünden itibaren Arap İslâm literatürde olumsuz bir veche olarak nitelendirilen taşhîf ve tahrîf'in yaygın olmaya başladığı bir gerçektir. Ancak şu noktayı vurgulamakta fayda vardır ki taşhîf ve tahrîf'in ortaya çıkışı buna dayandırılmakla birlikte bu fenomenlerin ortaya çıkmasında rol oynayan birçok faktör bulunmaktadır. Kaynaklarda birbirine yakın çeşitli etkenler zikredilmekle beraber özellikle İslâm kültür kaynaklarının ilmî neşirlerini yapmasıyla, mahtut halindeki eserlerin tahkik etmesiyle tanınan nâsir, Arap dili ve edebiyatı âlimi Mahmûd b. Muhammed et-Tanâhî (öl.1935-1999), bilimsel ve objektif olarak tahkikini gerçekleştirdiği çalışmalarındaki gözlemlerine dayanarak bu etkenleri on başlık altında özetlemiştir.<sup>23</sup> Bu çerçevede Arap dili literatüründe gerek manzûm gerekse nesir düzeydeki taşhîf ve tahrîf'in ana sebepleri ve bu minvalde kilit rol oynayan faktörler kısaca şu şekilde zikredilebilir:

**1. Noktalar dikkate alınmadan birçok harf çiziminin benzer olması:** Bir kelimenin noktalarının olasılıklarına göre farklı şekilde okunabileceğinden bu, taşhîf ve tahrîf'in sebepleri içinde ilk ve en güçlü sebep olarak görülmektedir. Öyle ki Hamza el-İsfahânî, taşhîf'in nedenini sadece bu etkene bağlamıştır.<sup>24</sup> Bu meyanda bazı örneklerde yapılan hata ve yapı zayıflığı açıkça görülürken, bazı yerlerde ise taşhîf edilen kelime form yönüyle kelimenin orijinaline yakın olmaktadır. Bilindiği gibi Arap dilinde harflerin yazılışındaki bu şekilsel benzerliğin taşhîf ve tahrîf'e neden olan yardımcı etken ise asırlarca çalışmaların el yazısıyla telif edilmesidir. "El yazması eserlerde yanlışlıkla konulan bir nokta, herhangi bir leke veya karıştırılarak eksik bırakılan nokta gibi basit hatalar, kelimenin tamamen farklı bir mana kazanmasına sebep olabilmektedir."<sup>25</sup> Bunun yanı sıra özellikle ilk dönem çalışmalarda taşhîf ve tahrîf'in meydana gelmesinde en etkili etkenlerden biri de Arap yazı sisteminin henüz kemâle ermemesinden kaynaklandığı bilinen bir gerçektir.

**2. Doğu ve Batı cihetiyle Arap kaligrafisi/ Arap yazısı arasındaki fark:** Bundan ötürü bir eserin doğu olarak bilinen Endülüs hattıyla mı yoksa Batı/Fas hattıyla mı yazıldığına dikkat çekmek gerekir. Nitekim bir eserin Batı/Fas hattının formatıyla mı veya doğu/

<sup>22</sup> İşler, "taşhîf", 40/128-129; Tarakçı, "tahrîf", 39/422-424.

<sup>23</sup> Tanâhî, *Medḥal ilâ târîhi neşri't-türâsi'l-'Arabî*, 299vd.

<sup>24</sup> Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbîh 'alâ ḥudûsi't-taşhîf*, 72.

<sup>25</sup> Ümmügülsüm Yeşil, "Taşhîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 151.



Endülüs hattıyla mı yazıldığını bilmeyen الناسخ /transkripsiyoncu, Batı hattıyla üstünde iki noktayla yazılan "القاف" harfini, bir noktayla "فاء" harfine dönüştürebilir. Bu şekilde örneğin anlamsal olarak aralarında her hangi bir bağlantı olmayan cehennem anlamına gelen سقر gibi bir kelime, sefer anlamına gelen سفر şeklindeki bir kelimeye dönüşebilir. Aynı durum metin editörleri için de geçerlidir. Her hattın kendisine ait özelliklerini, çizim yöntemini ve noktalarını bilmek, ihtiyatlı ve sağduyulu araştırmacıyı taşhîf ve tahrîf'e düşmesini önleyebilir.

3. Arap kabilelerinin dil lehçelerini bilmemesi veya bilgi eksikliği: Zira Arap dil lehçelerini ve standartlarını bilmeyen nâsir, müstensih ve muhakkikler tespit ve değerlendirmeyi, aşına oldukları kendi dil kuralları örgüsüne göre yapmaya çalışırlar. Dolayısıyla bu şekilde hataya düşmeleri kaçınılmaz olur.<sup>26</sup>

4. Mahreç olarak birbirine yakın ve uzak olan harflerin bir veya iki kelimedede bir araya gelmesi: Bu bağlamda bağımsız iki kelime, bir kelime veya bir kelime iki bağımsız kelime şeklinde kaydedilebilir. Mesela,

على ظُهرٍ عاديٍّ تُحاربُهُ القَطَا\*\*\* إذا سافه العوذُ الدِّيافيُّ جَرَجَزَا

"Belirsiz bir yolda devesi onu ed-deyâfi denilen yere getirdiğinde şaşkın güvercin kuşu gibi korkudan bağırmaya başladı" anlamındaki şiir, birinci kategorinin somut bir örneğidir. Tanâhî'nin dikkat çektiğine göre muhakkik به تُحَارُ بِه şeklinde bağımsız olan iki kelimeyi, تُحَارِبُهُ formatında bir kelime olarak kayda geçirmiştir. Nitekim klasik Ara şiirinde تُحَارِبُهُ ifadesi daha yaygındır.<sup>27</sup> İkincisine örnek ise Tanâhî'nin, İbn Kesîr'den (öl. 774/1373) naklen aktardığı "على جدبته" ifadesindeki "الجدبلة" sözcüğüdür. Tek bir kelime olan "الجدبلة" kelimesi, "حَد" ve "يلبه" şeklinde munfasıl iki kelime olarak yazılarak taşhîfe girilmiştir.

5. Bazı kelimelerin manasının okuyucuya, müstensih ve muhakkiklerce kapalı olmasıdır. Dolayısıyla bu gibi kelimeler cümlede akışına göre alışık olan kelime ve manalarla ifade edilerek dilsel hataya düşürebilir.

6. Arap kelamının garîbi yanı sıra mütekaddimûn ulemânın ifade kalıpları ve konuşma bağlamlarının bilinmemesidir. Bunlardan biri "أَحْتَضِرُ سَنَةَ كَذَا" ifadesidir. Zira burada şekilsel olarak harflerin benzer olması ve noktalarındaki ihtilaf hataya düşmesinde başrol oynamaktadır. İfadenin sahih şekli noktalı 'الخاء' harfiyle olup "أَحْتَضِرُ" (genç yaşında vefat etti) anlamındadır.

7. İlgili ilim dalı terminolojinin zabtının ve fonetiğinin nasıl olduğunun bilinmemesi. Nitekim bir yüksek lisans savunması sırasında jüri üyesi Mısırlı ünlü ve güçlü bir muhakkik olan Abdüsselâm Muhammed Hârûn (öl.1909-1988) tarafından araştırmacıya "وَقَفَدَ سَمِعْتَهُ بِالْبَلَدِ الْفُلَانِي" ifadesinin hangi anlama geldiği şeklinde bir soru sorulur. Araştırmacı cevaben, 'belki de yüz kızartıcı bir davranışta bulunduğu kınanmayı hak etmiş, söz konusu yerde saygınlığını ve itibarını yitirmiştir' şeklinde yorumlar. Ancak ilgili jüri, olayın böyle olmadığını, doğrusu "وَقَفَدَ أَسْمِعْتَهُ" "Söz konusu şehrin üstatlarından işittiği veya rivayet

<sup>26</sup> Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beirut: İhyâ-ı Türâsîl-'Arabî, 2002), 90; Süyûtî, *el-Müzahir*, 1/176.

<sup>27</sup> İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şî'r ve ş-su'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: (Dârü'l-Maârif, ts.), 1/10.

ettiği hasılatı yitirdi” şeklinde olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla ıstılahın zaptının ‘سَمِعْتَهُ’ değil de ‘أَسْمِعْتَهُ’ şeklinde tashih etmeye çalışır.

**8.** Şehir ve bazı kitapların isimlerinin imlâsının tam bilinmemesidir. Tanâhî, bu bağlamda şöyle bir anısını zikreder:

" وعلي بن عثمان بن محمد بن الشمس لؤلؤ، وأخته زينب، بقراءتي عليهما بَيِّنْتِ لَهَا من غوطة دمشق " isnadında بَيِّنْتِ لَهَا şeklinde okuduğunu, oysa doğru olanı "بَيِّنْتِ لَهَا" olup Dimaşk şehrinin meşhur bir köyünün ismidir. Dolayısıyla bir köy ismi olan لَهَا kelimesi, zamir olan لَهَا /ona şeklinde okunarak taşhîfe girilmiştir.

**9.** İlmî direkt kitaptan almak ve şartsız bir şekilde onlara itimat etmek: Bizzat semâ’ya veya kıraat ve arz yöntemine başvurmaksızın doğrudan yazılı metinlerden ilim almak taşhîf ve taḥrîf’in ortaya çıkışının önemli âmillerindedir. Bundan dolayı mütekaddimûn ulema ilmi şifâhî olarak alanları övmüş ve suhufî olarak almaya çalışanları ise kınamıştır. Hadis ilmi literatüründe Sika bir râvî kabul edilen Saîd b. Abdilazîz et-Tenûhî’den (öl. 167/783) nakledilen عن مُحَمَّدِيٍّ وَلَا تَأْخُذُوا الْقُرْآنَ عَنْ مُحَمَّدِيٍّ "ilmi suhûflardan/sayfalardan ve Kur’ân-ı Kerîm’i müstensihsten öğrenmeyin” sözü ile Hatîb el-Bağdâdî’nin (öl. 463/1071), “taşhîf ve ihâle, ilmi sahifelerden alan kişilerin başına gelir” tespiti, bu minvalde en meşhur ifadelerdendir.<sup>28</sup> Ayrıca,

مَنْ يَأْخُذُ الْعِلْمَ عَنْ شَيْخٍ مُشَافَهَةً \*\*\* يَكُنْ مِنَ الرَّبِيعِ وَالنَّحْرِيفِ فِي حَرَمٍ  
وَمَنْ يَكُنْ أَجْذَاً لِلْعِلْمِ عَنْ صُحُفٍ \*\*\* فَعِلْمُهُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ كَالْعَدَمِ

“İlim erbabından sözlü olarak ilim alan kimse, taḥrîf ve hatadan uzak kalır.

Yazılı metinden ilim alansa, bilgisi ilim erbabı katında yok hükmündedir” ve Arap dil âlimi Halef el-Ahmer’in (öl. 180/796) methedildiği

لَا يَهْمُ الْحَاءُ بِالْقِرَاءَةِ بِالْحَاءِ \*\*\* وَلَا يَأْخُذُ إِسْنَادَهُ مِنَ الصُّحُفِ

“Kıraatta ḥâ /ح ve ḥâ /خ harflerini birbirine karıştırmakla itham edilmez ve aynı şekilde bilgi konusunda (kaynak olmadan) kitaplara güvenmez” gibi mısralarda da bu etkene dikkat çekilmektedir.<sup>29</sup>

**10.** Eserleri tahkik ve neşredenlerin birçoğunun Arap dili gramerini iyi bilmemeleri. Bunlar taşhîf ve taḥrîf için öngörülen en önemli etkenlerdir. Bu literatürde uzman ve söz sahibi olan Hamza el-İsfahânî ise taşhîf ve taḥrîf ana sebeplerini Arap harflerinin formatına, rivayetin zayıflığına ve ilmî kıskançlık gibi etkenlere bağlamaktadır.<sup>30</sup> Ancak taşhîf ve taḥrîf olgularının ortaya çıkmasını sadece bunlarla sınırlı kılmak mümkün olmayıp daha birçok sebep zikredilebilir.

Taşhîf ve taḥrîf fenomenlerin ortaya çıkmasına yol açan bu gibi nedenler hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllardan itibaren dili doğru ve sahih kullanma konusunda çok hassas ve titiz davranan, Arap dilinin sistemleşmesinde ve gelişmesinde başrol oynayan, bu alanda uzmanlaşmış ve deha olarak görünen Ebû Amr el-Alâ’ (öl. 154/771), Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Sîbeveyhi (öl. 180/796), Halef el-Ahmer (öl. 180/796), Yûnus b. Habîb (öl.

<sup>28</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, nşr. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: y.y. 1986), 195-196.

<sup>29</sup> Şemseddîn es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs bi-şerhi elfiyeti’l-hadîs*, thk. Abdülkerim b. Abdullâh – Muhammed b. Abdullâh b. Fuheyd (Riyad: Mektebetü Dâru’l-Minhâc, 1426/1995), 3/153.

<sup>30</sup> Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbîh ‘alâ ḥudûsi’t-taşhîf*, 41-44, 72, 90vd.

182/798), Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805), Ebû Amr eş-Şeybânî (öl. 213/828), Asmaî (öl. 216/831), Hâlid b. Abdullah el-Ezherî (öl. 905/1499) ve İsmâil b. Hammâd Cevherî (öl. 400/1009) gibi önde gelen dilbilimcilerin bile bu gibi lahnî hataya düşmesine neden olduğu müşahede edilmektedir. Nitekim Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 241/855) *ومن يَغْرِى من الخطأ والتصحيف؟* “Kim hata ve tashîften berîdir ki?” veciz sözüyle durumun hassasiyetine ve gerçeğine dikkat çekmiştir. “Hâsılı sonraki ulemâ ve udebâ arasında taşhîf ile tahrîfi birbirinden ayıranlar olmuştur. Ancak yapılan bu ayırım görünen kadarıyla, lafız ve şekil bakımından olmuştur. Taşhîf ve tahrîf için yaptıkları farklı tanımlamalar sadece usûl/metodoloji açısından olmuş, pratikte ise fark gözetilmemiştir. Dilbilgisi ve mana itibarıyla vukû bulan bütün hatalar genelde taşhîf meselesi içinde mütalaa edilmiştir.”<sup>31</sup>

#### 4. Taşhîf ve Tahrîf Çeşitleri

Farklı şekillerde gerçekleşen taşhîf ve tahrîf genel olarak ulemâ tarafından *وَتَصْحِيفٌ* ve *وَتَحْرِيفٌ* / hatalı görmeye dayalı taşhîf ve tahrîf, *وَتَصْحِيفٌ سَمْعٌ* / hatalı işitmeye dayalı taşhîf ve tahrîf şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar kısaca şu şekilde açıklanabilir:

##### a) Hatalı Görmeye Dayalı Taşhîf ve Tahrîf

Taşhîf ve tahrîf’ü kıraa olarak da adlandırılan bu kısım taşhîf ve tahrîf’in en yaygın şekli olup daha çok nokta olmadan şekilsel olarak birbirine benzeyen harflerin veya kelimelerin genellikle farkından olmadan müellif, müstensih, müstemlî yahut kâtipler tarafından karıştırılmasıyla meydana gelmektedir.<sup>32</sup> Bu şekilde bazen lügat ve anlam açısından sahil olsa da müellif tarafından kast edilmeyen yeni bir mana ve kelime ortaya çıkmaktadır. Daha önceki satırlarda da işaret edildiği gibi Hamza el-İsfahânî’nin tarafından taşhîf, kelimeyi, yazarın kast etmediği bir formatta okumak olarak tanımlaması, bunu teyit etmektedir.<sup>33</sup>

Bu husustaki dil hataları, bazen kelime tekrarı olduğundan kelimenin ötesinden bir ifadenin veya mısranın ortadan kalkmasına kadar varır. Bu bağlamda mahtût eserler üzerine yapılan edisyon kritik çalışmalarda oldukça somut örnekler bulunmaktadır.

Ebü’l-Hasen ed-Dârekutnî’ye (öl. 385/995) göre ise bu kategorideki dil hataları genelde ilim erbabından değil de direkt kitap ve sahifelerden alınmaya ve öğrenilmeye çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı *لا تَحْمَلُوا الْعِلْمَ عَنْ صَحْفِيٍّ، وَلَا تَأْخُذُوا الْقُرْآنَ عَنْ مُصْحَفِيٍّ* “ilmi sahhaflardan, Kuranı da mushafçılardan almayın” denilmektedir.<sup>34</sup> Bu konuda birçok misâl zikredilebilir. Bunlardan bir kısmı şu şekildedir: Muhammed Murtaza ez-Zebîdî (öl. 1205/1791), Fîrûzâbâdî’nin *el-Ķāmûsü’l-muĥîṭ* adlı Arapça sözlüğüne yazdığı *Tâcü’l-arûs* adı sözlüğünde,

أَمْرَتْنِي بِرُكُوبِ الْبَحْرِ أَرْكَبُهُ \*\*\* غَيْرِي لَكَ الْخَيْرُ فَأَخْصَصْتُهُ بِذَا الرِّاءِ

“Denize binmemi bana emrettin; fakat benim dışındaki birine bu görevi tahsis etmen senin için daha hayırlı olur ” şeklinde aktardığı bu şiirde taşhîf ve tahrîf’i basar

<sup>31</sup> Kadir Paksoy, “Hadiste Taşhîf –Lafız ve Anlam Hataları–”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 166.

<sup>32</sup> Müstemlî: Hocanın söylediklerini yazan kişiye denir.

<sup>33</sup> Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbîh ‘alâ ĥudûsi’t-taşhîf*, 27, 41, 42, 79.

<sup>34</sup> Ebü’l-Hasen Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mü’telif ve’l-muĥtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1406/1986), 1/57-58.

bulunmaktadır. Burada بِدَا الدَّال yerine الرَّاءِ denilerek dilsel hataya düşülmüştür. Buradaki taşhîf ve tahrîf ise şekilsel olarak bir birine yakın olan الرَّاءِ ve الدَّال harfleri arasında meydana gelmiştir.<sup>35</sup> Aynı şekilde

حَصَانٌ وَلَوْ شِئْتُ دَارَتْ رَاخَتِي تَحْتَ قَرَقَرٍ \*\*\* مِنْ اللَّمْسِ إِلَّا مِنْ يُدِيٍّ

“Şayet isteseydim elim (avuç içi), düğmesiz gömleğin altında kadının göğsünde dolaşırđı” Ebû Nüvâs’a (öl. 198/813) nispet edilen bu şiirde مِنْ يُدِيٍّ حَصَانٌ ifadesindeki يُدِيٍّ kelimesi hatalı bir şekilde تُدِيٍّ olarak okunması<sup>36</sup> ve

أَعِيدِي فِي نَظْرَةِ مُسْتَتِيبٍ \*\*\* تَوَخَّى الْأَجْرَ أَوْ كَرِهَ الْأَتَامَا

“ Sevap umman ve günahdan ikrah eden bir dul gözüyle tekrar bana bak (bana bir şans daha ver) ” Buhtür’ün (öl. 284/897) söz konusu şiirinde مُسْتَتِيبٍ kelimesinin sahih formatı ت ve ث harfleriyle okuması gerekirken, مُسْتَتِيبٍ iki te harfiyle telaffuz edilmesi de hatalı görmeye dayalı taşhîf ve tahrîf türünün müşahhas örneklerindedir.<sup>37</sup>

### b) Hatalı İşitmeye Dayalı Taşhîf ve Tahrîf

Araplardan işitme olarak tanımlanan semâ’, bilindiği gibi genelde temel İslâm bilimlerinde özelde Arap gramerinde kendisiyle delil getirilen kaynakların en önemlilerinden ve Arap dili grameri kaidelerinin büyük çoğunluğunun üzerine kurulduğu temellerden biridir.<sup>38</sup> Bununla birlikte semâ’, taşhîf ve tahrîf olgularının meydana gelmesindeki sebeplerinden biridir. تَحْرِيفٌ وَتَضْجِيفٌ سَمْعٌ / hatalı İşitmeye dayalı taşhîf ve tahrîf daha çok mahreçleri ve sıfatları birbirine yakın olan ‘ث ، ف ، ق ، ك - ر ، ل’ gibi harflerde meydana gelmektedir. Bunlar genelde noktasız olduklarında şekilsel olarak birbirine benzemeyen harflerdir.<sup>39</sup> Söz gelimi، أتأهل kelimesini الوقيظ، كتم kelimesini الوقيظ، كتم kelimesini أتأهل veya الوقيظ kelimesini أتأهل şeklinde işitmek, harfleri birbirine tebdîl etmek ve kayda geçirmekle meydana gelmektedir. Örneklerde de anlaşıldığı gibi bu tür taşhîf ve tahrîf uygulamada ekseriyetle ibdâl konusunda karşımızda çıkmaktadır. İbni Cinnî’nin (öl. 392/1002) nahiv ilminin metodolojisine yönelik telif ettiği *el-Haşâ’iş* adlı eserinde tahrîf faslında sunduğu örnekler de bu açıklamayı teyit etmektedir.<sup>40</sup>

Bu formattaki taşhîf ve tahrîf kelimenin kısımları olan isim, fiil ve harfte olduğu gibi nesir ve nâzımda da olabilir. Bu konudaki bazı şiirler ise şu şekilde zikredilebilir:

كَأَنَّ فِي رَيْقِهِ لَمَّا ابْتَسَمَ \*\*\* بِلِقَاءِ فِي الْخَيْلِ عَنِ طِفْلِ مَيْتِمٍ

<sup>35</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, “y-d-y”, *Tâcûl-arûs*, thk. Komisyon (Küveyt: Dâru’l-Hidâye, 1205/1965), 40/339; Hâşim Tâhâ Şelâş, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî fi kitâbihi Tâcûl-arûs* (Bağdat: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1401/1981), 446.

<sup>36</sup> İbn Mekki es-Sikillî, *Teşkişü’l-lisân ve telkîhu’l-cenân*, thk. Abdülazîz Matar (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 229.

<sup>37</sup> İbn Mekki es-Sikillî, *Teşkişü’l-lisân ve telkîhu’l-cenân*, 229.

<sup>38</sup> Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli’n-naḥv*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: y.y. 1975), 20.

<sup>39</sup> İbn Sîde, *el-Muḥaşşâş*, thk. *Lecnetü İhyâi t-Türâsi’l-Arabî* (Beyrut: Dâru’l-Âfâk, ts.), 13/286.

<sup>40</sup> İbn Cinnî, *el-Haşâ’iş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Mektebetul-İlmiyye, 1371/1952), 436-441.

“Tebessüm ettiğinde sanki onun salyasında, yıldı atını yavrusundan uzaklaştıran siyah beyaz adındaki belkâ’ atı vardır.” Burada بلقاء في بقاء تنفي الخيل ifadesi yanlış işiterek بلقاء في بقاء تنفي الخيل ifadesi yazılmasıyla hataya düşülmüştür.<sup>41</sup>

كَأَنَّ بَقَايَا عَهْدِهِنَّ بِحَاجِرٍ \*\*\* فَبُرْقَةٌ حَوْضِي قَدْ دَرَسْنَ كِتَابُ

“Hâcir ve Burka'daki ahitlerinin kalıntılarındaki kitabeler silinmiş gibi.” Beşşâr b. Bürd'e (ö. 167/783-84) nispet edilen bu şiirde بحاجر kelimesi, مَحَاجِرْ şeklinde divanında kayda geçirilerek taḥrîf yapılmıştır. Doğru versiyonu ise بِحَاجِرٍ'dır.<sup>42</sup>

لَقَدْ زَادَ أَشْرَافَ الْعِرَاقِ ابْنُ حَاتِمٍ \*\*\* كَمَا سَادَ أَهْلَ الْمَشْرِقَيْنِ الْمُهَلَّبُ

Aynı şekilde Beşşâr b. Bürd'e (ö. 167/783-84) nispet edilen bu beyitte de bu tür hata bulunmaktadır. Nitekim Beşşâr b. Bürd'in divanını tahkik eden Muhammed Tâhir b. 'Aşûr, “divanda لَقَدْ زَادَ şeklinde yazılması hatadır. Doğrusu لَقَدْ سَادَ formatıdır” ifade ederek bu yanlışla dikkat çekmiştir. Bu bağlamda şiirin manası şu şekilde olur: “Muhallab (adındaki kişi), doğu halkına liderlik yaptığı gibi İbn Hâtim de Irak'ın önde gelen soylularına liderlik yapmaktadır.”<sup>43</sup>

أَفَاطُمُ إِنِّي هَالِكٌ فَتَنَّبَيْتِي \*\*\* وَلَا تُحْزِرْ عِي كُلَّ النِّسَاءِ تَنَبِّمُ

“Ya Fatma! Bilesin ki mutlaka ben öleceğim ve korkma. Nitekim bütün kadınlar en nihayetinde dul kalacaklardır.” Ebû Bekr ez-Zübeydî (öl. 379/989) *Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn* adlı eserinde bu şiiri zikrederek şiir râvisi ve eleştirmenlerden Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794) تَنَبِّمُ kelimesini yanlış işiterek تَنَبِّمُ şeklinde okuduğunu ve taşhîfe düştüğünü aktarmaktadır.<sup>44</sup> Bunun yanı sıra Arap dilbilimcileri, müfessirler, muhaddisler, fukahâ gibi ulemâ rivayetiyle meşgul oldukları bilgileri çok kez ezberlerinden, bazen de eserlerinden kendilerine kadar geleni senetleriyle birlikte öğrencilerine yazdırmaya çalışmışlardır. Ayrıca literatürde imlâ olarak nitelendirilen imlâ meclislerinde de مُمْلِي (hadis vb. yazdıran) ve مُسْتَمْلِي (söylenilenleri uzaktakilere nakleden kimse) arasındaki yanlış iletişimden dolayı semâ' taşhîf ve taḥrîfiyle ilgili birçok rivayet aktarılmaktadır.<sup>45</sup>

## 5. Taşhîf ve Taḥrîf Literatürüyle İlgili Yazılmış Bazı Önemli Eserler

Taşhîf ve taḥrîf başta Kur'ân-ı Kerim ve hidis-i nebevî olmak üzere bütün İslâmî ilimleri ilgilendiren önemli ve ulemâyı ciddi derecede meşgul etmiş çok yönlü bir mevzudur. Taşhîf ve taḥrîf'in gerek düşünce gerek edebiyat gerekse inanç dünyasındaki büyük tehlikesini fark eden bilginler, buna karşı farklı önlemler almış ve çalışmalarını bu afetten korumak için büyük özen göstermişlerdir. Bu bağlamda aslan payı hadis âlimlerinin olmakla birlikte, müfessirler, dilciler, edebiyatçılar ve lügat âlimleri التَّصْحِيفِ başlığı altında önemli eserler kaleme almışlardır.<sup>46</sup> “Bunun yanı sıra hadis şerhleri, ricâl ve tabakât kitapları, lügat ve garîbu'l-hadîse dair yazılan kitaplarda da yeri geldikçe tashîf ve taḥrîf meselesine temas edilmiştir. Tashîf veya taḥrîf

<sup>41</sup> Abdüsselâm Hârûn, *Taḥkîku'n-nuşûş ve neşruhâ*, 67.

<sup>42</sup> Beşşâr b. Bürd, *Divânü Beşşâr b. Bürd*, thk. Muhammed Tâhir b. Âşûr (Cezair: Şeriketü't-Tûnisîyye, 1976), 1/228.

<sup>43</sup> Beşşâr b. Bürd, *Divân*, 1/227.

<sup>44</sup> Ebû Bekr ez-Zübeydî, *Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Beyrut: y.y. 1968), 124.

<sup>45</sup> Bk. Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâ' fi ṭabaḳāti'l-üdebâ'*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1386/1967), 236-237.

<sup>46</sup> Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/57-58.

meselesine hasredilmiş ve azami derecede ihtimam göstermiş müstakil eserler de mevcuttur. Bunlardan pek çoğu neşredilmiştir. Halen yazma halinde ve tamamen yahut kısmen kayıp olanlar da vardır.”<sup>47</sup>

Taşhîf ve tahrîfle ilgili birçok eserin yazılması -Hamza el-İsfahânî'nin de daha önce işaret ettiği gibi- ekoller arasındaki ilmî kıskançlığa, çekememezliğe, mezhep taassubuna dayandığı ve bu meyanda taşhîf veya tahrîf ile ilgili birçok rivayetin dayanağı olmadığı da görülmektedir. Nitekim Basralıların Kûfelileri taşhîfle itham ettiği, hatta Ebû Bekir es-Sûlî'nin (öl. 335/946) مَا صَحَّفَ فِيهِ الْكُوفِيُّونَ adında bir eser yazdığı rivayet edilmektedir.<sup>48</sup> Aynı şekilde Kûfeliler de Basralıları taşhîf yapmakla itham etmiştir. Ebû Ahmed el-Askerî'nin *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taşhîf ve't-tahrîf* adlı eserinde عُلَمَاءُ الْبَصْرِيِّينَ مِنْ أَوْهَامٍ başlığı altında aktardıkları<sup>49</sup> ve Hamza el-İsfahânî'nin *Min taşhîfâtî'l-farîķayn* isimli eserinin başında zikrettiği ve شِعْرُ الْعُلَمَاءِ فِي شِعْرِ الْفُتَمَاءِ وَعَدَدِهِمْ faslı altında aktardıkları buna delalet etmektedir.<sup>50</sup>

Söz konusu çalışmalarda metodolojik olarak genelde morfoloji, sentaks, i'rab ve lügavî hatalar yanı sıra nokta, hareke, harf ve kelime kalıplarında görülen lafzî hatalarla anlam ve kullanım hatalarından vuku bulmuş taşhîf, tahrîf ve lahn versiyondaki yanlışlar incelenmiştir. Arap dilinin inceliklerine ve özelliklerine vakıf olmak; Arap kelamının cümle yapısını, kelimenin cümle içindeki konumuna göre tasarrufunu ve ilgili ilmî terimleri bilmek; Arap medeniyet tarihinin önde gelen ulemâ ve udebâsının durumuna vakıf olmak taşhîf ve tahrîfe deyim yerindeyse sedd-i zerâî' ve ilaç olabileceğine dikkat çektikleri görülmektedir. Bu çerçevede telif edilmiş bazı önemli eserler müelliflerin ölüm tarihlerine göre şu şekilde zikredilebilir:

Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (öl. 360/971), *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ĥudûşî't-taşhîf*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Bağdat: Mektebetu'n-Nahde, 1387/1967).

Hasan b. Abdullah el-Askerî (öl. 382/992), *Taşhîfâtü'l-muĥaddişîn*, nşr. Mahmûd Ahmed Mîre (Kahire: el-Matbaatu'l-'Arabiyye el-Hadîse, 1402/1982); a.mlf. *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taşhîf ve't-tahrîf*, nşr. Abdülaziz Ahmed (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963); a.mlf. Aĥbârü'l-muşaĥĥifîn, thk. Subhî Bedrî es-Sâmîrâî (Beyrut: 'Aleml-Kutub, 1406).

Ebû Muhammed Kâsım el-Harîrî (öl. 516/1122), *Dürretü'l-ġavvâş fî evĥâmî'l-ĥavâş*, thk. Arafât Matrâcî (Beyrut: Muessetu'l-Kutubi's-Sekâfî, 1417/1996).

Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz (öl. 544/1149), *Meşâriķu'l-envâr 'alâ şihâĥî'l-âşâr*, nşr. Ahmed Yeken el-Bel'amşî (Kayrevan: Mektebetü'l-Atîķa, 1403/1982). Yazar söz konusu çalışmasında bağımsız bir fasıl altında taşhîf konusunu ele almıştır.

Ahmed Muhammed el-Herevî (öl. 401/1011), *et-Tenbîh 'alâ ĥata'i'l-Ġarîbeyn*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: y.y. 1390/1970).

Ebü's-Safâ es-Safedî (öl. 764/1363) *Taşhîĥü't-taşhîf ve tahrîrü't-tahrîf*, nşr. Seyyid eş-Şerkâvî- Ramazan et-Tevvâb (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1407/1987).

<sup>47</sup> Paksoy, “Hadiste Taşhîf –Lafız ve Anlam Hataları-”, 110.

<sup>48</sup> Muhammed 'îd, *Fi'l-luga ve dirâsetuhâ* (Kahire: 'Aleml-Kutub, 1974), 127.

<sup>49</sup> Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taşhîf ve't-tahrîf*, nşr. Abdülaziz Ahmed, (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963), 1/57-58.

<sup>50</sup> Hamza el-İsfahânî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ĥudûşî't-taşhîf*, 41-44, 90, 117-118.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî (öl. 911/1505), *et-Taṭrîb fi't- taşhîf*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Fâiz, 1409/1988); a.mlf. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luġa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Menşuratü'l-Mektebetü'l'Asriyye, 1306/1986). Müellif, Arap sözlük bilimi ve metodolojisiyle Arap lengüistiği ve fikhü'l-luga konulu bu eserinde bir fasıla açarak kaynak kitaplarda tahrîf ile ilgili bazı önemli açıklamaları ve aktarımlarda bulunmuştur.

Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî (öl. 971/1563), *Sehmü'l-elhâz fi vehmi'l-elfâz*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1405/1985). Hakezâ, el-Harîrî'nin *Dürretü'l-ğavvâş fi evhâmi'l-ğavvâş* eserinin bir tezyîli olarak da nitelendirilmektedir.<sup>51</sup> Sâlih el-Eşter, *Elvân mine't-taşhîf ve't-tahrîf* (b.y. Matbaatu's-Sabân, 1992).

Bunların dışında İbn Kuteybe'nin *Taşhîfu'l-'ulema'sı*, Ebû Bekir es-Sûlî (öl. 335/946) *Mâ saḥḥafe fîhi el-Kûfiyyûn* ve İshâk b. Ahmed b. Şebîb'in (öl.) *er-Reddu 'alâ Hamze fi hudûsi't-taşhîfi* gibi eserler ise taşhîf ve tahrîfle ilgili olup günümüze ulaşamayan eserlerdir.<sup>52</sup> Bunun yanı sıra Hasan b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981) *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, İbn Cinnî (öl. 392/1002) *el-Ḥaşâ'îş*, Ebû Mansûr el-Ezherî (öl. 370/980) *Tehzîbü'l-luġa*, İbnü'l-Esîr Meccüddîn (öl. 606/1210) *en-Nihâye*, İbn Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) *Ġarîbü'l-ğadîş*, Ebû Alî el-Kâlî (öl. 356/967) *el-Emâlî* ve İbn Dureyd (öl. 321/933) *el-Cemhere* gibi edebî eserler ile birçok kaynak tabakât kitaplarda da taşhîf ve't-tahrîf ilgili bolca anekdot ve malumat aktarılmaktadır.

## 6. Gramatik Bakımından Şiir Perspektifinde Taşhîf ve Tahrîfle İlgili Bazı Mülâhazalar

Şiir, İslâm öncesi dönemde yakalamış olduğu dilsel seviye itibariyle dilciler, müfessirler ve muhaddisler için vazgeçilmez bir dayanak olmakla birlikte İslâm öncesi dönem hakkındaki en büyük kaynak, Arap dili ve edebiyatının tesisinde, gelişmesinde ve anlaşılmasında çok büyük bir öneme sahiptir.<sup>53</sup> “Fakat yazının kifayetsizliği sebebiyle yazılı bile olsa şiir, uzun zaman (Abbasî asrının başlarına kadar) daha çok hâfizaya dayanan sözlü rivayet yoluyla yayıldı ve korunmaya çalışıldı. Bu yüzden edebî mahsulleri bozulmadan koruyabilecek bir yazıya aktarılmasına kadar büyük bir kısmı unutulduğu gibi bunlar dilden dile nakledilirken ister istemez bazı zaruri değişikliklere uğradığı bir hakikattir.”<sup>54</sup> Bunun yanı sıra şiirin kendine has kural, uslûb, kâfiye, düzen ve bir ahenge sahip olması haliyle nahiv kurallarını zorladığı gibi sahih, özgün ve orijinal bir şekilde aktarması da râvileri zorladığı ve bundan dolayı taşhîf ve tahrîf'e düştükleri rahatlıkla söylenilebilir. Özellikle İmrüülkays (öl. 540 dolayları), Nâbiga ez-Zübyânî (öl. 604 [?]), Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]) ve A'sâ el-Ekber gibi fesahat ve belagatiyle tanınmış önde gelen klasik şairlerin şiirlerinin, ilmî ortamda ve ulemâ ile üdebânın dili üzerinde çok

<sup>51</sup> Delîla Hadârî – Naîmâ Bûzidî, “et- Taşhîf ve eseruhu 'alâ selâmeti'n-nassi'l-muhakkîk”, *Meceletu Dirasâti'n-Nakdiyye ve'l-Edebiyye Cezâir* 2/5 (2021), 105-116.

<sup>52</sup> Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 1/64-68; Abdusselâm Muhammed Hârûn, *Tahkiku'n-nusûs ve neşruhâ*, 65-69; Nûrî el-Kisî – Sâmi el-Ânî, *Menhecu tahkiku'n-nusûs ve neşruhâ* (Bağdat: Matbaatu'l-Maarif, 1975), 105-108; Hadârî – Bûzidî, “et-Taşhîf ve eseruhu 'alâ selâmeti'n-nassi'l-muhakkîk”, 110.

<sup>53</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas/Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı* (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 60.

<sup>54</sup> Nihat M. Çetin, “Arap/Edebiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

dolaştığından taşhîf ve tahrîf'ten en çok etkilendikleri söylenilebilir.<sup>55</sup> Müsteşrikler başta olmak üzere Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967), İbn Sellâm el-Cumahî (öl. 231/846), Mustafâ Sâdık er-Râfiî, Tâhâ Hüseyin ve Şevkî Dayf gibi birçok edip ve araştırmacının, eski Arap şiirinde orijinallik ve intihal meselesiyle ilgilenmeleriyle daha sonraki süreçte Arap edebiyatı tarihinde uzman âlimler arasında araştırma, polemik ve mücadeleye konu olması bunu teyit etmektedir.<sup>56</sup>

Gerçeğe ulaşmak kolay olmadığından dilsel hatalar, dikkatli gözlem gerektiren araştırmalardandır. Nitekim gerek müellifler gerekse müstensihler tarafından yapılan dilbilgisi hataları, taşhîf ve tahrîfin yayılmasına sebep olan en önemli etkenlerden biridir. Daha önceden de ifade edildiği gibi ilimde rusuh/kök salmış, Arap dili ve edebiyatının inceliklerine vakıf olan nadiren ulemâ ve udebâ taşhîf ve tahrîften beri olmuş ve ondan kurtulmuştur. Zira Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Amr b. el-Alâ' (öl. 154/771), İsbâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Ebü'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), Ebû Osmân el-Câhiz (öl. 255/869), Asmaî (öl. 216/831) gibi Basra nahiv ekolünün tanınmış ve önden gelen temsilcileriyle Kisâî (öl. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (öl. 207/822), Mufaddal ed-Dabbî, İbnü'l-Arâbî (öl. 231/845), İbn Sikkît (öl. 244/858) ve Ebü'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904) gibi Kûfe okulunun önemli dil ve kıraat âlimlerinin bu hataya düştükleri görülmektedir.<sup>57</sup> Özellikle 'varraklar' yani kitapları çoğaltan kâtip ve müstensihlerin orijinal nüshaya dikkat etmeden genellikle asli itibarıyla sahih olanı aritmetik sayılar başta olmak üzere örneğin merfûyu mensûba, mensûbu meczûma veya müzekkeri müennese tebdil ve tağyir ederek taşhîf ve tahrîf'e dolayısıyla birçok dilsel hatanın oluşmasında bu meyanda meydana gelmesinde başrol oynadıkları görülmektedir.

Ayrıca Askerî'nin de *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taḥḫîf ve't-taḥrîf* adlı eserinde açıkça işarete bulunduğu gibi dilcilerin iddialarını temellendirmek ve münazaralarda galip gelmek gibi ihtiraslarla şiirleri meramına göre rivayet etmeleri başta klasik Arap şiiri olmak üzere şiirde meydana gelen lahn, vehm, hata, taşhîf ve't-taḥrîf gibi olumsuz vecihlerin meydana gelmesinde etkin rol oynadıkları müşahede edilmektedir.<sup>58</sup> Aynı ekole mensup bazı âlimlerin de birbirlerini uydurma, yanlış isnat, taşhîf ve't-taḥrîfle suçlamaları bu gerçeği teyit etmektedir. Nitekim Kûfe ekolünün önde gelen simalarından Mufaddal ed-Dabbî yine Kûfe mensubu Hammâd er-Râviye'yi (öl. 160/776-77) şiirleri bir daha tashih edilmeyecek kadar bozmakla suçlamıştır.<sup>59</sup>

Hamza el-İsfahânî, "dilciler ve ediplerle lügat ve şiir râvilerinin gerek şiir gerekse nesirde yapmış oldukları nokta, hareke, i'rab ve yazım hatalarına dair olan"<sup>60</sup> *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ḥudûṣî't-taḥḫîf* adlı eserinde klasik ve mukaddimûn şairlerin şiirinde taşhîf ve

<sup>55</sup> Askerî, *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taḥḫîf ve't-taḥrîf*, 210.

<sup>56</sup> Fuat Sezgin, "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri", çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 311-316; Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, "Cahiliye Şiirinde İntihal Teorisi", çev. Sevim Özdemir, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/24 (2010), 147-160

<sup>57</sup> Safedî, *Taḥḫîḥü't-taḥḫîf ve't-taḥrîrü't-taḥrîf*, 4-8.

<sup>58</sup> Askerî, *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taḥḫîf ve't-taḥrîf*, 2008.

<sup>59</sup> Anonim, *Yedi Askı/Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Kenan Demirayak vd. (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019), 17.

<sup>60</sup> Abdülkerim Özeydın, "Hamza el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/513-514.



tahrîfe düşen âlimler hakkında 25 gibi nicel bir sayı vermekte ve zikrettiği isimlerse genellikle alanında uzman ve otoriter kişiler olduklarından oldukça dikkat çeken bir iddia olduğu söylenilebilir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Asmaî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Amr b. el-Alâ', Hammâd er-Râviye, Mufaddal ed-Dabbî, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Sîbeveyh, İbnu'l-Arâbî, Ebü'l-Abbâs Sa'leb ve Ebü'l-Abbâs el-Müberred (öl. 286/900) gibi listede yer alan Arap dili ve edebiyatından ünlü bazı âlim ve simalardır. Hata devamında müellif, fesahat, belâğat ve ilmî derinliğini ispat etmiş söz konusu büyük ulemâ ve udebânın dahi taşhîf ve tahrîf'e düşmesine yönelik şaşkınlığını gizlemeyerek şöyle der:

إذا كان مثل هؤلاء قد صحَّ أَنَّهُمْ صَحَّفُوا وحرَّرَ النَّقْلُ أَنَّهُمْ حرَّفُوا، فما عسى أن تكون الختالة من بعدهم والردالة الذين يتبهرجون في تقدِّهم .

"Bu gibi âlimlerin tashîf yaptıkları doğruysa ve nakil, onların tahrif yaptıklarını zabdetmişse onları eleştirmeyi süslü gösteren onlardan sonraki çerçöplerin ve rezillerin bunu yapma ihtimali nedir?"<sup>61</sup>

Bunun yanı sıra şu bir gerçek ki hemen hemen bütün milletler edebî mirasının muhafazasını önemser, onun ihyası ve neşri için gayret ederler. Arap dili literatürü ve ilmî mirasının canlandırma hareketi de geçen yüz yılda uzun süre kütüphanelerde hapsolmuş günümüze ulaşan birçok el yazmasının üzerindeki tozu temizleyen büyük bir faaliyete tanıklık etmiştir. Bu ilmî hareket, Arap edebî ve kültürel mirasının gelişmesinde ve zenginleşmesinde olumlu rol oynadığı yadsınamaz. Fakat tahkik hareketine olan bu büyük ilgi, ilmî bazda olumlu olmakla birlikte özellikle eserleri tahkik ve neşredenlerin birçoğunun ehil ve nitelikli olmamaları, yapılan tahkiklerin özümsemeden aceleyle yayınlanması, taşhîf ve tahrîf engeline dikkat çekmeden tökezlemelerine, kelime veya ifadelerdeki anlatım bozuklukları veya yazım yanlışlarına neden olmuştur. Zira alanında uzman kişilerin tahkiki yapılmış birçok eserdeki taşhîf ve tahrîfle ilgili hataları tekrar tespit ve tashih etmeye çalışmaları bunun önemli göstergelerindedir.

Kaynak eserlere bakıldığında bu çerçevedeki taşhîf ve tahrîf'in nesirden daha çok şiirde meydana geldiği açıkça görülmektedir. Bu bağlamda bazı örnekler şu şekilde zikredilebilir:

ما هاج دمعاً ساكباً مُسْتَسْكِباً \*\*\* حتى إذا أشرفت في جوفِ جَبَا

Arap dil kurallarına göre izafet sadece isme olmaktadır. Muzâf genelde isim olmakla birlikte bazı görüşlere göre fiil de muzâf olabilir. Fakat muzâfun ileyhi mutlaka isim olmalıdır. Fiil veya harf tamlayan olamaz. İstîshâd konusu olan جوفِ جَبَا ifadesinde جوفِ kelimesi esrelî okunarak جَبَا kelimesine izafet edilmesi gramatik bir hatadır. Zira جَبَا sözcüğü 'korktu ve geri döndü' anlamına gelen جَبَا جَبَا kökünden bir mâzi fiildir. Hemzeli olan جَبَا fiili, جَبَا (kuyunun etrafı) şeklinde elifle okunarak taşhîfe girilmiştir.<sup>62</sup> Dolayısıyla şiirin tashih edilmiş formatı şu şekilde olur:

ما هاج دمعاً ساكباً مُسْتَسْكِباً ... حتى إذا أشرفت في جوفِ جَبَا

"Bir vadiye yaklaşıp ürkererek geri döndüğünde şiddetli gözyaşı dökmeye başladı."

<sup>61</sup> Hamza el-İsfahânî, *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ hudûsi't-taşhîf*, 57-58.

<sup>62</sup> Ebü'l-Abbâs Sa'leb, *Mecâlisü Şa'leb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Mea'ârif, 2. Basım, ts.), 1/168; İbn Manzûr, "hrf", *Lisânü'l-'Arab*, 14/128; Safedî, *Taşhîhü't-taşhîf ve tahrîrü't-tahrîf*, 208.

مُعَاوِيَ إِنَّنَا بَشَرٌ فَأَسْجِحُ \*\*\* فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدِ

“Ya Muaviye! Şüphesiz insanız. Merhamet göster, kolaylaştır. Dağ veya demir değiliz.” İstîşhâd konusu olan “ولا الحديد” kelimesidir. Asli rivayetiyle maksûr olan ve بِالْجِبَالِ kelimesinin lafzına ma’tûf olan “ولا الحديد” kelimesi, “ولا الحديد” şeklinde mansûb okunarak لَيْسَ filinin haberinin mahalline atfedilmesi taşhîf ve taḥrîfîn müşahhas örneklerindedir. Nitekim bu, meşhur bir kaside olup sonundaki kelimeler bütünüyle mecrûrdur.<sup>63</sup>

لِيُنْكَرَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لَخُصُومَةٍ \*\*\* وَمَخْتَبِطٌ مِمَّا تَطْبِخُ الطَّوَائِحُ

“Husumetten dolayı düşkün ve feleğin getirdiği musibetlerden ötürü muhtaç kişi Yezid’e (ölümüne) ağlasın.” İstîşhâda konu olan “يزيد” kelimesidir. Sahih rivayete göre يَزِيدُ kelimesi mansûb olup لِيُنْكَرَ filinin به مَفْعُولٌ sidir. Fakat fethalı olan يَزِيدُ kelimesinin, يَزِيدُ şeklinde damme ile okunması ve nâibu’l-fâil/sözde özne olarak değerlendirilmesi taşhîf olarak kabul edilmektedir.<sup>64</sup>

يَا دَارَ أَقْوَتِ بَعْدَ إِصْرَارِهَا \*\*\* عَامًا وَمَا يَغْنِيكَ مِنْ عَامِهَا

“Sakinleriyle dolu olup bir yıl ardından boş kalan yurt/ev! (Sakinlerinden sonra dağılıp bir kıymeti kalmadıktan sonra) yılı seni ne ilgilendirir?” İstîşhâda konu olan “يَا دَارَ أَقْوَتِ” ifadesidir. Arap dil kurallarına göre mu’rab ve munsarif olup muzâf olmayan münâdanın tenvînsiz olarak mansûb okunması caiz değildir. Gerek Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî ve Sîbeveyhi gibi literatürde otoriter olan âlimler gerekse Basra ulemâsı يَا دَارَ أَقْوَتِ münâdasında ‘ra’ harfini dammeli olarak kabul etmiş ve bu bağlamda kendisiyle istişhad etmişlerdir.<sup>65</sup> Dolayısıyla يَا دَارَ أَقْوَتِ cümlesinde asli itibarıyla ‘ra’ harfi dammeli olduğu halde bunun fethalı olarak okunması ulemâ tarafından taşhîf ve taḥrîf olarak değerlendirilmiştir. Ebû İshâk ez-Zeccâc da (öl. 311/923) meşhur ve hacimli olan *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh* adlı eserinde “يَا دَارَ أَقْوَتِ” ifadesinde hiçbir arkadaşımız, دَارَ kelimesini mansûb şeklinde rivayet etmemiş ve bunun kanıtlanabilecek bir tarafının da olduğunu bilmiyorum” ifadesiyle bunu teyit etmektedir.<sup>66</sup>

لَيْسَ إِلَّاكَ يَا عَلِيُّ هُمَامٌ \*\*\* سَيِّفُهُ دُونَ عِرْضِهِ مَسْئُولٌ

“Kralların hiçbiri kılıcıyla onurunu korumaz, senden başka.” İstîşhâda konu olan إِلَّاكَ kelimesidir. Zira Arap dil kurallarına göre istisna edatı olan إِلَّا edatından sonra munfasıl zamir olan إِلَيْكَ yerine muttasıl zamir olan كِ zamirinin getirilmesi ve bu şekilde rivayet

<sup>63</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1385/1966-1988), 1/67; Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi* (Beirut: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 1/348; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1418/1997), 2/260; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şîr ve ş-su’arâ*, nşr. Muhammed Emîn el-Hâncî (Kahire: Daru’l-Hadis, 1423), 1/99-100; İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni’l-lebîb*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1985), 261.

<sup>64</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/288; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-naḥv*, thk. Abdullah Nebhân vd. (Dımaşk: Mecmau’l- Lugati’l-Arabî, 1407/1987), 1/605; Askerî, *Şerhu mâ yeka’u fihî’t-taşhîf ve’t-taḥrîf*, 208.

<sup>65</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/202-201; Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*, thk. M. Ali R. Hâşim (Kahire: Dâru’l-Fikir, 1394/1974), 300.

<sup>66</sup> Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1408/1988), 3/89-90; Askerî, *Şerhu mâ yeka’u fihî’t-taşhîf ve’t-taḥrîf*, 262-263.

edilmesi taşhîf olarak kabul edilmiştir.<sup>67</sup> Sahih şekli أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ “O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir”<sup>68</sup> âyet-i kerimede de olduğu gibi إِلَّا istisna edatından sonra munfasıl zamirin gelmesidir.<sup>69</sup>

أَقْرِي السَّلَامَ مُعَرَّفًا وَمُحَصَّبًا \*\*\* مِنْ خَالِدِ الْمَعْرُوفِ وَالْهَيْجَاءِ

“Ma’ruf ve heyca/savaş vasıflarıyla bilinen Halit’tin selamını مُعَرَّفًا ve مُحَصَّبًا adındaki yerlere ilet.” İstişhâda konu olan أَقْرِي kelimesidir. Arap dil kurallarına göre قَرَأَ – قَرَأَ fiilinin emri hazırı müfret müzekker için إِقْرَأْ ve müfret muhataba için ise إِقْرِي şeklinde gelmektedir. Dolayısıyla burada إِقْرِي emri hazırdaki esreli hemzeyi tağyir ederek أَقْرِي şeklinde hemzenin fethasıyla aktarmak dilsel bir hata olarak kabul edilmektedir. Nitekim söz konusu أَقْرِي kelimesi, أَخْرَفَ emri hazırdaki مُخَفَّفَ /hafifletmiş versiyonudur.<sup>70</sup>

وَلَرُبَّمَا سئِلَ الْبَخِيلُ \*\*\* الشَّيْءَ لَا يَسْأَلُ فَنِيْلًا

فَيَقُولُ لَا أَجِدُ السَّبِيلَ \*\*\* إِلَيْهِ يَكْرَهُ أَنْ يَنْبِيْلًا

“Bazen cimriden çekirdek kılçığına dahi denk gelmeyen bir şey istenir de o ‘ben onu vermeye yol bulamıyorum’ der ve vermeyi çirkin görür.” İstişhâd konusu olan لَا يَسْأَلُ ifadesidir. لَا يَسْأَلُ kelimesi, etimolojik olarak يَسْأَلُ fiilinden türetildiği için sahih şekli لَا يَسْأَلُ formatıdır. Dolayısıyla لَا يَسْأَلُ şeklinde aktarılması taşhîf ve tahrîf olarak kabul edilmektedir.<sup>71</sup>

يَا خَيْرَ مَنْ كَانَ وَمَنْ يَكُونُ \*\*\* إِلَّا النَّبِيَّ الطَّاهِرَ الْمَيْمُونُ

İstişhâda konu olan إِلَّا النَّبِيَّ الطَّاهِرَ الْمَيْمُونُ ifadesidir. Abbâsîler’in ilk dönem şairlerinden Ebû Nüvâs’ın (öl. 198/813), Abbasî halifelerinden Muhammed el-Emîn’i (öl. 198/813) methettiği söz konusu beytinde tahrîf bulunmaktadır. Zira Arap dil kurallarına göre muttasıl istisnada (yani müstesna ile müstesna minh aynı türden ise) cümle muceb/olumlu ve müstesnâ minh de zikredilmişse إِلَّا’dan sonraki müstesnâ mansûb olarak gelir. Dolayısıyla إِلَّا النَّبِيَّ الطَّاهِرَ الْمَيْمُونُ şeklinde mansûb olması gerekirken, إِلَّا النَّبِيَّ ‘إِلَّا النَّبِيَّ الطَّاهِرَ الْمَيْمُونُ’ şeklinde merfû olması tahrif olarak değerlendirilmektedir.<sup>72</sup> Bu bağlamda şiirin sahih şekli şu şekilde olur: يَا خَيْرَ مَنْ كَانَ وَمَنْ يَكُونُ \*\*\* إِلَّا النَّبِيَّ الطَّاهِرَ الْمَيْمُونَا “Tâhir ve hayırlı Peygamber hariç, gelip geçmişlerin en hayırlısı olan kişi!”

مَا قُلْتُ فِي فَضْلِهِ شَيْئًا لِأَمْتَحَهُ \*\*\* إِلَّا وَفَضْلُ يَزِيدٍ فَوْقَ مَا قُلْتُ

“Yezid’in lütfü, onu övmek için fazileti hakkında söylediklerimin üstündeydi.” İstişhâd konusu olan يَزِيدُ kelimesidir. Arap gramerine göre gayr-ı munsarîf, esre ve tenvin almaz, kesra ile harekelenmeleri gerekiyorsa onun yerine fetha ile gelir. Bu şiirdeki يَزِيدُ kelimesi ‘alem ve fiil vezninde geldiğinden gayrı munsarîftir. Bu anlamda يَزِيدُ şeklinde

<sup>67</sup> Şiir zaûreti hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Meşhud Hakçioğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*, thk. Rifat Akbaş (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021).

<sup>68</sup> Yûsuf 12/40.

<sup>69</sup> Safedî, “şh”, *Taşhîhu’t-taşhîf ve tahrîrü’t-tahrîf*, 124.

<sup>70</sup> Buhtürî, *Divân*, şrh. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkî (Beyrut: Dâru’l-Kutub’l-‘ilmiyye, 1421/2000), 2/30; Safedî, *Taşhîhu’t-taşhîf ve tahrîrü’t-tahrîf*, 120;

<sup>71</sup> Merzûbânî, *el-Müveşşah*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1965), 327.

<sup>72</sup> Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 338.

fethalı olması gerekirdi; fakat يزيد olarak esreli formatında gelmesi şiir zarûretine bakılmaksızın taşhîf ve tahrîf bağlamında dilsel bir hata olarak değerlendirilmektedir.<sup>73</sup>

ولقد شربْتُ ثَمَانِيًا وَثَمَانِيًا /// وَثَمَانُ عَشْرَةَ وَاثْنَتَيْنِ وَأَرْبَعًا

“Muhakkak sekizer sekizer, on sekiz, ikişer ve dörder şeklinde içtim.” A’sâ el-Ekber’e (öl. 7/629) nispet edilen bu şiirde istişhâda konu olan ثَمَانٌ kelimesi ve sayısıdır. Nitekim ifadenin tam açılımı ثَمَانِيًا عَشْرَةَ ثَمَانِيًا dir. ثَمَانِيًا kelimesindeki ‘yâ’ harfi hazif olduktan sonra ثَمَانٌ şeklinde ‘nûn’ harfinin esresiyle söylenmesi gerekirken ثَمَانٌ olarak, yani ‘nûn’ harfinin fethasıyla okunması ve rivayet edilmesi taşhîf ve tahrîf olarak kabul edilmektedir. Fakat bu okunuşun şiir zarûreti olarak değerlendirmesi daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira geçerli gramer kurallarına uymayan bazı durumların, şiir için caiz olabileceğini nahivciler /dilciler tarafından görüş birliğiyle kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

لَلَّذِ كَانُوا أَدَى أَرْبَعًا \*\*\* لِصَنِيَعَيْنِ لِبَاسٍ وَثَقَى

“Nitekim onlar, fakirlik ve koruma gibi vasıflarıyla şuan olduğumuz durumun içindeydiler.” İstişhâd konusu olan للذ kelimesidir. Arap gramerinde edatlar konuma göre cümleye farklı manalar katmaktadır. Bunlardan biri de ذ edatıdır. Bu edat muzârinin başına geldiğinde genelde ihtimal ve mâzi fiilinin başına geldiğinde ise kesinlik ifade ettiği ehlince bilinmektedir. ذ harfinin başına fethalı bir (ل) harfi geldiğinde ise لَفَذٌ عَاشَ الظَّالِمُ (Şüphesiz dünyada zalim de mazlum da yaşamıştır) örneğinde olduğu gibi vurgulu mışlı, mişli geçmiş zamanı belirtir. Fakat iki lâm birlikte ذ harfinin başına gelmesi bazılarınca daha da vurguyu pekiştirdiği iddia edilmiş olsa da Basra ekolü dilcileri tarafından bu inkâr edilmiş ve taşhîf olarak değerlendirilmiştir. Sahih formatı ise لَفَذٌ ‘dir. Kurallar bazından ve ذ kelimesinin kullanımlarına bakıldığında Basralıların görüşü daha isabetli görülmektedir.<sup>75</sup>

Dolayısıyla Arap şiiri, Kur’ân-ı Kerîm kelimelerinin Arapça oluşunu tespit etme teşebbüsünün yanı sıra başta tefsir olmak üzere dil ve gramerle ilişkili İslâmî ilimler açısından hayati bir öneme sahiptir. Arap dilcileri, diğer ilimlerde olduğu gibi bu gibi özelliklere sahip şiirin safiyetini lahn, taşhîf ve tahrîf gibi yıkıcı tehlikelere karşı korumak için olağanüstü çabalar sarf ederek çeşitli çalışmalar ve önlemler almaya çalışmışlardır. Taşhîf-tahrîfle ilgili telif edilen eserler, Arap gramer kaidelerinin tespiti, mu’cem ve kâmûs tedvini; şiiri zapt-u rapt altına alarak şiir mecmualarında toplanması, hicri ikinci ve üçüncü asırlarda eski Arap şairlerine ait şiirlerin divanlarda derlenmesi gibi emek mahsulü çalışmalar bu gayretin birer neticesi ve ürünüdürler.

## SONUÇ

Oldukça geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olan taşhîf ve tahrîf terimleri, anlamsal bağlamda ve netice itibariyle aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı ilmî ortamda genellikle birlikte irdelenmiş ve müteradif olarak mülâhaza edilmiştir. Fakat birbirine yakın anlamlı kelimeler oldukları halde tarihî seyri içerisinde anlamsal delaletleri gelişerek bağımsız iki kavram özelliği kazanmışlardır. Zira literatürde yazı şeklinin bozulmaksızın sadece bazı harflerde yapılan nokta değişiklikler taşhîf, yazı şeklinin bozulması da tahrîf olarak

<sup>73</sup> Merzübânî, *el-Müveşşah*, 267.

<sup>74</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/26vd.

<sup>75</sup> Askerî, *Şerhu mâ yeka’u fhi’t-taşhîf ve’t-tahrîf*, 208-209; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. (Kahire: Dâru’l-Mısırî, 1955), 1/67; İbn Manzûr, “lâm”, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/392.

isimlendirilmiştir. Metnin, ifadenin veya meramın doğru anlaşılması tashîf ve tahrif ilmine bağlı olduğundan bu ilim, çok dikkat gerektiren önemli ilimlerden olup mutekaddimûn âlimler tarafından ilgiyle incelenmiştir. Büyük bir musibet olarak değerlendirilen taşhîf ve tahrîf meselesi, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Sîbeveyh, Ebû'l-Abbâs Sa'leb, Ebû'l-Abbâs el-Müberred ve Ebû Osmân el-Câhiz gibi kendi alanında yetkin âlim ve usta kalemler dâhil hiç kimse bundan kendini koruyamamıştır. Bu iki kavram genel olarak hadis-i şerif başta olmak üzere bütün İslâmî ilimlerde kendilerine yer buldukları gibi onlardan özellikle Arap şiiri de nasibini almıştır. Şiirde oluşan taşhîf ve tahrîf'in, cümleden çok kelimedede, kelimenin yapısında meydana geldiği gözlemlenmiştir. Etimolojik olarak ince kıl veya iki saç kılı arasındaki inceliğin farkına varması şeklinde tanımlanan şiir, literal anlamıyla insanların toplumda doğayla, kendi kendisiyle olan ilişkilerini estetik ve bir ahenk çerçevesi içerisinde manzûmlu bir şekilde ifade etmek olarak tanımlanmaktadır. Şiirin gerek etimolojik gerekse literal tanımlarından anlaşıldığı üzere belli bir ahenk ve kafiyeyle sahip olması, uzun bir sure şifâhî olarak aktarılması, rivâyet ve Arap dili gramerine vukûfiyetin zayıflığı, Arapçanın yazım ve fonetik özelliği; yanılma, ilmî kıskançlık ve verrâklar gibi etkenlerden şiirde taşhîf ve tahrîf meydana gelmiştir. Söz konusu sebepler, Arapçayla ilgili ilim dallarına göre farklılık göstermektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm kıraatlarındaki taşhîf ve tahrîf'in ana nedeni Arap kaligrafisi iken, gerek manzûm gerekse nesirdeki taşhîf ve tahrîf hemen hemen tüm bu nedenlerden kaynaklanmaktadır. Gitgide yaygınlaşan bu tehlike karşısında hem udebâ hem de ulemâ bigâne kalmamış ve bunu önlemeye dair bazı önlemler almaya gayret etmiştir. Arap dil kurallarının tespiti, alanla ilgili eserlerin telif edilmesi, şiiri zapt ve rapt altına alarak şiir mecmualarında toplanması, h. II. ve III. asırlarda eski Arap şairlerine ait şiirlerin divanlarda derlenmesi gibi çalışmaların öncelikli amaçlarından biri de edebî türlerden biri olan şiiri bu tür olumsuzluklara karşı korumak olduğu ehlince bilinmektedir. Bununla beraber geçmişte yapılan çalışmalarla ve bu naçizane çalışmayla şiirde oluşan taşhîf ve tahrîf mevzusundaki tüm problemlerin, sorunların çözümlendiği ve nihayete erdiği söylenemez. Nitekim gözden kaçan ve tespit edilemeyen daha nice husus vardır ki, bunların tespit ve teşhisine yönelik akademik çalışmalar her dönemde geçerliliğini korumaktadır. Bu anlamda, şiirde oluşan taşhîf ve tahrîf hususunda geçmişte olduğu gibi bugün de önemli ve değerli bulgulara ulaşmak mümkündür. Söz konusu mevzuda yapılacak detaylı araştırmaların gerek şiirlerin sıhhat ve sübûtunda, gerek şiirleri anlama ve anlamlandırmada gerekse Arap edebiyatında ciddi katkılar sağlayacağı yadsınamaz bir gerçektir.

### KAYNAKÇA

- Abdusselâm Muhammed Hârûn. *Tahkiku'n-nusûs ve neşruhâ*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 7. Basım, 1418/1998.
- Abdülkâdir el-Bağdâdî. *Hizânetü'l-edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1418/1997.
- Aladağ, Mehmet Şirin. "Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde". *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 97-117.
- Anonim. *Yedi Askı/Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Kenan Demirayak vd. İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.
- Askerî, Hasan b. Abdullah. *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taşhîf ve't-tahrîf*. nşr. Abdülaziz Ahmed. 3 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963.
- Askerî, Hasan b. Abdullah. *Şerhu mâ yeķa'û fihî't-taşhîf ve't-tahrîf*. thk. Abdülaziz Ahmed. Kahire: Matbaatu Mustafâ'l-Babî'l-Halebî, 1963/1393.

- Attâr, Ahmed b. Abdilgafûr. *Mukaddimetü's-şîhâh*. Kahire: y.y. 1376/1956.
- Bakırcı, Selami –Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif' Kelimesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Ekim 2017), 127-150.
- Beşşâr b. Bürd. *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*. thk. Muhammed Tâhir b. Âşûr. 4 Cilt. Cezair: Şirketü't-Tûnisiyye, 1976.
- Buhtürî, *Dîvân*. şrh. Ahmed b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Çetin, Nihat M. "Arap/Edebiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas/Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullâh b. Abdülkâdir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-naḥviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Ebü't-Tayyib el-Lugavî. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1375/1995.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhëtü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1386/1967.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. İran: Müsevveretü Dâru'l-Hicre, 1405.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısrî, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1412/1991.
- Hadârî, Delîla –Büzidî, Naîmâ. "et-Taşhîf ve eseruhu 'alâ selâmeti'n-nassi'l-muhakkîk". *Mecelletu Dirasâti'n-Nakdiyye ve'l-Edebiyye Cezâir* 2/5 (2021), 105-116.
- Hadîsi, Mâzin Müzmir İbrâhîm. "et-Taşhîf ve't-tahrîf vemâ yenşeü 'anhu min ihtilâf fi hedîsi's-şerîf". *İslâmî İlimler Fakültesi İkinci Sempozyum* (2012), 4/6-7.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. "Cahiliye Şiirinde İntihal Teorisi". çev. Sevim Özdemir, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/24 (2010), 147-160
- Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. thk. Rifat Akbaş. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Hamza el-İsfahânî. *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ ḥudûsi't-taşhîf*. thk. Muhammed Es'ad Tales. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1412/1992.
- Hâşim Tâhâ Şelâş. *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî fî kitâbihi Tâcü'l-arûs*. Bağdat: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. nşr. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: y.y. 1986.
- Haydarî el-Mescidî. *et-Taşhîf fî metni'l-hadis*. by. Dâru'l-Hadis li't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1432/1390.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Ḥaşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetul-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhëtü'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. thk. Nuriddîn 'İtar. Dimaşk: Mektebetu'l-Buşrâ, 1432/2011.
- İbn Hişâm en-Nahvî. *Muğni'l-lebîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1985.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. "ḥrf". *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. Beyrut: Dâru Sâdır, 1299/1881.

- İbn Mekkî es-Sıkillî. *Teşķîfî'l-lisân ve telķîhu'l-cenân*, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Sîde. *el-Muħaşşaş*. thk. *Lecnetü İhyâi t-Türâsi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Âfâk, ts.
- İşler, Emrullah. "tashîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müveşşâh*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1965.
- Nûrî el-Kisî – Sâmi el-Ânî. *Menhecu tahkîku'n-nusûs ve neşruhâ*. Bağdat: Matbaatu'l-Maarif, 1975.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hamza el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Paksoy, Kadir. "Hadiste Taşhîf – Lafız ve Anlam Hataları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 98-116.
- Râcî el-Esmer. *el-Mu'cemü'l- mufaşşal fi ulûmi'l-Luga*. thk. İmeyl Yakûb, 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Sa'leb, Ebû'l-Abbâs. *Mecâlisü Şa'leb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mea'ârif, 2. Basım, ts.
- Safedî, Selâhaddin. "şh". *Taşhîhu't-taşhîf ve tahrîrû't-tahrîf*. nşr. Seyyid eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1407/1987.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Fıkhü'l-luga ve sırrü'l-Arabiyye*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: İhyâ-i Türâsil-Arabî, 2002.
- Sehâvî, Şemseddîn. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi elfiyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerim b. Abdullâh – Muhammed b. Abdullâh b. Fuheyd. Riyad: Mektebetu Dâru'l-Minhâc, 1426/1995.
- Sezgin, Fuat. "Orjinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri". çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 311-316.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 1385/1966-1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*. thk. M. Ali R. Hâşim. Kahire: Dâru'l-Fikir, 1394/1974.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İktirâh fi uşûli'n-naħv*. nşr. Ahmed Subhî Furat. İstanbul: y.y. 1975.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naħv*. thk. Abdullah Nebhân vd. 4. Cilt. Dımaşk: Mecmau'l- Lügati'l-Arabî, 1407/1987.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: Menşutatu'l-Mektebetu'l'Asriyye, 1306/1986.
- Tâhirülmevlevî, Mehmed Tâhir. *Edebiyat Lüğati*. haz. Kemal Edip Kürkcüođlu. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1994.
- Tanâhî, Mahmûd b. Muhammed. *Medħal ilâ târîhi neşri't-türâsi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî 1405/1984.
- Tarakçı, Muhammed. "tahrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yeşil, Ümmüğülsüm . "Taşhîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 147-156.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. "y-d-y". *Tâcü'l-arûs*. thk. Komisyon. Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 1205/1965.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zübeydî, Ebû Bekr. *Ṭabaķâtü'n-naħviyyîn ve'l-luĝaviyyîn*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Beyrut: y.y. 1968.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 627-659

**GAZİANTEP’TE SURIYELİLER: DİN, KİMLİK, ENTEGRASYON**  
**Syrians In Gaziantep: Religion, Identity, Integration**

**Fatih ÖZTAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, fatihoztas@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9075-6084.

**Ömer Faruk IŞIK**

Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, ofi.faruk@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0197-4360.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	31.08.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	09.10.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	627-659

**Atıf / Cite as:** Öztaş, Fatih - Işık, Ömer Faruk. "Gaziantep'te Suriyeliler: Din, Kimlik, Entegrasyon" (Syrians In Gaziantep: Religion, Identity, Integration). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 627-659. Doi: 10.17859/pauifd.1169008.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)





2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAÜİFD), 9 (2) 2022: 627-659*

## **GAZİANTEP'TE SURİYELİLER: DİN, KİMLİK, ENTEGRASYON\***

**Fatih ÖZTAŞ\*\***

**Ömer Faruk İŞİK\*\*\***

### **Öz**

Bu çalışmada birlikte eğitim gören Suriyeli ve Türk orta öğretim öğrencilerinin uyumuna, din ve değerler eğitiminin katkısı incelenmiştir. Orta öğretim çağında olan katılımcılar, çocukluk döneminde göç etmiş ve gençliğini burada geçirmektedir. Katılımcıların bu özel durumları nedeniyle uyum açısından kendinden önceki ve sonraki kuşaklardan farklı olacağı düşüncesinden hareket edilmiştir. Bu bağlamda MEB tarafından uyum için Türk ve Suriyeli öğrencilerin aynı okula devam etmesi kararının alınması sosyal uyumun kaynağı sayılabilecek değer konsensüsü üzerine odaklanmayı gerektirmiştir. Değerlere referans olması ve okullarda din eğitiminin değerler eğitimi destekleyici şekilde verilmesi dolayısıyla uyumu sağlayan değer konsensüsü ile din ilişkisi üzerine odaklanılmıştır. Araştırmada literatür taramasının yanı sıra okullarda ve şehirde yapılan gözlemler ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile katılımcılardan elde edilen veriler kullanılmıştır. Katılımcılara uyum üzerinde etkili olabilecek temel değerlerden, dayanışmanın din ile ilişkisine yönelik sorular yöneltilmiştir. Birlikte eğitim alma açısından okulun ve özellikle değer yüklü davranışa örneklik göstermeleri açısından öğretmenlerin uyuma katkı sağladığı; ancak öğrencilerin birlikte yaşamayı bir mecburiyet olarak değerlendirdikleri sonuçlarına ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Uyum, Göçmen, Değer, Din

### **Syrians In Gaziantep: Religion, Identity, Integration**

### **Abstract**

In this study, the contribution of religion and values education to the adjustment of Syrian and Turkish secondary school students studying together was examined. Participants in secondary education migrated during their childhood and spend their youth here. Due to these special circumstances of the participants, it was thought that they would be different from the previous and next generations in terms of adaptation. In this context, the decision of the Ministry of National Education to continue the same school for Turkish and Syrian students for integration necessitated focusing on the value consensus, which can be considered as the source of social cohesion. Since it is a reference to values and religious education is given in schools in a way that supports values education, the focus is on the value consensus that ensures harmony and the relationship between religions. In the research, besides the literature review, the observations made in schools and the city and the data obtained from the participants with the semi-structured interview technique were used. The participants were asked questions about the relationship between solidarity and religion, one of the basic values

\* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Fatih Öztaş danışmanlığında yapılan "Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bu araştırma için T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 07.04.2021 tarihli toplantısında E. 24916 sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, KSÜ İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, fatihoztas@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9075-6084.

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü, ofi.faruk@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0197-4360.

that can affect harmony. In terms of obtaining education, the school and especially the teachers contributed to the harmony in terms of showing examples of value-laden behavior. Conversely, it was concluded that the students considered living together as an obligation.

**Keywords:** Sociology of Religion, Integration, Immigrant, Value, Religion

### **Structured Abstract**

Turkey is a region that has received immigration throughout history. The general feature of the migrations after the Republic is that the Turks outside the borders migrated to Turkey. Due to their Turkish origin and being Muslim, the integration was realized without serious problems. In the migration that started from Syria in 2011, unlike the previous ones, the majority of the immigrants are Arabs. Therefore, despite the common belief, the process of coexistence of two different nations has emerged. 451.962 of the registered Syrians in Turkey live in Gaziantep. The majority of Syrians, whose population average is 22.2, are at the secondary education level. The 1.5 generation, which Rumbaut added to the distinction of immigrant generations, is his research area. This generation is the one who had to migrate with their family but did not take active decisions during the migration process. They are the ones who carry the cultures of the first-generation immigrants under the influence of their families and who enter a process of acculturation with the society they encounter in the places they come from. He/she is a "refugee" both between the two communities and between the first and second generations. In this context, 32 participants, 21 Syrians and 11 Turks were interviewed to understand the contribution of the religion and values education given in schools to the adaptation of Turkish and Syrian students at the secondary education level in line with the developmental characteristics of the study and ongoing integration activities. The data were analyzed from the perspective of the sociology of religion. In the field research, the participants were reached with the snowball technique. Semi-structured interview technique was applied because it allows in-depth analysis, individual differences and data density. The study also includes observations about city and school life. Each political structure adopts its cultural codes and organizes its education system and philosophy to raise generations that will continue them. In modern times, countries have tried to maintain their educational activities in a secular way. However, due to people's need for religious education, the area was opened. In our country, Religious Culture and Moral Knowledge courses are compulsory. With the inclusion of values education, the area opened to religion within the secular education system has expanded. From a sociological perspective, value refers to the meaning attributed to behavior. Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism have had a significant impact on research on values in sociology. Weber has concluded that values originating from religion affect people's behavior. For integration, immigrants need to be willing to continue their lives where they came from. For this reason, questions were asked to understand the thoughts of Syrian participants about Turkey. Syrian participants want to obtain Turkish citizenship to avoid discrimination. Obtaining Turkish citizenship means being able to work at any job, having freedom of travel and education, as well as facilitating legal gains. It can be said that the education and health opportunities provided in Turkey are welcomed by the Syrians. Syrians are undecided about what will happen if the war ends. Despite the social distance between students, it can be said that the ability to live together is provided by the school culture. It can be said that the school increases the level of adaptation and the school is successful in terms of exemplary personality, which is the most important emphasis of values education. A shared belief system reduces cultural shock in terms of encounters. On the other hand, the decrease in the opportunities used especially in social life reminds the difference between those who came later. Although it reduces the cultural shock, religion is insufficient for adaptation. The schools attended by the participants are mostly imam hatip high schools. This situation may

cause a change in the social understanding of religion with the influence of religious officials who carry the religiosity of Syrian culture in their luggage in the future. The continuation of the war suggests that the togetherness endured will come to an end as well as uncertainty for both sides. For Turks, the situation of Syrians is similar to the story of Demirbaş Şarl. Increasing good experiences in the school process; It is possible to say that if Syrians stay, it will increase harmony, and if they return, it will strengthen relations between the two countries.

## GİRİŞ

Türkiye tarih boyunca göç alan bir bölge olmuştur. Bir imparatorluk toprağı olan Anadolu pek çok etnisite ve dinden insana ev sahipliğı yapmıştır. Cumhuriyet kurulduktan sonraki süreçte de göçler devam etmiştir. Bu göçlerin genel özelliğı kurulan ulus devlet yapısına uygun olarak farklı din ve ırktan olanların sınır dışına çıkması imparatorluk bakiyesinden kalan sınır dışındaki Türklerin ise Türkiye'ye göç etmesi şeklinde gelişmiştir. Bu göçmenlerin en büyük özelliğı Türk kökenli olmalarının yanında Müslüman olmalarıdır. Bu nedenle ciddi sorunlar yaşanmadan uyum gerçekleşmiştir.

Suriye'den 2011 yılında başlayan göçler ise Osmanlı bakiyesi topraklardan olması ve göçmenlerin Müslüman olmaları önceki göçlerle benzerlik arz etmektedir. Ancak önceki göçlerden farklı olarak göçmenlerin çoğunluğunu Araplar oluşturmaktadır. Suriye, Osmanlı sonrası dönemde Sosyalist Arap Cumhuriyeti olarak kurulmuştur. Kendini ulus devlet olarak tanımlayan bir ülkenin vatandaşları olarak yine bir ulus devlet olan Türkiye'ye göç etmişlerdir. Bu etnik farklılıktan kaynaklanan pek çok sorunun aşılması gerektiğı bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla ortak inançtan olmanın dışında iki farklı ulusun bir arada yaşama tecrübesi süreci ortaya çıkmıştır.

Türkiye bu süreçte ilk andan itibaren açık kapı politikası uygulamış ve "ensar" söylemi üzerinden bir yaklaşım sergilemiştir. Ülkelerin uyguladığı göç politikaları halkın göçmenlere yaklaşımını etkilese de her zaman paralellik göstermemektedir. Göçmenler kültürel sermayeleri, dili, rengi, dini sebebiyle veya ekonomik gerekçelerle halk tarafından istenmeyebilir veya memnuniyetle karşılanabilir<sup>1</sup>. Devletlerin göçmenlere uyguladığı politikalar ise genellikle göçmenlerin kalıcı olduğuna ikna olduktan sonra şekillenmektedir<sup>2</sup>.

Gaziantep, Türkiye'nin en kalabalık 9. şehri olarak iki milyonu aşkın nüfusa sahiptir. Nüfusunun yüzde dokuzu (217.467) ortaöğretim seviyesindedir. Türkiye'de kayıtlı Suriyeli sayısı 3.672.646'dır. Bu insanların 451.962'si Gaziantep'te yaşamaktadır. Nüfus yaş ortalaması 22.2 olan Suriyelilerin büyük bir kısmının

<sup>1</sup> Nihan Çiğerci, "Bursa-Kırcaali Hattı: 1989'da Gelen Bulgaristan Göçmenleri Örneğı", *Küreselleşme Çağında Göç*, Ed. S. G. İhlamur Öner, N. A. Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 110-113.

<sup>2</sup> K. Onur Unutulmaz, "Gündemdeki Kavram: "Göçmen Entegrasyonu"- Avrupa'daki Gelişimi ve Britanya Örneğı", *Küreselleşme Çağında Göç*, Ed. S. G. İhlamur Öner, N. A. Şirin Öner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 137.

ortaöğretim seviyesinde olmasına rağmen tamamı okullara devam etmemektedir. Bunun nedeni kadınlar için erken evlenme yaşı, erkekler için ise çalışma ihtiyacıdır.

Çalışmada katılımcılardan elde edilen veriler, temel nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde içerik analizine ve betimsel analize tabi tutulmuştur. Bu analizler yapılırken de çalışmanın Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde toplumsal-kurumsal yapıyı oluşturan temel değerlerin öğrencilere (özellikle Suriyeli göçmenler özelinde) kazandırılması problemine odaklanmasından dolayı fonksiyonel din teorisinin çerçevesi gözetilmiştir. Toplumsal yapıda temel değerleri koruma ve sürdürmede kurumlara işlevsel görev düşmektedir. Bu çerçevede Türkiye'nin göç sonrasında şu aşamaya kadar nihai politika olarak Türk ve Suriyeli öğrencilerin aynı okula devamı üzerinden temel değerlerin göç edenlere kazandırılması hedefi başat kurum olarak MEB'i merkeze almayı gerekli kılmıştır. MEB üzerinden sürdürülen uyum faaliyetlerinin ise temel değer oluşturuca yönü düşünülerek daha çok din eğitimi merkeziliğinde uyum ve bütünleşmeyi esas aldığı söylenebilir. Neticede ilk başta Geçici Eğitim Merkezleri (GEM) kurularak kısa süreliğine yaşanan mağduriyetlere bir çözüm arayışı GEM'lerin tamamen kapatılmasıyla yerini MEB bünyesinde kalıcı çözüm arayışına bırakmıştır<sup>3</sup>. Bu bağlamda çalışmanın, gelişim özellikleri ve sürdürülen uyum faaliyetleri doğrultusunda ortaöğretim seviyesindeki göçmenler ve Suriyelilerin uyumuna okullarda verilen din ve değerler eğitiminin etkisini anlama noktasında literatüre katkı sağlayacağına inanılmaktadır.

## 1. Teorik Ve Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Göç ve Din

Göç en genel anlamıyla insanların siyasi veya sembolik sınırları aşması olarak tanımlanabilmektedir<sup>4</sup>. Öte yandan her göçün kendine özgü bir hikayesinin olması üzerinde anlaşılan genel geçer bir tanım olmasına imkân vermemektedir. Göçü açıklamak için pek çok araştırmacı farklı kuramlar geliştirmiştir. Bu teoriler göç olgusunun farklı noktalarına vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte göçmenleri kuşaklara ayırmak da bir adet olmuştur. Rumbaut'un kuşak ayırımına eklediği 1.5 kuşağı bu çalışmanın araştırma alanını oluşturmaktadır. Bu kuşak, ailesi ile birlikte göç etmek zorunda kalmakla beraber göç sürecinde aktif karar alıcılar değillerdir. Bununla birlikte hem ailelerinin etkisiyle birinci nesil göçmenlerin kültürlerini taşırlar hem de geldikleri yerlerde karşılaştıkları toplumla tekrar bir kültürleşme sürecine girmektedirler. Bu nedenle hem birinci kuşak göçmenlerin hem de ikinci kuşak göçmenlerin özelliklerini taşırlar. Bu gençlerin farklı bir topluluk oluşturmasında ergenliğe tekabül eden temel biçimlendirici dönemlerini göç ettikleri ülkede geçirmiş olmalarıdır. Yeni bir modus vivendi oluşturmak için ailelerinden daha özgür ve daha objektif olabilecek bir kuşak temsil etmektedir. Ayrıca pek çok

<sup>3</sup> Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Gemler Üç Yıl İçinde Misyonunu Tamamlayacak" (2 Temmuz 2020).

<sup>4</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji sözlüğü*, çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat, 2003), 685.

açından eski ve yeni toplum için marjinaldirler; çünkü iki dünyadan da parçalar taşısalar da tam anlamıyla her ikisinin de parçası değillerdir. Sosyal ve kültürel sermayeleri farklılıklar gösterse de ortak bir psiko-tarihsel konumu paylaştıkları için eşsiz bir pozisyonadırlar. Hem iki toplum arasında hem de birinci ve ikinci kuşak arasında “göçmen” olabilmektedirler<sup>5</sup>.

Göçmenin kimliğini oluşturan din, dil vb. unsurlara bakıldığında kültürel kimliği oluşturan en dirençli yapının din olduğu gözlemlenmiştir<sup>6</sup>. Hedef ülke seçiminde ve kabulünde<sup>7</sup> özellikle gönüllü göçmenler için bir etken olarak<sup>8</sup> değerlendirilebilecek din zorunlu da olsa farklı kültürlerin karşılaşması durumunda bütünleşmeyi kolaylaştırıcı güçlü bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Farklı dinlere inanan toplumların karşılaşmasında uyum daha zorlu bir süreç olarak tezahür etmektedir<sup>9</sup>. Dinin ritüelistik boyutu da uyuma etki eden bir durumdur. Bir dini ritüele katılımda sadece dini bir ibadet yerine getirilmiş olmaz, aynı zamanda bir topluluğa dahil olma durumu gerçekleşir. Bu durum ortak bir dünya kurgusuna yol açabilmektedir<sup>10</sup>. Öte yandan ortak inancın her ne kadar uyumu kolaylaştırıcı etkisi bulunsa da uyuma etki eden siyasi, ekonomik ve dini yorumlamadan kaynaklanan farklı etkenler de vardır. Bu açıdan bakıldığında din yeterli tek etken olarak görülmemelidir. Nitekim bugün iç savaşın yaşandığı Suriye’de aynı etnisiteye sahip olmalarına rağmen farklı dini yorumlara sahip olmaları aralarında bir savaşa dönüşen çatışmaya neden olmuştur. Bazen de dini kimlikle bir araya gelmiş farklı unsurlar etnik bölünmelerden kaynaklanan terör örgütlerinin tehdidi altına girebilmektedir<sup>11</sup>. Aynı zamanda yaşadığımız çağda gelişen iletişim araçları etnik bölünmelerin ve göçmenlerin referans kaynaklarının yaşadıkları ülke sınırlarını aşması bu sürecin karmaşıklığını ifade etmektedir<sup>12</sup>.

## 1.2. Uyuma Katkısı Bakımından Din ve Değerler Eğitimi

Sosyolojik açıdan uyum toplumsallaşma süreci olarak ele alınabilir. Bireyin içine doğduğu veya katıldığı toplumun değerlerini, davranış örüntülerini benimsemesi bir süreç olarak yaşam boyu devam eder. Bunları benimseyen bireyin toplumsal tavırları kendinde göstermesi uyum olarak ifade edilebilir.

<sup>5</sup> Ruben G. Rumbaut-Kenji Ima, *The Adaptation of Southeast Asian Refugee Youth: A Comparative Study* (San Diego: Department of Sociology, 1987), 7.

<sup>6</sup> Martikainen, “Din, Göçmenler ve Entegrasyon”, 263.

<sup>7</sup> Aybiçe Tosun vd., “Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1) (2018), 109.

<sup>8</sup> Tuomas Martikainen, “Din, Göçmenler ve Entegrasyon”, çev. Nebile Özmen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2010), 269.

<sup>9</sup> Sezel Saygın-Derya Hasta, “Göç, Kültürleşme ve Uyum”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 10(3) (2018), 321.

<sup>10</sup> Werner Schiffauer, “Göç ve Dindarlık”, çev. Arif Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2009), 196-197.

<sup>11</sup> Tosun vd., “Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği”, 109.

<sup>12</sup> Martikainen, “Din, Göçmenler ve Entegrasyon”, 266.

Toplumsallaşma iki boyutlu olarak ele alınabilir: bireyin gelişimi ve toplumsal devamlılık. Birey içerisinde yaşadığı toplumun dilini, değerlerini, tutumlarını gelişim süreci içerisinde kendi kişiliğine katar; bu da toplumsal devamlılığı sağlar<sup>13</sup>. Toplum bunu sadece bireye bırakmış değildir. Çeşitli toplumsallaşma araçlarını kullanarak bireyin gelişimine katkıda bulunur.

Göçmenler yerleştikleri bölgede toplumu oluşturan unsurlardan birisidir. Sağlıklı bir sosyal hayat için karşılıklı uyum faaliyetleri yoluyla toplumsal bütünleşmenin sağlanması gerekir. Göçmenlerin farklı bir kültürel çevrede yeniden toplumsallaştıkları gibi ev sahibi toplumun bireyleri de değişen sosyokültürel ortama uygun olarak yeniden toplumsallaşır. İnsan diğer canlılardan farklı olarak kültür oluşturan bir varlıktır. Kendisine kadar ulaşan kültürel mirasın üzerine eklemeler yaparak yaşadığı çevreye uyum sağlamanın yanında onu dönüştürmektedir<sup>14</sup>. Oluşturulan kültür toplumlara özgü olmakla beraber evrensel boyutta özelliklere sahip öğeleri içlerinde barındırırlar ya da karşılaşmaları dolayısıyla birbirlerinden aldıkları öğeleri de içerirler. Eğer bu karşılaşma süreçleri hoşgörü ile başarılı bir şekilde sürdürülürse toplumsal bütünleşme zenginleşerek yeniden sağlanmış olur. Aksi halde kırılğan bir toplumsal yapı meydana gelir.

Toplumsallaşma araçlarından biri olan eğitim, en temel tanımıyla formel veya informal yollar ile birey üzerinde kasıtlı ve istendik davranış değişikliği sağlamaktır. Eğitim faaliyetlerinin temel iki amacı eğitim ve öğretimi sağlamaktır. Dolayısıyla amaç yalnızca bilgi aktarımı yoluyla öğretim değil, aynı zamanda gelecek nesilleri topluma uyumlu bireyler haline getirmek maksadıyla eğitmektir. İnsanlığın edindiği bilgilerin geneline baktığımızda bunlar nesiller boyu aktarılan bilgilerdir. İnsan topluluğundan mahrum bir insanın kendi kendine öğrendiği bilgiler oldukça sınırlıdır<sup>15</sup>. Bu nedenle eğitim, başta gelen toplumsal kurumlar arasındadır.

Devletlerin yönetiminde etkili olan siyaset kurumu eğitim üzerinde de etkilidir. Her siyasi yapı kendi kültürel kodlarını benimsemiş ve bunları devam ettirecek nesiller yetiştirmek için eğitim sistemini ve felsefesini düzenler. Devletlerin eğitimden temel beklentisi<sup>16</sup>, Milli Eğitim Temel Kanunu ikinci madde de belirtildiği üzere, kazandırmak istediği değerleri benimsemiş vatandaşlar yetiştirmektir. Buna gelecek yeni nesilleri kültürlenme işlevi<sup>17</sup> diyebiliriz. Eğitim kurumları, bunu yaparken yeni bir toplum inşa etme amacı gütmeyiz; mevcut toplumun devamlılığını sağlama amacındadır. Bu açıdan bakıldığında eğitim, kültürel değerlere bağlı toplumsallaşmış bireyleri toplumun devamı için ihtiyaç duyulan siyasi ve ekonomik işlerde gereken

<sup>13</sup> Yakup Coştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz-İ. Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker, 2013), 326.

<sup>14</sup> Bünyamin Solmaz, "Eğitim ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz-İ. Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker, 2013), 362-363.

<sup>15</sup> Sevinç Güçlü, "Eğitim Kurumu", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, Ed. S. Güçlü (İstanbul: Kitabevi, 2015), 223.

<sup>16</sup> Mehmet D. Topses, *Kurumlar Sosyolojisi* (Ankara: Nobel, 2016), 84.

<sup>17</sup> Güçlü, "Eğitim Kurumu", 225.

uzmanlığa sahip olarak kendi yetenekleri doğrultusunda geliştirme iddiasındadır. Bireyler ise toplumda arzu ettikleri statüye ulaşma amacıyla eğitim faaliyetine katılır ve bir meslekte yeterlilik kazanmış olurlar<sup>18</sup>.

Dinlerin mesajlarını insanlara ulaştırırken bir eğitim faaliyeti yapmış oldukları söylenebilir. *“Rudolf Otto'nun tanımıyla 'kutsalın tecrübesi' olan dinde kutsalı tecrübe eden peygamberin 'subjektif' dinin anlatılarak 'objektif' hale gelmesi ve başkalarının da 'tecrübe' edilerek paylaşılması, tamamen öğrenme-öğretim süreçleri içerisinde gerçekleşmektedir.”*<sup>19</sup> Buradan da anlaşılacağı gibi din ve eğitim iç içe geçmişlerdir. Okulların temeli dini eğitim faaliyetleri yapılan merkezlere dayanmaktadır. Süreç içerisinde eğitim faaliyetleri sekülerleşerek dini ve dünyevi bilgi ayırımına gidilmiştir. Genellikle modern dönemlerde ülkeler eğitim faaliyetlerini seküler tarzda sürdürmeye çalışmışlardır. Ancak insanların dini eğitime olan ihtiyaçları nedeniyle alan açılmıştır. Bu nedenle dini kurumlar dışında okullarda da din eğitimi yapılmaktadır. Bunun nasıl yapılacağı ülkelere göre farklılık göstermektedir. Ülkemizde de Milli Eğitim Temel Kanununa göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunlu bir ders olarak okutulmaktadır.

Baştan beri din eğitiminin verilmesinde pragmatist bir tutum olarak radikal dini oluşumların önüne geçme düşüncesinin etkisinden<sup>20</sup> bahsedilse de din yeni devletin ideolojisi çerçevesinde temel kimlik unsurlarından birisi olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede öncelikle din eğitimiyle bağlantılı ilerleyen süreç daha sonra değerler eğitiminin de dahil olmasıyla seküler eğitim sistemi içerisinde dine açılan alan genişlemiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren toplumun modernleşmesi için seküler olarak üretilen değerlerin yanında dinin değer üretici yönü de eğitimin genel hedeflerine uygun olarak bu alanda işleve alındığı söylenebilir.

Sosyolojik olarak bakıldığında değer, davranışlara yüklenen anlamı ifade etmektedir. Değer sosyal bir varlık olan insanın birlikte yaşamak için grup içerisinde sergilenen davranışlara belirli bir ölçüt getirilmesine kaynaklık eden prensiplerdir. Sosyolojide değerler üzerine yapılan araştırmalara Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu eseri önemli ölçüde etki etmiştir. Weber anlayıcı sosyoloji ile davranışlara yön veren kaynağa ulaşmak istemiştir. Nihayetinde kaynağını dinden alan değerlerin insanların davranışlarına etki ettiği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Weber, Ekonomi ve Toplum adlı eserinde sosyal eylem tiplerinden değer-ussal eylem tipini şu şekilde tarif etmiştir: *“...başarı beklentilerinden bağımsız olarak sırf etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin değerine olan bilinçli bir inanç tarafından belirlenir.”* Weber'e göre değer-ussal eylem tipinde amaç sonuca ulaşmak değil eylemi kendisi için yapmaktır. Dini bir çağrıya olan inancın gerektirdiklerini bedeline bakılmaksızın uygulayan insanın davranışı değer-ussaldır. Bu bağlamda değer-ussal davranışın rasyonel sonuçları düşünülmezsizin ortaya koyulmaktadır.

<sup>18</sup> Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, (İstanbul: Açılım, 2017), 241-243.

<sup>19</sup> Solmaz, “Eğitim ve Din”, 370.

<sup>20</sup> Necdet Subaşı, “Türkiye’de Laiklik ve Din Eğitimi: Reel-Politik Güzergahlar”, *Dem Dergi*, 2 (2007).

Nitekim davranışın sonuçlarının rasyonel olarak belirlendiği davranış tipinin ise gereç-ussal olduğunu belirtmiştir<sup>21</sup>. Yine aynı dönemde felsefede iyi kavramı sosyal bir bağlama oturtulması nedeniyle değer kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır<sup>22</sup>. Bu durum sosyolojide değerlere yönelik çalışmaların artmasına neden olmuştur<sup>23</sup>.

## 2. Yöntem

Ortaöğretim seviyesinde sosyal uyumu artırıcı nitelikte uygulanan din ve değerler eğitiminin Türk ve Suriyelilerin uyumuna katkısını nitel araştırma yaklaşımıyla ortaya çıkarmayı hedefleyen çalışmada veriler yarı yapılandırılmış sorular çerçevesinde Suriyeli ve Türk katılımcılarla yapılan mülakatlarla elde edilmiştir. Ayrıca ilgili literatür taranarak çalışmada bunlardan da yararlanılmıştır. Amaçlı örneklem çerçevesinde kartopu tekniğiyle toplanan verilerin baskın temalarını ortaya çıkarabilmek için veriler betimsel analize ve/ya içerik analizine tabi tutulmuştur. Derinlemesine analize, bireysel farklılıklara ve veri yoğunluğuna imkân vermesi nedeniyle yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır. Katılımcılar ile ortalama otuz dakika görüşme gerçekleştirilmiştir. Mülakattan elde edilen veriler kısaltılarak verilmiş; fakat yazım kurallarının imkân verdiği ölçüde katılımcıların cümleleri bire bir aktarılmıştır. Özellikle Suriyeli katılımcıların dil becerilerinin anlaşılması amacıyla verilere sadık kalınmaya çalışılmıştır. Çalışmada ayrıca şehir ve okul yaşamına dair gözlemlere de yer verilmiştir.

Alan araştırması için 21 Suriyeli, 11 Türk olmak üzere 32 katılımcı ile görüşülmüştür. Katılımcıların gizliliğini koruma amacı ile isimleri çalışmada kullanılmamış, kısaltmalar tercih edilmiştir. Kısaltmalar katılımcıların isimlerinin içerdiği harflere göre yapılmıştır. Suriyeli katılımcılar kodların sonuna eklenen “s” harfi ile Türk katılımcılar ise “t” harfi ile belirtilmiştir.

## 3. MEB Gölgesinde Uyum ve Bütünleşmenin İmkânı

### 3.1. Suriyeli Katılımcıların Türkiye Algısı

#### 3.1.1. “Ayrımcılıktan Kurtulmanın Bir Yolu olarak Vatandaşlık”

Uyumun sağlanabilmesi için göçle gelen toplumun geldiği yerde yaşamaya istekli olması gerekir. Yerleştiği bölgede kalmaya niyetli olmayan bir toplum orada yaşamının gerektirdiği yükümlülükleri üstlenmesi beklenir. Şüphesiz yükümlülükler ile birlikte imkanlarda vardır. Ulus devletlerde bu durumun ifadesi vatandaşlık şeklinde özetlenebilir. Bu nedenlerle Suriyeli katılımcılara “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak ister misiniz? Neden?” soruları yöneltilmiştir. Bu sayede katılımcıların Türkiye’ye yönelik algıları ve uyumu anlaşılmasına çalışılmıştır.

<sup>21</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012), 132-134.

<sup>22</sup> Tosun Köse, Hans Joas’ın Ahlak Anlayışı, (AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 27.

<sup>23</sup> Ertan Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, değerler eğitimi dergisi, 1/3 (2003), 222-225.



Tablo 1. Suriyeli Katılımcıların Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmaya yönelik yaklaşımları

Katılımcı Sayısı	Cevaplar
AKs, ARs, BMs, DBs, MBs, RHs, UAs, ŞAs, MKs, DHs, HKs, RBs, RNs, HCs, ZAs	Evet
AMs, MHs, DMs, SSs,	Vatandaş oldum
İHs	Bilmiyorum
JKs	Fark etmez

Katılımcılardan hiçbiri hayır cevabını vermemiştir. Bu durum ilk bakışta tüm katılımcıların Türkiye'de gelecek kurmak istediklerini düşündürmektedir; fakat vatandaşlık almak istemelerinin gerekçeleri sorulduğunda farklı beklentilerle karşılaşmaktadır.

Örneğin DMs: *"Biz vatandaşlığımızı aldık. Türk vatandaşı olmaktan mutluyum ya çünkü daha çok imkân var; üniversiteye giriş olsun, şehir dışına çıkma olsun. Hani üniversite için... Yani eğitim hayatımı daha çok etkiliyor."*

RBs: *"Mesela Suriye'ye geri gideceksem buraya geri gelmek için lazım olur çünkü burası güzel. Gelmek isterim. Her şey güzel..."*

ZAs: *"Türkiye'yi ben zaten çok seviyorum. Suriyeli olarak da burada gerçekten zor şartlarda yaşıyoruz. Bizim mesela şehir dışına çıkmamız gerekiyor bazen ama Suriyeliler izinsiz bir yere gidemiyor ve izinler gerçekten çok katı. Mesela babamın bazen yurtdışına çıkması gerekiyor. Suriye'den pasaportunu yenilemek zorunda kalıyor ve buna çok çok yüklü bir para harcaması gerekiyor. Türk Vatandaşı olunca bunların hepsi daha çok kolaylaşıyor..."*

Hukuki kazançları daha çok merkezine alan yukarıdaki katılımcıların ifadelerini genel olarak değerlendirdiğimizde ayrımcılıktan kurtulma isteğiyle beraber istediği işte çalışabilmek, seyahat özgürlüğü ve eğitim, imkanlarının kolaylaşması için vatandaşlık almak istedikleri görülmektedir. Bazı katılımcılar vatandaşlık almanın iyi olacağını belirtmiştir. Öyle görünüyor ki iyi ifadesi diğer tüm sebepleri karşılayıcı niteliktedir.

Vatandaşlık bir anlamda De Certeau'nun ifadesiyle "taktik"tir. Nitekim De Certeau taktiğin zayıfın sanatı olduğunu belirtir. Zayıf olan gündelik hayat içerisinde kendisine yabancı olan alandaki fırsatları kollayarak çıkar elde etmeye çalışır<sup>24</sup>. Nitekim katılımcılardan biri olan ARs: *"Caddede, işte herhangi bir alanda normal Türkler gibi davranmam. Kendimi zayıf hissediyorum."* şeklinde durumunu ifade etmiştir. Aynı katılımcının vatandaşlık konusundaki ifadelerine baktığımızda *"Türkiye*

<sup>24</sup> Michel De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, Çev. Lale Arslan Özcan (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 113-114.

*vatandaşlığı kazanmak çok büyük bir şey yani onu kazandığımda iş açısından çok kapılar açılıyor. ...Yani mülteci olmaktan daha iyidir.*” Özellikle son cümle Goffman’ın belirttiği anlamda mülteciliğin, aslında hukuki bir statüyü karşılmasına rağmen katılımcı bu ifadeyi tercih etmiştir veya diğer katılımcıların ifadelerinde görüleceği üzere ‘Suriyeli’liğin damga olduğunu göstermektedir. Damga, her şeyden önce onu taşıyanı itibarsızlaştıran bir niteliktir. Goffman, etnolojik farklılıktan kaynaklanan ayrıştırıcı özelliği damganın üçüncü tipi olarak ele almaktadır<sup>25</sup>.

BMs’nin ifadelerine bakıldığında, “*Öyle daha iyi, daha rahat ederim çünkü her gittiğim yerde ‘Suriyeli’ diyorlar. O yüzden vatandaşlık almak istiyorum. Türk diye sayılırım.*” sahip olduğu sıfatların birinden kurtulmak istediği görülür. Buna benzer ifadelerini daha da ileriye götürerek açıkça bu niteliğinden rahatsız olduğunu belirten bir başka katılımcı MBs ise bu “*Daha iyi olur iki vatandaşlık olması daha iyi. Suriyeli olduğumuz için rahatsız oluyorum. TC vatandaşı olursak daha çok hakkımız olur.*” ifadelerine yer vermiştir. Diğer bir katılımcı ise Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı ile özellikle yaşadıkları ayrımcılığın sona ereceğini öngörmektedir.

Yukarıdaki ifadeler baktığımızda katılımcılar kendilerine saygı gösterilmemesine ve dışlanmalarına sebebiyet veren sıfatlarından kurtulmak için vatandaşlık almak istediklerini belirtmişlerdir. Vatandaşlık alarak toplum tarafından saygı görmenin koşulu olarak inşa edilen sıfatlardan birini kazanmak istemekte ve hak ettikleri saygıyı görmelerine engel olan niteliklerinden kurtulmak istemektedirler. Fakat damgadan kurtulduklarında istediklerine sahip olacağını düşünen ötekilerin bu olay gerçekleştiğinde öyle olmayacağıyla karşılaşma ihtimalleri de vardır<sup>26</sup>.

### 3.1.2. “Yeterli Eğitim ve Sağlık Olmasa Ne Yapardık?”

Özellikle zorunlu göç tecrübesi insanların yaşadıkları yerde sahip olduğu tüm imkanları arkalarında bırakarak çıktıkları bir yolculukla başlar. Bu nedenle hedef bölgeye ulaştıklarında karşılaştıkları ilk izlenimler kalıcı bir etki bırakır. Devletler mültecilere belirli yardımlarda bulunur fakat Türkiye’ye gelen Suriyeliler mülteci statüsünde değildir. Yine de Türkiye farklı şekillerde göçmenlere yardımlarda bulunmuştur. Bu yardımların Türkiye algısına etkisini anlamak amacıyla Suriyeli katılımcılara devletin sağlık, eğitim, iş yeri açma gibi ekonomik alanlarda yaptığı yardımları nasıl değerlendirdiklerine yönelik sorular yöneltilmiştir.

<sup>25</sup> Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Çev. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014), 32.

<sup>26</sup> Goffman, *Damga* 38-40.

Tablo 2. Suriyeli Katılımcıların Türkiye Cumhuriyeti Tarafından Yapılan Yardımlara Yönelik Algıları

Katılımcı Sayısı	Cevaplar
MKs	Orta
AKs, ARs, HCs	Ekonomik açıdan yetersiz Diğerleri yeterli
AMs, BMs, DHs, DMs, ARs, JKs, MHs, ZAs, HKs, MBs, RHs, ŞAs	Yeterli
RNs, İHs, RBs, SsS	Çok iyi

Katılımcılardan görüşlerine bakıldığında sağlık ve eğitim alanlarının öne çıktığı görülmektedir.

DMs: *“Eğitim de iyi bir katkı sağladı bizim için zaten ilk yıl geldiğimizde okullara gidememiştik. Yabancıları almamışlardı. Sonra diğer yıl girdik Türk Okulu ama sadece Suriyeliler vardı. İki şey yapmışlar sabah onlar sonra biz daha sonra işte bir karar geldi. Hepimiz buraya geldik, karışık okumaya başladık. Böyle çok daha iyi oldu...”*

SSs: *“Bence çok iyi yani biz vatandaşlığı almadan önce baya yardım geliyordu. Aldıktan sonra Türk olarak yardım almaya başladık.”*

ARs ise ifadelerinde iş hayatındaki sigortasız çalıştırılması ve eşit ücret ödenmemesi şikayetine rağmen eğitim ve sağlık hizmetlerinden memnun olduğunu belirtmektedir: *“Sağlık, okul açısından çok iyi mesela başka ülkelerde bulamayacağımız yardım oluyor. Üniversiteyi bitirene kadar ücretsiz okuyoruz. Sağlık açısından eksik olmuyor.”*

Bauman, göçmen karşıtlığını çarpık zihniyet olduğunu ifade eder. Dünyanın küreselleşmesi bize uzak noktalarda, Suriye ile Türkiye sınır komşusudur, yaşanan sorunların etkilerini kapımızın önüne taşımaktadır. Çarpık zihniyet tek bir gezegende ve tek bir insanlığa bağlı olduğumuzu kabullenmektense bize bunu hatırlatanları suçlamaktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle göçmenler zaten zor elde ettiğimiz imkanların kırılğan yapıda olduklarının temsilleri olarak görüldükleri için nefret toplarlar. Bu durum toplumun daha alt gelir düzeyine sahip kesimleri tarafından iş bulmayı zorlaştırmaktan öte kira gibi yaşam maliyetlerinin artmasının sebebi olarak göçmenlerin kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır<sup>27</sup>. Bu durum politikacılar tarafından da dünyada olduğu gibi ülkemizde de oy potansiyeli olarak görülerek göçmen karşıtlığının kullanılmasına neden olmaktadır. Bir belediye başkanı Suriyelilerin su ve elektrik faturalarına on kat zam yapacağını belirtmiştir<sup>28</sup>. Bu durum bazı sosyal medya kullanıcıları tarafından çizgisini bozmamak şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim aynı belediye başkanı seçimlerde göçmen karşıtı olduğunu

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar*, Çev. Emre Barca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 20-21.

<sup>28</sup> *Habertürk*, “Bolu Belediye Başkanı Tanju Özcan: Dediklerimin arkasındayım, bedel ödemeye hazırım” (27 Temmuz 2021).

belirtmiş ve seçimlerden sonra vaatlerini yerine getirdiğini belirterek Suriyelilere aynı ve nakdi yardımı kaldırmıştır<sup>29</sup>.

### 3.1.3. “Savaş Biterse...”

Suriyeli katılımcılara yöneltilen bir başka soru: “Suriye’ye geri dönmeyi düşünüyor musunuz?” şeklindedir. Verilen cevaplarda katılımcılar Türkiye’ye dair görüşlerine yer vermişlerdir. Bu nedenle burada yer verilecektir. Buraya kadar olduğu gibi soruya verilen yanıtlarda da ortak fikirleri tekrarlardan kaçınmak için tablo üzerinde vermek istedik; fakat savaş biterse ne olacağı üzerine kararsızlıklar buna imkân vermedi. Bu nedenle katılımcıların cevapları ve gerekçeleri çerçevesinde bir analize başvurulacaktır.

BMs: “*Şu an düşünmüyoruz. Savaş bitince, Esed böyle cumhurbaşkanlık bırakırsa gideriz.*”

MHs: “*Üniversiteyi bitirdikten sonra evet ama çok da emin değilim. Bilmiyorum ama sonuçta orası vatanımız.*”

RHs: “*Orası belli değil yani şey hani orada evler vuruldu, okulumuz yıkıldı. Şimdi savaş dursa bir iki yıl en azından sürer onların düzelmesi yani. Bir de burada düzene girdik. Düzelince gitmek isterim tabii, insan ülkesini istemez mi, benim çocukluğum orada geçti sonuçta.*”

Buraya kadar ifadelerine yer verilen katılımcılar vatanları olduğu için Suriye’ye dönmek istediklerini belirtmiştir. Aslında vatan özlemi gidilen yerde yabancı olduğunun farkında olmaktır. Olduğumuz gibi kabullenildiğimiz, içerisinde rahat ettiğimiz çevreye duyulan arzudur. Bu bağlamda bazı katılımcılar gerekçelerinde buna yer vermiştir. Örneğin DHs burada istenilmediğini düşünmektedir. “*Evet, yani buradaki insanlar şey bizim burada olmamızı istemiyorlar. Neden, bilmiyorum.*” Goffman, damganın insanın üzerinde bıraktığı üç tip etkiden bahseder. Birincisi damgalanan kişinin durumunun kusurlu olduğunu kabullenmesi ve ‘miş’ gibi yaparak normlara uyum göstermesi kısaca uyumculuktur. İkincisi sapma olarak ifade edilebilir. Toplumun geneli tarafından damgalanmasına neden olan niteliklerin açıkça benimsenmesi ve bunun gösterişçi bir şekilde ilan edilmesi şeklinde kendini gösterir. Üçüncüsü ise önceki ikisinin arasında bir etki olarak görülen yalıtılmışlıktır. Normallerin kendisinden beklediği gibi olamayacağını farkında olmak ve onlara karşı yabancılaşmaktır. Kendisinin normal olduğunu aksine onların normal olmadığını düşünmektedir (Goffman, 2014). Bauman buna bir ilavede bulunarak bireyin kendinin normal olduğuna ikna olması için kendisi ile birlikte önemli ötekinin de onayına ihtiyaç duyduğunu eklemektedir<sup>30</sup>. Katılımcı istenmediğini aynı zamanda bunun nedenini de bilmediğini belirtmektedir. Bu durum kendisinin normal olduğuna inandığını göstermektedir. Bunu destekleyici bir başka katılımcı olan İHs’nin ifadeleri şu şekildedir. “*Bilmiyorum çünkü bizde hiçbir şey*

<sup>29</sup> Bolu Ekspres, “Tanju Özcan ilk vaadini yerine getirdi...” (08 Nisan 2019).

<sup>30</sup> Bauman, *Kapımızdaki Yabancılar* 39.

*kalmadı. Evimiz tamamen toprak oldu ama geri dönmek istiyorum tabii. Daha özgür, daha rahatça insanlara davranabilirim çünkü utanıyorum yani bazen. Yani arkadaşlarımla çok konuşamıyorum. Siz çok konuşamıyorsunuz Suriyelilerle. Arapça bilmiyorsunuz. O yüzden yani biraz iletişimi zorlaştırıyor.” İHs'nin, siz Arapça konuşamıyorsunuz, ifadesi aslında normal olmayanın kim olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aynı ölçüde damgalandığının da farkındadır. Ülkesine döndüğünde daha özgür olacağını belirtmesi bu yüzdendir. Nitekim görüşmenin devamında utanç duygusunun, rahat davranamamasının ve özgürlüğünün kısıtlandığını hissetmesinin nedenini bu ifadelerle belirtmiştir. “Bazen insanlar dışlama, ırkçılık yapıyor. ‘Neden oradan geldiniz? Neden bizim şeyimizi aldınız? Evlerimiz, işlerimiz falan. Geri dönün.’ Öyle bir şeyler var yani. Bunları direkt bana söyleyenler oluyor bazen. O yüzden Suriye'ye dönmeyi çok düşünüyorum bazen.”*

Aşağıda görüşlerine yer verilen katılımcılardan ise kararsız olanlar ile birlikte burada yaşamaktan memnun olan ve geri dönmek istemeyenler de vardır.

*MKs: “Yok, buraya alıştık. Bir de annem Türk ondan dolayı vatandaşlık da alırız. Annem aslen İstanbullu, dedem ve anneannem Suriye'ye geçmişler. Eskiden yani iş için gitmişler.”*

*DBs: “Şimdi hayır, savaş bitince bilmiyorum burada daha güzel ama hayat zor. Sadece babam çalışıyor ve fazla para kazanmıyor.”*

*UAs: “Aslında düşünmüyoruz savaş biterse sadece gidip oradaki evlerimizi satıp buraya geri döneceğiz. Artık orada okumak da çok zor olacak her şey yıkıldı. Savaş bitse bile...”*

*ARs: “Ben Suriye'den küçük yaşta çıktım. Suriye'yi hiç tanımıyorum. Burada yaşadım, burada okudum. Ailem giderse artık bilmiyorum ama savaş biterse sanmıyorum, dönmem.”*

Uyumun gerçekleşmesi için her şeyden önce göçmenlerin hedef ülkede yaşamlarını devam ettirmek istemesi gerekmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında en azından sekiz katılımcı için savaşın devamlılığı halinde zorunlu göçün ardından zorunlu bir uyum sürecinin yaşanacağı söylenebilir. Katılımcıların ortaöğretim çağında oldukları göz önünde bulundurulduğunda ise geleceğe yönelik planlarını etkileyen temel unsurlar arasında eğitim ve sonrasında iş bulma imkanlarının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eğer Türkiye'de ayrımcılıkla karşılaşır ve iş bulma olanakları azalır geri dönmek isteyenlerin sayısının artacağını ön görmek mümkündür. Bununla birlikte kararlarını etkileyecek esas durum 'savaş biterse'dir.

### **3.2. Uyum ve Değerler**

Yukarıda belirtildiği gibi MEB tarafından uyum faaliyetlerinin başlatılmasının yanı sıra hem değerler eğitimi hem de değerlere katkısı açısından din eğitiminin verilmesi kurumu merkeze alan bakışla hareket etmeyi gerektirmiştir. Bu nedenlerle ikinci bölümde veriler kurumun yapısal-işlevselci teorideki rolüne atıfla sistem olarak değerler eğitiminin uyuma etkilerinin çözümlenmesi yapılmaya çalışacaktır.

İşlevselci bakış açısından sosyal sistemler bütünleşmeye katkı sağlayan işlevlerini kurup sürdürdüğü sürece var olurlar. Bu açıdan topluma katılan yeni unsurların topluma entegre olabilmesi için toplumsal yapının kurumlarla var olan ana değerleri özümsemesi gerekmektedir. Bu çerçevede öncelikle tüm "eylem" sistemleri için gerekli görülen dört işlevsel zorunluluğu içerisinde barındıran AGIL şemasının<sup>31</sup> Parsons tarafından ekonomi merkezli olarak inşa edilse de kurum başatlığında değersel yöne (kurma ve sürdürme) kanalize edilerek analiz aracı olarak kullanılabilceği düşüncesindeyiz:

Tablo 3. AGIL Şeması

<p>(A)daptation/Uyum</p> <p>AGIL şemasında uyum, bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kaynaklara sahip olmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda ihtiyaçlar sadece fiziksel değildir. Kültürel ihtiyaçları da kapsayacak şekilde genişletilebilir.</p> <p>Suriyeli öğrencilerin vatanlarına geri dönme ihtimallerinin belirsizliğini korumasına rağmen eğitimlerinin devam etmesi yanında yaşadıkları ülkenin kültürel yapısını tanımaları onlar için okulu bir ihtiyaç haline getirmektedir. Türk öğrenciler için de birlikte yaşadıkları insanların kültürlerini tanımaları bir ihtiyaçtır. Bu sayede iki grubun da kültürel şok yaşamalarının önüne geçilebilir. Buna ek olarak olası kültürel çatışmalar okul kültürü içerisinde verilen eğitim yoluyla engellenebilir.</p>	<p>(G)Goal Attainment/Amaca Yönelme</p> <p>Sistemin amaçlarını gerçekleştirmek için alınan kararları, kaynak ve enerjinin sarf edileceği alanları ve öncelikleri belirlemeyi ifade eder. Okullar açısından bu işlevi MEB yerine getirmektedir. MEB'e göre okulların amacı belirli değerleri benimsemiş vatandaşlar yetiştirmektir. Bu nedenle Suriyeli ve Türk öğrencilerin ortak değerleri benimsemeleri yoluyla toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlamış ve okulları birleştirme kararı almıştır.</p>
<p>L(atent Pattern Maintenance)/Gizli Kalıp Koruma</p> <p>Bireylerin toplumsal değerleri benimseyerek rollerinin gerektiği değer yüklü davranışı ortaya koymak için yeterince güdülenmiş olmalarını ifade eder. Güdülenme içsel bir yönelim olduğu için gizli ifadesine yer verilmiştir. Değerleri yeterince benimsemiş bireyler kendisinden beklenen rolleri yerine getirmekte daha istekli davranır aksi durumda suçluluk duygusu yaşarlar. Bu sayede bireylerin her zaman ortak değerlere uygun davranışlar ortaya koyması için sosyal kontrol sağlanmış olur. Böylece sosyal sapmanın önüne geçilecektir. Bu nedenlerden dolayı din eğitimine yönelik dersler aracılığıyla değerler eğitimi desteklenmekte ve</p>	<p>I(ntegration)/Bütünleşme</p> <p>Davranış örüntülerinin grubun tüm üyeleri tarafından benimsenmesini ifade etmektedir. Böylece kolektif kimlik kazanılarak bütünleşme sağlanır. Okulların nihai hedefi vatandaş yetiştirmektir. Bu bağlamda her ülke ideal vatandaş tipolojisi için değerler belirler. Ülkemizde de okullarda uygulanan değerler eğitimi yoluyla davranış örüntüleri kazandırmak ve bütünleşmeye katkı sağlanmak hedeflenmektedir. Yine bütünleşmeye katkı sağlamak için Suriyeli öğrencilerin de Türk okullarında eğitimlerine devam etmesi dolayısıyla hem Türk hem de Suriyeli öğrencilerin kazandırılmak istenen değerler yoluyla bütünleşmesi (uyum) sağlanabilir.</p>

<sup>31</sup> George Ritzer- Jeff Stepnisky (eds), *Sociological theory*, (Los Angeles: SAGE, 2018), 319.

değerlere içsel bir bağlılık kazandırılmaya çalışılmaktadır. Şüphesiz medya, aile gibi faktörler de etkindir. Değerlere bağlı davranışın kazanılmasında örneklik özel bir anlam ifade etmektedir. Bu nedenle okulda örnek şahsiyet olarak öğretmen ve yöneticilerin davranışları önemlidir. Bu sebeple öğrencilere din ve değer ilişkisi yanında değer yüklü davranış açısından öğretmen ve idarecilerle kurdukları ilişkilere dair sorular yöneltilmiştir. Nitekim çalışmanın başında da belirtildiği gibi uyum yaşanan tecrübelerle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla okul ortamındaki örnek şahsiyetler ile girilen ilişkilerde karşılaşılan tepkiler algıları doğrudan etkileyecektir.	
--	--

Analizi yapılacak olan veriler AGIL şeması üzerinde gizli kalıp koruma (latent pattern maintenance) karşılık gelmektedir. Bu bağlamda katılımcılara yöneltilen ilk soru ortak değerlerinin olduğuna inanıp inanmadıklarına yöneliktir. Ayrıca katılımcılara ortak inanç sisteminin ve din eğitimin değerlere etkisini açıklayıcı ara sorular yöneltilmiştir. Türk ve Suriyeli katılımcılardan elden edilen veriler ayrı başlıklar altında değerlendirilecektir.

### Suriyeliler

Tablo: 4 “Ortak değerlere” ilişkin bulgular

Cevaplar	Katılımcılar	Örnekler
Var	DBs, DHs, HCs, HKs, RBs, RHs, SSSs,	İslam
Var	AKs	İslam, Sevgi
Var	ZAs	İslam, Aile
Var	DMs	İslam, Adalet...
Var	MKs	İslam, Bayramlar, Sevgi, Saygı
Var	AMs	Yemek, Örf, Adet
Var	MHs	Adalet, doğru sözlülük
Var	BMs	Saygı
Var	RNs	Adalet
Var	UAs	Dürüstlük, Adalet, Cömertlik
Var	ARs, JKs, MBs, SKs	
Bilmiyorum	İHs	

Katılımcılardan AKs ortak değerlerin olduğunu düşünmektedir. Ortak değerlerin başında İslam'ın geldiğini ve sevginin yine ortak bir değer olduğunu belirtmektedir: “İkisinde de ortak olan sevgi... Ortak değer İslam en çok bu...” AMs ise ortak değerlerin neler olduğuna şu şekilde belirtmiştir: “...mesela yemek, davranış, örf,

*adet...*" MHs de orak değerlerin olduğunu düşünmekte ve bunlardan hareketle kültürel benzerliğin olduğu çıkarımını yapmaktadır: *"Ortak olanlar mesela adalet, doğru sözlülük falan. Kültürel benzerliklerimiz var."* MKs ise ortak değerlere daha fazla örnek vermiştir: *"İkisi de aynı dindenler, evlenme kültürü aynıdır, bayramlar aynı, sevgi, saygı gibi değerler ortak."* ZAs ise ortak değerlere aileyi de ekleyerek Türk ve Suriyelilerin yakın halklar olduğunu belirtmiştir: *"Var tabi ki. Türkler Müslüman, biz Müslümanız yani bu en büyük ortak noktamız zaten. Bir de mesela gerçekten yakın halklar olduğumuzu düşünüyorum. Yani geleneklerimiz olsun işte aile tutumumuz olsun. Mesela Türkler gerçekten aileye değer veriyorlar. Biz de öyleyizdir."* UAs de cömertliği ortak değer olarak göstermiştir: *"İkisinde de dürüstlük, adalet, cömertlik önemli mesela..."* DMs ise adalet gibi ortak değerlerden hareketle Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında her konuda uyum olduğunu belirtmiştir: *"Yani evet Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında her konuda bir uyum olduğunu düşünüyorum."*

Görüldüğü üzere Suriyeli katılımcılar arasında ortak değerlerin olmadığını düşünen yoktur. Bir katılımcı ise iletişim kurmadığını belirterek ortak değerlerin olup olmadığını bilmediğini ifade etmiştir: *"Bilmiyorum çok iletişim kurmuyorum."*

Tablo: 5 "Din Eğitiminin Uyuma Etkisine" ilişkin Bulgular

Cevaplar	Katılımcılar
Var	AKs, AMs, ARs, BMs, ZAs, UAs, DBs, HCs, HKs, RBs
Biraz var	DHs, MHs, RNs, RHs, SKs
Yok	DMs, SSs
Anlamak isteye var	MKs
Hiç yok	MBs

Katılımcılara yöneltilen "Din eğitiminin uyuma katkısının olup olmadığına" ilişkin cevaplarının gerekçelerini anlamak için "Nasıl?" sorusu yöneltilmiştir. Bu nedenle analizlerde gerekçelerine de yer verilecektir.

Örneğin AMs din eğitimine katkısının olduğunu düşünmektedir. Gerekçesini bu ifadelerle belirtmiştir: *"...Mesela hadiste peygamber efendimiz: 'Müslüman, Müslümanın kardeşidir.' oradan etkiliyor."*

ARs ise gerekçelerinde merhamet, saygı gibi değerlerin dinin emri olduğu vurgusunu yapmıştır: *"Dinde rahmeti öğreniyoruz. Birbirimize saygı göstermeyi öğreniyoruz. Bunların hepsini öğreniyoruz. İnsanlar bunları bildiğinde, dinin bunu emrettiğini, biraz o sağlar, yani."*

BMs ise dini ritüellerin ortak duyguları paylaşmada etkili olması nedeniyle uyuma katkısı olduğunu belirtmiştir: *"Mesela birlikte Kur'an okuyoruz duygularımız ortak oluyor."* Durkheim, toplumu oluşturan bireylerin belirli değerler etrafında birleşerek oluşturduğu ortak kişilik özelliklerini kolektif bilinç olarak isimlendirmiştir. Bu değerleri onaylayacak bir güce duyulan ihtiyaç dini ortaya



çıkarmıştır. Değerler maddi semboller ile ifade edilir bu semboller etrafında yapılan eylemler ritüellere dönüşür. Ritüellere katılan bireyler topluluğun bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla dine bireyin toplumsallaşma ihtiyacını karşılaması açısından olumlu bir anlam yüklenmiştir<sup>32</sup>.

Durkheim'ın din sosyolojisiyle ilgili klasikleşmiş eserlerinden en önemlisi kabul edilen "Dini Hayatın İlkel Biçimleri"dir. Bu eserinde Bilgi Sosyolojisi ile Din Sosyolojisi arasındaki ilişkiyi inceler ve insanların oluşturduğu dünya görüşlerinin kaynağının din olduğunu ifade eder. Bu anlamda toplumun dünya görüşüyle oluşturduğu her evrenin; bilgi, ahlak, hukuk, felsefe, sanat vb. hepsinin hem kaynağı hem de zenginleştiricisi dindir<sup>33</sup>.

ZAs de tıpkı ARs gibi hadislere vurgu yapmaktadır. Ayrıca öğretmenlerin değerleri hatırlatıcı bir rol üstlendiğini belirtmektedir: "*Hani biz ilk geldiğimizde falan hocalar şey yapardı, hepimiz Müslümanız arkadaşlar bizim farkımız yok, falan derlerdi uyumumuzu sağlamak bakımından. Bir de mesela böyle hadisler veriyorlardı. Hani insanın insana işte üstünlüğü yoktur. Dindarlığı önemlidir. Böyle bir hadis var ya işte. Onu söylerlerdi...*" RBs de yine dini kaynaklara atıf yaparak düşüncesini belirtmiştir: "*Mesela siz kardeşiniz, dalga falan yasak yani.*" DBs ise ırksal farklılığa rağmen din eğitiminin uyuma katkı sağladığını belirtmiştir: "*Farklı ırk ama din öğrendikçe yaklaşıyor bizi birbirimize. Kardeş olduğumuzu söylüyor.*" Din eğitiminin uyuma katkısının biraz olduğunu düşünen katılımcılar da benzer gerekçeler ileri sürmüşlerdir. UAs ise dinsel kimlik üzerinden bakışın etkisine vurgu yapmıştır: "*...Mesela bazıları bakarken Suriyeli diye bakıyor. Bazıları Müslüman diye bakıyor. Müslüman diye bakanlarla daha fazla uyum oluyor.*"

Burada ŞKS'nin ifadeleri ilgi çekicidir dini pratiklerin yanında inanç farklılıklarının olduğunu, "*Alevi fikirleri var.*" söyleminden anlıyoruz. Dini yaşayışta ise makbul olanı "*bizimki daha iyi*" diyerek görüşlerini belirtmiştir: "*Bilmiyorum ama dini farklılık var yani. Bizimki daha iyi... Şey bence yani önceden alevi vardı burada ondan sonra Müslüman oldu. Bu yüzden bazı alevi fikirleri var burada. Yaşayışta da farklılar bilmiyorum ama farklılar yani. Din eğitiminin uyuma katkısı biraz oluyor ama biraz da olmuyor.*"

ŞKS'nin farklılıkları açıklamaya dair yönelttiğimiz soruya "*Bilmiyorum ama farklılar.*" demiştir. Bu durum genel anlamda kültürel farklılıklardan kaynaklanan din anlayışına gönderme yaptığını göstermektedir. Bu anlayış farklılıklarının önceden alevi sonradan Müslüman olunmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durum Aleviliğin İslam dışı bir inanç olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Diğer taraftan ŞKS görüşmenin farklı bölümlerinde okulda verilen din eğitiminin çok zayıf

<sup>32</sup> Betty R. Scharf, "Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler", Çev, Bünyamin Solmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1997), 156-157.

<sup>33</sup> Peter L. Berger, Thomas Luckmann, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çev. M. R. Ayas, *AÜİF Dergisi*, 30 (1988), 380.

olduğunu ve okuldaki dini eğitimden hiçbir şey almadığını belirtmiştir. Din eğitimini sadece Arapların gittiği Antep'te bir kurstan aldığını belirtmektedir.

Din eğitiminin uyuma katkısı olmadığını belirten SSs de görüşlerini dini ilkeler olsa da etkili olmadığını belirterek gerekçelendirmiştir: *“Din eğitimin uyuma katkısı olmuyor, hayır, din kardeşiniz diyor ama öyle bir faydası olmuyor bence.”*

### Türkler

Tablo: 6 “Ortak değerlere” ilişkin cevaplar

Cevaplar	Katılımcılar	Örnekler
Var	MKt, ÖSt	İslam
Var	ESt	İslam, Güven
Var	HDT	Yardımlaşma
Var	ŞAt	Cömertlik, Saygı
Var	GŞt	
Var ama çok az	OKt	İslam, Aile
Bazılarıyla var	Ast	İslam, Dürüstlük
Yok sadece müslümanız	AAt, BAAt	Sadece İslam

Tablo: 6'da görüldüğü gibi Türk katılımcıların da çoğunluğu ortak değerlerin olduğu görüşündedir. Ortak değerlerin olduğunu düşünen katılımcılardan ESt güven ve İslam'ın ortak değer olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca kültürlere göre değerlerin değişebileceğini söylemiştir. Buna ek olarak Suriyelilerin daha muhafazakâr olduğunu bunun sebebinin de Arapça bilmek olduğunu belirtmiştir: *“...Aynı olmamız imkânsız ama uyumlu noktalarımızda var yani. Bence dini yönden çok fazla farklılığımız yok ama onlar bize göre muhafazakâr davranıyor. Giyim tarzı olsun... Okuduklarını anlayabiliyorlar en önemlisi. Neyin ne için indirildiğini biliyorlar. Dilleri onların dini daha iyi anlamalarını sağlıyor... Mesela dinler değiştikçe değerlerde değişiyor. Dini kurallar etkili bence”*

HDT ortak değerlerin olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan HDT'nin ifadelerindeki *“Türk olmama rağmen kıskanıyorum.”* söylemi Suriyeliliğin daha düşük bir statü olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte dindarlığın merhameti ve pozitif düşünceyi artırdığını düşünmesine rağmen dine uygun davranışlar geliştirmeyi zor olarak nitelemiştir: *“Aslında çok cana yakın insanlar. Birbirlerini çok seviyorlar mesela. Görüyorum. Arkadaşlık bağları o kadar kuvvetli ki ben bile Türk olmama rağmen kıskanıyorum bazen. Bazı değerlerimiz çok benziyor. Mesela yardımlaşmayı çok seviyorlar, bunu gördüm... Birbirlerine değer veriyorlar, kıymetlerini biliyorlar. Mesela biz maddiyata çok önem veriyoruz. Onlar maddiyata çok fazla önem vermiyorlar, hep maneviyat istiyorlar. Ben bunu şey olarak düşünüyorum. Savaştan geldiler çok zorlu bir dönem. O zaman şunu anladılar bence maddiyat önemli değil, maneviyat önemli bunu anladılar. Bence bu yüzden öyleler. Bence inanan bir insan daha merhametli oluyor, daha pozitif düşünüyor. Onlarda hep pozitif düşünüyorlar o*

*yönden çok benzetiyorum. Daha fazla dindar olsaydık daha zor olurdu bence mesela onlarda kadın erkek oturması ayıplanıyor ama bizde öyle değil. Bizde onlar gibi olsaydık daha zor, kötü olurdu."*

OKt ise ortak değerlerin çok az olduğunu belirtmiştir ve İslam ve aileyi ortak değer olarak ifade etmiştir: *"Ortak değer var da çok az. Aileye bağlılık biz de olduğu gibi onlarda da çok fazla var. Başka ondan sonra dini olarak zaten en başta uyumluluk var. Başka da yok yani benim düşündüğüm."*

ASt ise bireysel farklılıklara dikkat çekmiştir fakat dürüstlük gibi bir değere sahip olanlar ile birlikte yaşasa dahi bir Suriyeli ile aynı evde kalamayacağını ifade etmiştir. İslam'ı ortak bir değer olarak görmesine karşın daha seküler bir ahlak anlayışının olması gerektiğini belirtmiştir: *"Yani şunu söylemem ne kadar doğru olacak bilmiyorum ama biraz daha sanki geriden geliyorlarmış gibi hareketleri, davranışları, tarzları, giyim kuşamları... Türkiye zaten çok da gelişmiş değil de Türkiye'den sanki bir 5-10 yıl geriden gibiler. Onlarda da çok iyi insanlar var, çok dürüst olan tanıdığım güzel insanlar var. Dürüst olanlarla bir arada yaşayabilirim, aynı evde kalmam ama. ...Yani normal ahlak öğretilerek de birlikte yaşanabilir. Yani her şeyin dine bağlanması çok doğru değil benim açımdan."*

AAt ise sadece İslam'ın ortak değer olduğu; fakat bunun da uyum sağlamak için yeterli olmadığı görüşündedir. Dil ve kültürel farklılıkların yanında Suriyelilerde adalet, doğruluk gibi değerlerin eksik olduğuna işaret etmektedir. Bu ifadeden uyum için ihtiyaç duyulan değerler arasında adalet ve doğruluğun da olması gerektiği yorumunu çıkarabiliriz. Bunlara ek olarak ifadelerinde dini anlayışın ve hayata etkisinin değiştiğini bu nedenle uyum için yeterli olmadığını belirtmiştir: *"Sadece hepimiz Müslümanız. Allah bize emretmiş Kur'an-ı Kerimde bile kardeşiniz kin beslemeyin, öfke beslemeyin ama işte o da birazcık zor oluyor. Bir iki tane arkadaşım var Suriyeli olan çok fazla uyuşamadım. Değerler isim olarak var ama uygulamada adalet, doğruluk yok bence onlarda. Yani geçmişte ortak olan şeyler yaklaşıyordu bizi öyle bir şey vardı. Şimdi ise hiçbir şekilde... Zamanla insanlar değişti. Dinin içindeki o kavramlar değişti."*

RDt ise toplumsal hafıza nedeniyle uyumun olamayacağı görüşündedir. Ulus devletlerin kuruluş sürecinde yaşanan olaylar ihanet olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Osmanlı'nın Araplara baktığını belirtmesi daha aşağı bir statü olarak değerlendirdiğinin göstergesidir. Görüşmede açık bir şekilde ırkçı olduğunu ifade eden RDt'nin ifadelerinde ırkçılığın felsefi yapısının yansıtıldığını görmekteyiz. Her ne yaparsa yapsın ırkın öncelik taşıdığını belirtmiştir. Nitekim Bauman ırkçılığın felsefesini açıklarken, insanın tüm yaptıklarının önüne geçen özelliğinin yine ırkı olacağını, belirtir<sup>34</sup>. RDt selamlaşsa dahi yine de onların Arap olduğunu aklından çıkarmamaktadır. Uyum olması halinde onlar, zaten çok gelişmemiş olan Türkleri daha da aşağıya çekecek olanlar şeklinde değerlendirmektedir: *"Araplarla aynı"*

<sup>34</sup> Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, Çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 88.

*olunmasını pek şey yapmıyorum. Çünkü Araplar zaten vasıfsız bir ırk bu Türkleri de etkileyebilir yani. Biz zaten Türkler olarak pek gelişmiş bir ırkta değiliz yani. Bizde biraz seviye düşük ama onlar da... Yani şimdi geçmişten gelen bir yara var. Nasıl? Çünkü Osmanlı yıkıldığında Araplar İngilizlerle bir olup Osmanlı'ya karşı savaşması zaten bu en başta bir sıfır geri gelinmesi demektir. Çünkü sana 6 yüzyıl boyunca bakmış etmiş olan devleti iki günde tanıdığın bir millete sattın. Her ne kadar benim gibi olsa da Arap olduğu için, benim için, bir sıfır geriden başlar. Bu ırkçılıktır ama..."*

Tablo: 7 "Din Eğitiminin Uyuma Katkısına" ilişkin cevaplar

Cevaplar	Katılımcılar
Yok	AAt, ASt, BAAt, GŞt, HDt, RDt
Kesinlikle var	ESt, ŞAt
Özel olarak yok	ÖSt
Genele yok bana var	MKs

Türk katılımcılardan din eğitiminin uyuma katkısı olmadığını düşünenlerin gerekçelerine baktığımızda örneğin BAAt dil ve kültürel farklılığın daha etkili olduğunu belirtmiştir: *"Din eğitiminin uyuma katkısı yok, olmuyor. Onlar Arapça konuşuyor onlara farklı baktıkları için kültürel farklılıklar daha etkili oluyor."* HDt ise dini bilginin fazla olmasının uyuma katkısı olamayacağını belirtirken Suriyelilerin daha fazla bildiği halde etkili olmadığını belirtmiştir: *"Din eğitiminin uyuma katkısı hayır, olmaz. Onlarda biliyor, hatta onlar bizden daha çok biliyor ama olmuyor."* RDt ise insanların dini buyrukları dikkate almadığını ifade etmiştir. Dini anlamda ise Türklerin zorla Müslümanlaştırıldığını ve bu bilginin doğruluğunun veya yanlışlığının önemli olmadığını belirtmiştir. Türkiye'nin laik bir ülke olması nedeniyle herkesin Müslüman olamayacağını önemli olanın ırk olduğunu ifade etmiştir. Kendisinin agnostik olduğunu ve bir dine inanmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan dinin uyuma etkisinin ise herkesin dini doğru bir şekilde yaşamadığı için olamayacağını belirtmiştir: *"Zaten din Arap'ın, Türk'ün değil ki İslam Araplara gelen bir şey. Zaten Kur'an-ı Kerim bile Arapça, Türkçe değil. Mesela tarihlerde verilmeyen Talas savaşı var. Araplar Türkleri kılıçtan geçiriyor. Türkler İslam'ı öyle kabul ediyor ama mesela tarihlerde söylenmiyor. Ne kadar doğrudur, yanlıştır bilemem ama mesela benim okuduğum kaynaklarda bu böyleydi. Yani dinle alakalı bir şey değil. Biz laik bir devletiz her Türk Müslüman diye bir şey yok. ...Ortak bir dini kimliğe sahip olmak da uyumunu kolaylaştırmıyor çünkü herkes gerçekten İslam'ı yaşamıyor ki. Ancak hepimizin Türklüğü benimsemesi bizim bir araya gelmemiz de etkili oluyor. Yani nasıl diyeyim mesela 15 Temmuz'da herkes sokağa döküldü. Niye, çünkü herkes vatanını savunmaya döküldü ama mesela bu ülkede olan Kolombiyalı birisinin ilgisi ne? Müslüman olması bu insanların uyumuna herhangi bir etki yapmaz. Din artık çünkü arka planda kaldı. Artık insanlar dine bakmıyor. Yani ülke geçtikçe dinsizleşmeye başladı. Biz şu an Doğu'dayız ben burada olduğum için mesela Araplar, Müslümanlar... Şimdi ben Batı'ya gitsem orda bir ay kalsam, ben Müslüman olduğumu unutacağım. Ben buna coğrafi olarak bakmak gerektiğini düşünüyorum."*

ASt ise din eğitimini ahlak ile ilişkilendirmiştir. Normal ahlak diye ifade ederek daha seküler bir ahlakın birlikte yaşama kültürü oluşturabileceğine işaret etmiştir: *“Din eğitiminin pek katkısı olduğunu sanmıyorum ya. Yani normal ahlak öğretilerek de birlikte yaşanılabilir. Her şeyin dine bağlanması çok doğru değil benim açımdan.”*

Katılımcılardan ESt ise kesinlikle katkısı olduğunu düşünmektedir. Dini bilginin aynı inanca sahip kişilere etnik farklılığı merkeze alan bir bakış yerine dini bir kimlik üzerinden baktığını belirtmiştir. *“Din eğitiminin kesinlikle katkısı oluyor. Mesela bizim dinimizde yardımlaşmak böyle şeyler çok önemli. Biz konuları öğrendikçe diyoruz ki biz Müslümanız iyilik yapmamız lazım. Biz Müslümanız ayrımcılık yapmamamız lazım çünkü İslam dininde takva yönünden üstün oluyor insanlar, diğer yönden değil. Irk üstünlüğü yok takva yönünden üstün olduğumuz içinde bence dini yön çok etkili. Herkes Müslüman.”*

ÖSt ise özel olarak din eğitiminin bir katkısı olduğunu düşünmemekle beraber birlikte eğitim almanın uyuma katkısı olduğunu belirtmiştir: *“Şöyle mesela sınıfta bir Suriyeli var alışıyorsun artık. Onlar mesela sana kendi dilinden olsun öğretiyor. Mesela o yönden katkı sağlayabiliyor. Özellikle din eğitiminin bir katkısı olduğunu düşünmüyorum.”*

OKt ise din eğitiminin kendisi için etkili olmasına karşın bu durumun herkes için geçerli olmadığını belirtmiştir: *“Din eğitiminin uyuma bir katkısı yok ya genel olarak bakarsak. Bana göre bakarsak var genel olarak bakarsak yok. ... Sonuç olarak ortak bir dine mensubuz. O İslam dinin gerektirdiği şeylere inandığımız için o şeylere uymak zorundayız.”*

Genel bir değerlendirme yapılırsa; katılımcılar dini en büyük ortak değer olarak görmektedir. Suriyeli katılımcılardan kendilerini daha dindar olduklarını belirtenler olduğu gibi Türk katılımcılardan da Suriyelilerin daha dindar olduğu belirtenler olmuştur. Bu durumun bir yansıması da din eğitiminin uyuma katkısı üzerine ilişkin bulgularda görülebilmektedir. Suriyeli katılımcıların çoğunluğu din eğitiminin uyuma katkı sağladığını düşünmekle beraber üç katılımcı olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan Türk katılımcılardan çoğunluğu oluşturan beş katılımcı din eğitiminin uyuma katkısı olmadığını ifade etmiştir. Nitekim Türk katılımcılardan daha seküler bir ahlak anlayışına sahip olan katılımcılar da vardır.

Yapısal işlevselci yaklaşım açısından bakıldığında katılımcıların değer yüklü davranışı ortaya koyacak motivasyona sahip olduğu söylenebilir. Nitekim katılımcıları büyük çoğunluğu İslam'ı ilk başta gelen ortak değer olarak görmektedir. Bu durum Suriyeli katılımcıların söylemlerinde daha belirgindir. Diğer taraftan Türk katılımcıların söylemlerine bakıldığında Suriyeliliğin kültürel olarak daha düşük bir statü olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum Suriyelilerin göçmen olarak kendilerini dezavantajlı olarak görmeleri ile bir anlamda kabullenilmektedir. Nitekim daha önceki bölümde görüldüğü üzere katılımcılardan bir kısmı bu yükten kurtulmak ümidiyle vatandaşlık alma arzusundalardır.

### 3.2.1. Bir Değer Olarak Dayanışma

Durkheim, dayanışmayı iş bölümü ile ilişkilendirmiştir ayrıca dayanışmanın olmaması halinde toplumsal bağların zayıflandığından kaynaklanan yabancılaşmanın olduğunu belirtmiştir<sup>35</sup>. Dini törenlerin ise dayanışmayı güçlendirici etkisinin olduğunu belirtir. Dayanışmada özellikle amaç birliğinden söz edilebilir. Bir amaca ulaşmak için bir araya gelen insanlar arasında maddi ve manevi anlamda gerçekleşir. Bu nedenle inanç ile ilişkilendirilebilir. İnanç hem amacın doğruluğuna hem de bir başkası için gerekli fedakarlığı yerine getirecek motivasyonu sağlaması nedeniyle etkili olmaktadır<sup>36</sup>. Diğer taraftan dayanışma insanlar arasında yüz yüze ilişkilerin kurulduğu durumlarda yardımlaşma olarak anlaşılmaktadır. Yardımlaşma toplum üyeleri arasında biz duygusun hâkim olduğu durumlarda gerçekleşir. Yapılan yardım toplumun tamamına katkı sağladığı için ortak faydayı artıracaktır.

Değerler eğitiminde de yeri olan dayanışma adalet, hoşgörü ve güven ile ilişkilidir. Üyelerin her birinin değerli olması adalet ile ilişkili iken üyelerin arasında güven sağlanması gerekmektedir. Bireyin farklılıkları ile gruba dahil olması ise hoşgörü ile ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla üyeler arasındaki dayanışma toplumsal uyumu gösterecek mahiyettedir. Bu nedenlerle katılımcılara dayanışmanın ne olduğu ve okul içerisinde olup olmadığına yönelik sorular yöneltilmiştir.

### Suriyeliler

Tablo: 8 “Dayanışmaya” İlişkin cevaplar

Katılımcılar	Cevaplar	Okulda idare ve öğretmenler ile öğrenciler arasında	Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında
AKs, AMs, ARs, BMs, JKs, ŞAs, UAs, ZAs	Yardımlaşma	Var	Var
SSs	Yardımlaşma, paylaşma	Var	Var
RHs	Güven, sevgi, saygı	Var	Var
DMs	Yardımlaşma, birlik olmak	Var	Artık var
DHs	Yardımlaşma, saygı, eşitlik	Var	Bazen var
DBs	Paylaşmak	Var	Bazıları ile var
RBs	Birlikte yemek, sır paylaşmak, Arkadaşlık	Var	Bazıları ile var
İHs	Yardımlaşma	Var	Azıcık var
MBs	Yardımlaşma	Az var	Yok
MKs	Yardımlaşma	Yok	Yok

<sup>35</sup> Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z. İlkelen (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013), 203-204.

<sup>36</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. F. Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 472.

Suriyeli katılımcılardan hem okulda öğretmen ve idareciler ile öğrenciler arasında hem de Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında dayanışma olduğunu belirten katılımcılar vardır. Örneğin AMs dayanışmayı güven ile ilişkilendirmiş ve sınıfta herkesin birbirine güvenmesinin dayanışmayı sağladığını ifade etmiştir: *“Yani yardımlaşmak maddi manevi ben mesela Türk arkadaşına borç verebilirim rahatlıkla hiç yani geri vereceğini biliyorum o arkadaşımın. Bizim sınıftaki herkesin o parayı geri vereceğini biliyorum veya ben onlardan alınca o da aynısını düşünür. Suriyelilerde dahil bizim sınıf, sınıf olarak konuşuyorum, bizim sınıf herkes birbirine verir birbirinden alır.”*

RHs ise sevgi, saygı ve güven olunca dayanışmanın da olduğunu ve yapamadığı bir şey olduğunda öğretmenlerinin yardımcı olduğunu belirtmiştir: *“İşte güven, sevgi, saygı olunca o da oluyor. Vardır bence. Sürekli bir şeyleri yapamayınca öğretmenler yardımcı olmaya çalışıyor. Bir şey olunca söyle, diyorlar bence vardır. Türk arkadaşlarım da bayağı yardımcı oluyorlar. Hani dediğim gibi benim okumam yazmam ilk başlarda daha bir yavaştı. Ben yetiştirmeyince sürekli arkadaşlarım yardımcı oluyorlardı. Bence var.”*

Yukarıdaki katılımcıların ifadelerine bakıldığında olumlu tecrübelerin yaşandığı görülmektedir. Okul içerisinde değere bağlı olarak gerçekleşen örnek davranışın uyum düzeyini artırıcı etkisi olduğu söylenebilir. Katılımcılardan bir kısmı ise idare ve öğretmenler ile öğrenciler arasında dayanışma olsa da öğrencilerdeki bireysel farklılıklara değinmişlerdir. Örneğin DBs ve İHs dayanışma olmamasının sebebini ırkçılık olarak değerlendirmişlerdir. DBs: *“Dayanışma, mesela yemeğimi arkadaşım ile paylaşmak, kediye yemek vermek. Öğretmenler ırkçılık yapmıyorlar. Öğrencilerin bazılarında var.”* İHs: *Yardımlaşmadır. Okulda var ama öğrenciler arasında azıcık yani. İrkçilik yapanlar yardım etmiyorlar.”*

Katılımcıların kısmen öğrencilerde olduğu söylene de öğretmenlerden ayrımcılık görmemesi uyum düzeyini artırmada oldukça önemlidir. Nitekim öğretmenler kurum değerlerinin temsilcisi olan rol modellerdir. Tabi sadece bunun öğretmenle sınırlı kalması uyum düzeyini aşağı çekmektedir: *“Yardımlaşma falan... Okulda bence yok, burada bir öğretmen var sadece onunla yaparım başka kimseyle değil.”* Bu duru uyum düzeyini de olumsuz etkilemektedir.

Tablo: 9 “Dayanışmanın din ile ilişkisine” dair cevaplar

Cevaplar	Katılımcılar
Var	AKs, AMs, ARs, DMs, ŞAs, ZAs, MBs, RHs
Az var	UAs
Din ve insanlığın var	DBs, İHs, JKs
Yok	MKs, RBs
Din ile yok insanlık ile var	BMs, DHs, SSs

Bir katılımcının dini temelden ziyade insani temele oturttuğu dayanışmanın aksine Suriyeli öğrenciler genel olarak bu değeri dinle ilişkili olarak ele aldığı

görülmektedir. Mesela katılımcılardan AKs dayanışmanın farklı dine mensup olanlar arasında bir tercih iken Müslümanlar arasında mecburiyet olduğunu belirtmiştir: *“Mesela başka bir dinden onunla da yapabilirsin ama Müslüman ile yapmaya mecbursun.”* ZAs’de aynı düşüncelere sahip olmakla beraber ibadetlerin dayanışmaya katkısını belirtmiştir: *“Dinin bir emridir zaten dayanışmamız. Zaten mesela zekat vermek, Ramazan’da oruç tutmak zaten fakirleri düşünmek için değil midir? Zaten.”*

AMs’nin görüşlerine baktığımızda birlikte yapılan dini ritüellerin birleştirici etkisi olduğunu ifade etmiştir: *“Şimdi biz şeydeyken mesela okuldayken bazı arkadaşlarımızın vefatı olur. Biz işte onlara hatim indiririz sınıf olarak. Bunu da üç dört defa yapmıştık. Bir kez hoca için bir kez arkadaşım için hata üç kez arkadaşım için üçü de farklı arkadaşlarımızın akrabası vefat etmişti işte...”*

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi bir ölünün arkasından yapılan dualar, ritüeller ölüm sonrasında grubun birlikteliğini güçlendirebilmektedir. Mead’e göre din, insanın kendisini bir başkasının yerine koyarak onu anlamasını sağlayabilir. Bir başkasına yardım eden insan onun jestleriyle, aldığı tepkiyle aynı duyguyu paylaşmış olur; böylece mutluluk da üzüntü de paylaşılmaktadır. Bu nedenle bir başkasının iç dünyasını anlamada ve derinlikli bir iletişim kurmada önemli bir etken olan din toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktadır. Buradan hareketle Mead Hristiyanlığın toplumsal ilerlemenin önünü açtığını ifade eder. Dini temellere dayanıyor olsa da zamanla bundan uzaklaşarak rasyonel bir toplumsal düzeni oluşturmuştur. Böylece evrensel bir nitelik kazanmıştır. Demokrasi de kendisini bir başkasının yerine koyan insanların sayısının artmasıyla gelişmektedir. Bununla birlikte din savaş dönemlerinde olduğu gibi milli kimliklere vurgu yaparak çatışma dönemlerine de uyarlabilmiştir<sup>37</sup>.

ARs ise dinin etkisine ek olarak Osmanlı tecrübesinin yakınlaştırıcı etsinden bahsetmiştir: *“Bunda en çok bizim davranışlarımız, adetlerimiz birbirine yakın olduğu için kendimizi aynı hissediyoruz. Yani Farklı görmüyoruz ama dininde etkisi oluyor yani. Daha önce Osmanlı Devleti’nin altında yaşadığımız için Suriyeliler, Türkler, Araplar, hepimiz aynı ülkenin altında yaşadığımız için birbirimize zaten yaklaştık, birbirimize girdik, aynı yerde yaşadık. O etkili oluyor bence.”*

Bireyin göç gibi bir tecrübe yaşaması anlam dünyasını etkilemektedir. Aynı dini inanca sahip bir topluluğa katılsa dahi farklı bir sosyal gerçeklikle karşılaşmaktadır. Bireyin katıldığı toplumda yaşayacağı olumlu tecrübeler karşısında vereceği tepkilerle yeni bir sosyal gerçeklik inşa edilecektir. Böylece kimlik krizi yaşamadan geldiği topluma dahil olabilir<sup>38</sup>. Din kuşatıcı yapısıyla sembollere anlam yükleyen temel bir olgudur. Ancak toplumların dini olanı inşa ederken gündelik

<sup>37</sup> Hüsnü E. Bodur-İhsan Çapcıoğlu, “Sosyolojik Teori ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, Ed. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker, 2013), 135-136.- George Herbert Mead, Zihin, Benlik ve Toplum, Çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik, 2019), 288-306.

<sup>38</sup> Özcan Güngör, “Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli Ve Din Olgusu”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/1 (2013), 75-77.



hayattan, tarihsel tecrübelerden ve kültürel unsurlardan da etkilenmektedir<sup>39</sup>. Nitekim ARs görüşlerinde tarihte iki toplum arasında zaten bir arada yaşama tecrübesinin bulunduğunu belirtmiştir. Bu tecrübenin izlerinin bugüne kadar geldiğini ve iki toplum arasında kültürel benzerlikler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir başka katılımcı ZAs: “Birde mesela gerçekten yakın halklar olduğumuzu düşünüyorum. Yani geleneklerimiz olsun işte aile tutumumuz olsun.” İfadeleriyle kültürel benzerliğe vurgu yapmıştır. Bu cevaplar dayanışmanın güçlenmesi için biz duygusunun hakim olmasının önemini göstermektedir. Nitekim din ile ilişkilendirildiğinde “biz Müslümanlar” veya kültürel benzerliklerle ilişkilendirildiğinde “biz yakın halklar” vb. düşüncelerin dayanışmayı artırıcı etkide olduğu görülmektedir.

Bununla birlikte dini inancın etik davranış üzerinde de etkisi olmaktadır. Nitekim Gary ve Agle<sup>40</sup> yaptığı çalışmada bireyin dinin rol beklentilerine uygun davranışta referans gruplarının etkisinden bahsetmektedir. Özellikle dinin seküler değerlerin ulaşamadığı yerlerde bireylerin etik davranışları üzerinde olumlu etkisine dikkat çekilmekte ve insanların başka etkenlerin ağırlık kazanması durumunda dini olanı geri plana atabilecekleri iş dünyasındaki ilişkilerle örneklendirilmektedir. Ülkemizde Suriyelilerin muhacir yerleşik toplumun ise ensar olduğu vurgusu yapılmaktadır. Yine tarihsel bir tecrübeden hareketle oluşturulan sembollere uygun davranışlar sergilenmesi beklenmektedir. Yukarıda adı geçen çalışmada da belirtildiği üzere bireylerin davranışlarında dinin yanında başka etkenlerin de olduğu bir gerçektir. Bunların birbiriyle uyum gösterdiği durumlarda ne kadar dini olduğunun anlaşılmasının zorluğu belirtilmektedir. Bu durumda dini birlikteliğin yanında iki toplum arasındaki katılımcıların belirttiği tarihsel tecrübelerin kültürel benzerliğe katkısı üzerinden birleştirici yorumları dayanışmaya ve dolayısıyla uyuma katkı sağlamaktadır.

### Türkler

Tablo: 10 “Dayanışmaya” İlişkin Bulgular

Katılımcılar	Cevaplar	Okulda idare ve öğretmenler ile öğrenciler arasında	Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında
GŞt, ÖSt, Şat	Yardımlaşmak	Var	Var
MTt	Yardımlaşmak, paylaşmak	Var	Var
Bat	Birbirini desteklemek	Var	Var
HDt	Birlik olmak, güvenmek	Var	Yok
Est	Destek olmak	Var	Yok

<sup>39</sup> Berger-Thucklmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, 145.-Mead, Zihin, Benlik ve Toplum, 300.

<sup>40</sup> Gary R. Weaver-Bradley R. Agle, “Religiosity and Ethical Behavior in Organizations: A Symbolic Interactionist Perspective” *Academy of Management Review*, 27/1 (2002).

Ast	Arkasında durmak	Bazıları ile var	Yok
OKt	Bir olmak	Çok az var	Yok
AAt	Yardımlaşmak	Var ama öncelikle Suriyelilerle	Biz yaptık ama onlardan yok

Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında dayanışma olduğunu ifade eden katılımcıların görüşlerine baktığımızda ŞAt'nin görüşleri örnek gösterilebilir: *"İnsanların birbirine olan maddi ve manevi yardımı, kol kanat germesi. Var, o aşırı derce de iyi. Hem okulun hem de öğretmenlerin içinden gelen bir şey bu. Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında var, mesela ihtiyacı olan olursa biz onlara yardım ederiz, onlarda bize yardım eder. Maddi, manevi her şekilde var."* Görüldüğü gibi ŞAt dayanışmanın karşılıklı olduğunu ifade etmiştir. İki katılımcı da hem okulda hem de öğrenciler arasında dayanışma olduğunu belirtmiştir. Bir başka katılımcı AAt ise okulda Suriyeli öğrencilere öncelik verildiğini belirtmiştir; fakat öğrenciler arası dayanışmanın karşılıklı olmadığını belirtmiştir: *"Yardımlaşmaktır. İdareci, öğretmenlerle var. Tabi, önceliği Suriyelilere veriyorlar, kesinlikle. Öğrenciler arasında yok maalesef biz onlar için çok şeyler yaptık hatta arkadaşlar arasında parası olmayan arkadaşlarımız için para toplamışlığımız bile var ama onlardan hiç böyle şeyler görmedim."* ÖSt ve AAt'nin görüşlerinden hareketle göçmenlerin yardımlaşmaya karşılık verememesi sosyoekonomik durumlarından kaynaklanabilir. Diğer taraftan dezavantajlı grup olarak okulun göçmenlere yaptığı yardımlar AAt'nin görüşlerine bakıldığında memnuniyetsizliğe neden olmaktadır.

Öğrenciler arasında dayanışma olmadığını belirten katılımcıların görüşlerine baktığımızda örneğin HDt idare ve öğretmenler ile öğrenciler arasında dayanışma olduğunu; fakat Türk ve Suriyeliler arasında olmadığını belirtmiştir: *"Birlik olmak, mesela bir şey yapılıyor hep birlikte yapmak bir dayanışmadır, bence. Birbirine güvenmekte dayanışmanın içerisinde. Var, mesela bir program düzenleniyor, dikkat ediyorum, bu tür şeylerde. Herkes bir koşuşturmacanın içinde oluyor. Mesela öğrenciler çok heyecan yapıyor. Hocalar hep şey diyor, tamam sakın biz biriz. Ne olursa olsun. Hep birbirleriyle böyle dayanışmaları var bence. Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında hayır."*

HDt'de Tablo: 8'de görüşlerine yer verilen RHs gibi dayanışmayı güvenle ilişkilendirmiştir. Güven, toplum içerisinde diğer üyelerin de ahlaki normlara bağlı kalacağına inanmaktır. Bu inanç sayesinde toplum ortaya çıkarmaktadır. Toplumun üye sayısı arttıkça ortak faydadan daha fazla pay almak için adil olmayan yollara başvurabilecek üyeleri denetleyici mekanizmalara ihtiyaç duyulmaktadır<sup>41</sup>. Bauman, insanların kendilerini güvende hissettikleri yerin yüz yüze ilişkilere dayalı cemaatler olduğunu belirtir. Kimsenin birbirine yabancı olmadığı, bir sözleşmeye dayalı olmadığı halde herkesin birbirine yardım etmeyi görev bildiği topluluklarda insanların güven içerisinde olacağı kesindir. Diğer taraftan bu güven için ödenmesi

<sup>41</sup> Francis Fukuyama, Güven/Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, Çev. Ahmet Buğdaycı (Ankara: Türkiye İş Kültür Yayınları, 1998), 36-37.

gereken bedel ise özgürlüktür<sup>42</sup>. Okullarda da eğitim ve öğretimin sürdürülebilmesi için özgürlükten fedakârlık yapılabilir. Bu sayede okul içerisinde bireylerin rahatlaması ve öğrenmeyi engelleyen kaygının azaltılması hedeflenmektedir. Toplumun ortaya çıkmasına kaynaklık etmesi nedeniyle güven dayanışma ve uyumu etkilemektedir.

Tablo: 8 ve Tablo: 10'da görüldüğü gibi Türk katılımcıların tamamı Suriyeli katılımcılardan biri dışında hepsi öğretmen ve idarecilerle aralarında kısmen de olsa dayanışma olduğunu belirtmiştir. Bu durumda idarecilerin ve öğretmenlerin kurum değerlerine bağlılık noktasında kurum kültürüne uygun örneklik gösterdiği söylenilebilir. Diğer taraftan öğrenciler arasında sosyal mesafenin olduğunu dayanışma örneği üzerinde görmek mümkündür. Sınıf bir etkileşim alanıdır. Burada birey benlik geliştirir ve sunumunu yapar. Bunu yaparken en önemlisi dil olan iletişim sembollerini kullanır. Özellikle rol model olması açısından öğretmenin, öğrencilere yönelik tutumları ve kullandığı dil öğrencilerin ferdi benliğini geliştirmelerinde etkilidir<sup>43</sup>. Elbette okul ortamı sadece öğretmenden ibaret değildir. Diğer öğrencilerin tutumları da bireyi etkilemektedir. Belirli bir etnik kimliğe yöneltilebilir olumsuz tutumlar bu kimliğe sahip öğrencilerin davranışlarına ve okul başarısına etki edebilir<sup>44</sup>. Farklı karakteristik özelliklere sahip olsa da kendi etnik kimliğine dair stereotipleşen algıya uygun bir kişilik ortaya koyabilir. Buda psikolojide beklenti veya pygmalion etkisi olarak isimlendirilen etkiye dikkatimizi çekmektedir<sup>45</sup>

Tablo: 11 "Dayanışmanın din ile ilişkisine" dair bulgular

Cevaplar	Katılımcılar
Var	AAAt, ASt, BAAt, ESt, HDt, MTt OKt, ÖSt, ŞAt,
Din ve insanlığın var	GŞt

Katılımcıların tamamı din ve dayanışma arasında ilişki olduğunu belirtmiştir. Buna bağlı olarak katılımcıların bir kısmı Suriyeli öğrencilerle aynı dini inanca sahip olmanın dayanışmayı sağladığını belirtirken diğerleri sağlamadığını belirtmiştir. Örneğin MTt ortak noktada buluşturmanın din olduğunu ve Müslümanlar arasında dayanışma olduğunu belirtmiştir: "*Müslüman olarak dayanışma yapıyoruz. Bence bizi ortak noktada buluşturan din.*" Benzer görüşlere sahip olan ÖSt de dayanışmanın sevap kazandırdığını bu nedenle daha çok yapıldığını ayrıca kültür farklılığının engel olmadığını belirtmiştir: "*Ne kadar iyilik ediyorsak o kadar sevap kazanıyoruz. Yardımlaşma mesela eğitimde dine bağlı. Mesela onların bize öğrettiği şeyler onlar içinde sevap olarak geçiyor. Mesela yardımlaşmada daha çok yapınca sevap*

<sup>42</sup> Zygmunt Bauman, *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, Çev. N. Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 8-12.

<sup>43</sup> Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisinde Çağdaş Kuramlar ve Türkiye* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1993), 35-43.

<sup>44</sup> Güçlü, "Eğitim Kurumu", 235.

<sup>45</sup> Robert Rosenthal-Lenore Jacobson, "Pygmalion in the Classroom", *The Urban Review*, 3/1 (1968).

*kazandığımız için daha çok yapıyoruz. Kültür farkı kötü etkilemiyor.” Bir başka katılımcı ŞA’t’de dayanışmayı ibadetlerle ilişkilendirmiş ve Tablo: 10’da görüldüğü üzere dayanışmanın olduğunu belirtmiştir: “Mesela Ramazan ayında şu anda fitre falan o dayanışmadır. Zekat o da dayanışmadır. Kurban, mesela en güzeli, dayanışmadır yani.” Yukarıdaki katılımcılara bakıldığında aynı dine inanmanın ve dinin gereği olarak görülen bir değer davranışları etkilediği anlaşılmaktadır. Bu durumda dinin uyumu artırıcı bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır.*

Din ve dayanışmanın ilişkili olmasına karşın kültürel farklılıklardan dolayı Suriyeli öğrencilerle dayanışmayı sağlamadığını belirten katılımcılara baktığımızda, örneğin EST’nin ifadelerine baktığımızda: *“Dinde bir şey yapmak istersen arkanda bir toplum olması gerekiyor. Mesela peygamber efendimiz dini tek başına yapabilir miydi? Yayamazdı. Arkasındaki insanların dayanışmasıyla diğer Müslümanların yardımıyla... Aynı dine inandığımız için az çok kurallar aynı oluyor. Bir arada durabiliyoruz. Birbirimizin fikirlerine saygı duyabiliyoruz dini konuda çünkü ortak hep. Ondan sonra coğrafi olarak da yakın bölgelerdeyiz uzakta değil hani çok fazla. Dinin etkisi olsa insanlar ayrımcılık yapmazdı. Hepsi bir arada olabilirlerdi. Kültürün etkisi çok oluyor.”* Görüldüğü gibi EST dinin bir arada yaşamayı kolaylaştırdığını belirtmiştir fakat Türk ve Suriyeli öğrencileri değerlendirirken dinin etkisi olmadığını ayrımcılık yapıldığını belirtmiştir. Üstelik coğrafi yakınlığa rağmen kültür farklılığın daha etkili olduğunu belirtmiştir. OKt de benzer ifadeler yer vermiştir dayanışmanın din ile ilişkisine bir hadisi referans göstermiş; fakat Suriyeli öğrencilerle ilişkilerde etnik kültürün belirleyici olduğunu söylemiştir: *“Ya peygamberin bir sözü var. ‘Müslümanlar bir vücut gibidir.’ diyor. Yani bir kol ağrı çektiğinde bütün vücut ağrı çeker. Bunu örnek verebiliriz. Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında yok maalesef, yine etnik kökenden dolayı. İnancın bir etkisi olmuyor.”*

Katılımcıların geneline baktığımızda din ve dayanışma arasında ilişki kurumalarına karşın dini söylemin gündelik hayattaki karşılaşmalar nedeniyle arka plana atılabildiğini göstermektedir. Farklı etnik kültürden olmak, din tarafından desteklenmesine karşın, değere bağlı davranış sergilemeyi engelleyebilmektedir. Yapısal-İşlevselci teori uyum ve bütünleşme üzerinde durur. Toplumu oluşturan bireylerin davranışlarının bütünlük arz edebilmesi için normlara uygun olması gerekir. Toplumsal normlar değerlerden neşet etmektedir. Eğer değerlere uygunluk olursa bütünleşme sağlanmış olur<sup>46</sup>. Aksi durumda ise yabancılaşma gerçekleşir.

## SONUÇ

Katılımcılardan elde edilen veriler uyum açısından değerlendirildiğinde öğrenciler arasında sosyal mesafenin olmasına karşın birlikte yaşama becerisinin okul kültürü ile sağlandığı söylenebilir. Katılımcılar ortaöğretim seviyesindeki öğrenciler olması dolayısıyla okula devam etmektedirler; fakat tek sosyalleşme alanları okul değildir. Bu nedenle okul içerisindeki sosyal mesafenin okul dışında

<sup>46</sup> Ünver Günay, “Toplumsal Bütünleşme ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker, 2013), 412.

arttığı söylenebilir. Suriyeli katılımcılar açısından aynı okula devam etmek özellikle dil becerilerini geliştirmek açısından önemlidir. Türk katılımcılar için ise aynı okulda olmamak daha tercih edilir görülmektedir. Bu durum iki taraf için de bir anlamda zorunlu ilişki olarak değerlendirilebilir.

Okulun uyum düzeyini artırdığı ise bir gerçektir. Bu bağlamda değerler eğitimine yönelik faaliyetlerin eksikliği görülmektedir. Diğer taraftan değerler eğitiminin en önemli vurgusu olan örnek şahsiyet açısından okulun başarılı olduğunu söylenebilir. Katılımcıların büyük çoğunluğu öğretmen ve idarecilerin değer yüklü davranış noktasında örnekliğini belirtmiştir. Bu durum uyum düzeyine büyük katkı sağlamaktadır. Öğretmenlerin ilgisinin olumlu etkisine yönelik sonucu Yılmaz'ın<sup>47</sup> ilkokul öğrencileri üzerinde yaptığı çalışma desteklemektedir.

Diğer taraftan okullarda oryantasyon sürecinin yürütülmesi ve uyumu artırıcı etkinlikler düzenlemesi gerekmektedir. Verilerden çıkarılan sonuçlardan biri de dil becerisinin arttığı ölçüde uyum düzeyinin de arttığıdır. Bu sonuçları Aytekin'in<sup>48</sup> yaptığı çalışma da desteklemektedir.

Ortak inanç sistemi karşılaşmalar açısından kültürel şoku azaltıcı niteliktedir. Diğer taraftan kültürel farklılıklar uyum üzerinde daha etkilidir. Ayrıca dindaşlık duygusu tüm farklılıklara rağmen kimliklerin ortak bir özelliği durumundadır. Bu nedenle potansiyel çatışmaları güçlendirecek mobilizasyonu sağlamadığını aksine birlikte yaşama konusunda etkilediğini söylemek mümkündür. Bu sonuçlara Yakut<sup>49</sup> tarafından da ulaşılmış ve dinin bir entegrasyon aracı olabileceği ifade edilmiştir. Diğer taraftan özellikle sosyal hayat içerisinde faydalanılan imkanların azalması zaten sonradan gelenlerin farklılığını hatırlatmaktadır. Bu bağlamda din kültürel şoku azaltıcı ve birlikte yaşamayı katlanır hale getirici etki gösterse de uyum için yeterli değildir. Bu nedenle uyum düzeyini arttırmak için dini referanslarla desteklenmiş olsa da daha evrensel ve kuşatıcı değerler sistemine ihtiyaç vardır. Bu değerlerin benimsenmesi için ise tüm öğretim kademelerine yönelik eğitsel etkinlikler özellikle okullar tarafından planlanabilir. Nitekim katılımcılardan elde edilen veriler de bu doğrultudadır.

Katılımcıların devam ettikleri okul çoğunlukla imam hatip liseleridir. Nitekim Suriyelilere ilk olarak meslek ve imam hatip liseleri açılmış, onlarda tercihlerini çoğunlukla imam hatip liselerinden yana kullanmıştır. Bu durum Türkiye'de kalmaya niyetli olan Suriyeli katılımcıların ileride dini alanlarda eğitimlerine devam edeceklerini ve bu alanlarda çalışacaklarını göstermektedir. Bu durum ileride Suriye

<sup>47</sup> Bkz. İbrahim Halil Yılmaz, *Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Okula Uyumu* (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

<sup>48</sup> Münevver Deren Aytekin, *İmam-hatip liselerinde okuyan Suriyeli öğrencilerin yaşadıkları uyum ve dil sorunları* (Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>49</sup> Halil Yakut, *Bir Entegrasyon Aracı Olarak Din Üniversitede Okuyan Suriyeli Öğrenciler (Harran Üniversitesi Örneği)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

asıllı imam, vaiz gibi din görevlilerinin olacağını göstermektedir. Şurası bir gerçektir ki toplumsallaşma gibi dini toplumsallaşma süreci de sadece eğitim kurumları aracılığı ile sağlanamaz. Bu durum Suriyeli kültürünün dindarlığını bagajında taşıyan din görevlilerinin etkisi ile toplumsal din anlayışında değişimleri ortaya çıkarıcı etki gösterebilir.

Bir diğer dikkat çeken nokta savaşın devam etmesidir. Uyumun sağlanması için bir tarafın Türkiye’de kalmaya, diğer tarafın da Suriyelilerin kalıcı olduğuna tam anlamıyla ikna olması gerekir. Bu durumun olmaması iki taraf için de belirsizlik yanında katlanılan birlikteliğin sona ereceğini düşündürmektedir. Buna rağmen katılımcılarda misafir söyleminin pozitif anlamda karşılığını bulmak güçtür. Bu durum Türk kültürü içerisinde misafire değer verilmesi yanında umduğunu değil bulduğunu yiyen olarak da değerlendirilmektedir ki bu bir anlamda minnet duygusu beklentisini çağrıştırmaktadır. Nitekim gündelik hayatta kurulan ilişkilerde Suriyelilerin kaybettiklerini çocukluk anılarının özlemi olarak yaşamaktadırlar. Mecbur kaldıkları yaşam standartları ise özellikle yaş grubu nedeniyle de sürekli olarak minnet duyulacak düzeyde değildir. Devlete veya Türk milletinin geneline karşı bu duyguyu taşıyalar da okulda kurulan yüz yüze ilişki imajların genelliğini ortadan kaldırmaktadır.

Türkler açısından özellikle Suriyelilerin misafirliği Demirbaş Şar’ın hikayesine benzemektedir. İsveç kralı 12. Şar’ın savaş sonrası Osmanlıya sığınması, birtakım uluslararası sorunlara rağmen kaldığı sürenin beş yılı bulması üzerine devlet bürokrasisi onu kinayeli bir şekilde devletin demirbaşı olarak adlandırmıştır. Diğer taraftan bu süreç kültür alışverişi sağlamıştır. Kahve ve İsveç köftesi gibi unsurların İsveç kültürüne girmesini sağlamıştır. Yaşadığımız süreç, misafir olarak kabul edilen göçmenlerin bu durumunun uzaması ve ne zaman sonlanacağını da bilinmediği bir süreçtir. Bu sürecin ne olursa olsun kültürel alışveriş ile sonuçlanacağı kesindir. Okul süreci içerisinde iyi tecrübelerin artmasının; Suriyelilerin kalması halinde uyumu artıracığını, dönmeleri halinde iki ülke arasındaki ilişkileri güçlendireceğini söylemek mümkündür.

#### KAYNAKÇA

- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma*. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Aytekin, Münevver Deren. *İmam-Hatip Liselerinde Okuyan Suriyeli Öğrencilerin Yaşadıkları Uyum ve Dil Sorunları*. Bursa Uludağ Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bauman, Zygmunt, *Kapımızdaki Yabancılar*, Çev. E. Borca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. Çev. N. Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. Çev. S. Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

- Berger, Peter L.- Luckmann, Thomas. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi". Çev. M. R. Ayas. *AÜİF Dergisi*, 30 (988), 375-385.
- Berger, Peter L.- Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Çev. V. S. Öğütle. Ankara: Atıf Yayınları 2018.
- Bodur, Hüsnü E.- Çapcıoğlu, İhsan. "Sosyolojik Teori ve Din". Din Sosyolojisi El Kitabı. Ed. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu. 111-148. Ankara: Grafiker, 2013.
- Bodur, Hüsnü E. *Klasikten Bugüne Dini Hareketler*. İstanbul: Endülüs, 2016.
- Bolu Ekspres*. "Tanju Özcan ilk vaadini yerine getirdi..." (08 Nisan 2019). <http://www.boluekspres.com/icerik/haber.php?i=65205>.
- Certeau, Michel De. *Gündelik Hayatın Keşfi-1*, Çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Ciğerci, Nihan. "Bursa-Kırcaali Hattı: 1989'da Gelen Bulgaristan Göçmenleri Örneği", *Küreselleşme Çağında Göç*. Ed. S. G. İhlamur Öner, N. A. Şirin Öner. 107-134. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Coştu, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz-İ. Çapcıoğlu, 325-341. Ankara: Grafiker, 2013.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. F. Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Z. İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- Fukuyama, Francis. *Güven/Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. Çev. Ahmet Buğdaycı. Ankara: Türkiye İş Kültür Yayınları, 1998.
- Goffman, Erving. *Damga Örselemiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Çev. Ş. Geniş vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014.
- Güçlü, Sevinç. "Eğitim Kurumu", *Kurumlara Sosyolojik Bakış*, Ed. S. Güçlü. 223-254. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Günay, Ünver. "Toplumsal Bütünleşme ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu. 409-420. Ankara: Grafiker, 2013.
- Güngör, Özcan. "Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/1 (2013), 57- 91.
- Habertürk*, "Bolu Belediye Başkanı Tanju Özcan: Dediklerimin arkasındayım, bedel ödemeye hazırım" (27 Temmuz 2021). <https://www.haberturk.com/bolu-belediye-baskani-tanju-ozcan-dediklerimin-arkasindayim-bedel-odemeye-hazirim-3144582>.
- Köse, Tosun. Hans Joas'ın Ahlak Anlayışı. AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji sözlüğü*. çev. O. Akinhay ve D. Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.
- Martikainen, Tuomas. "Din, Göçmenler ve Entegrasyon". çev. Nebile Özmen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (2010), 263-276.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. Çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik, 2019.
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB)*. "Gemler Üç Yıl İçinde Misyonunu Tamamlayacak" (2 Temmuz 2020). <http://www.meb.gov.tr/demirci-gemler-uc-yil-icinde-misyonunu-tamamlayacak/haber/11850/tr> (02.07.2020).

- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olguyu Olarak Değer". *değerler eğitimi dergisi*. 1/3 (2003), 217-240.
- Ritzer, George – Stepnisky, Jeff (eds), *Sociological theory*, Los Angeles: SAGE, 2018.
- Rosenthal, Robert- Jacobson, Lenore. "Pygmalion in the Classroom". *The Urban Review*, 3/1 (1968), 16-20.
- Rumbaut, Ruben G.- Ima, Kenji. *The Adaptation of Southeast Asian Refugee Youth: A Comparative Study*. Department of Sociology.
- Saygın, Sezel- Hasta, Derya. "Göç, Kültürleşme ve Uyum". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*. 10/3 (2018), 312-333.
- Scharf, Betty R. "Dine Sosyolojik Yaklaşım: Öncüler". Çev, Bünyamin Solmaz. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/7 (1997).
- Schiffauer, Werner. "Göç ve Dindarlık". çev. Arif Korkmaz, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 195-208.
- Solmaz, Bünyamin. "Eğitim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. N. Akyüz-İ. Çapcıoğlu. 357-378. Ankara: Grafiker, 2013.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye'de Laiklik ve Din Eğitimi: Reel-Politik Güzergahlar". *Dem Dergi*, 2 (2007), 6-10.
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisinde Çağdaş Kuramlar ve Türkiye*. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1993.
- Topses, Mehmet D. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Nobel, 2016.
- Tosun, Aybiçe vd. "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 19(1) (2018), 107-133.
- Unutulmaz, K. Onur. "Gündemdeki Kavram: "Göçmen Entegrasyonu"- Avrupa'daki Gelişimi ve Britanya Örneği". *Küreselleşme Çağında Göç*, Ed. S. G. İhlamur Öner, N. A. Şirin Öner. 135-159. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Weaver, Gary R. - Agle, Bradley R. "Religiosity and Ethical Behavior in Organizations: A Symbolic Interactionist Perspective" *Academy of Management Review*, 27/1 (2002), 77-97.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012.
- Yakut, Halil. *Bir Entegrasyon Aracı Olarak Din Üniversitede Okuyan Suriyeli Öğrenciler (Harran Üniversitesi Örneği)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Yılmaz, İbrahim Halil. *Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Okula Uyumu*. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.





e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 660-685

**Eİ-ĤUMEYDÎ'NİN BEDÎ'İYYESİNDE KULLANDIĞI BAZI EDEBİ SANATLAR**  
**Praise Of The Prophet In The Ode Of al-Humeydî**

**Ramazan EGE**

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, ramazan.ege@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0002 5749 510X.

**Sadullah TİLKİTAŞ**

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, sadullah.tilkitas@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0001 5748 7575.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	30.07.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.09.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	660-685

**Atıf / Cite as:** Ege, Ramazan - Tilkitaş, Sadullah. "el-Humeydî'nin Bedî'iyyesinde Kullandığı Bazı Edebi Sanatlar" (Praise Of The Prophet In The Ode Of al- Hûmeydî). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 660-685. Doi: 10.17859/pauifd.1151174.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 660-685

## EI-ḤUMEYDÎ'NİN BEDÎ'İYYESİNDE KULLANDIĞI BAZI EDEBÎ SANATLAR\*

Ramazan EGE\*\*

Sadullah TİLKİTAŞ\*\*\*

### Öz

Allah Resûlü'nün vefatından sonra İslam dünyasında yaşanan siyasi çalkantılar, sıkıntılar, haçlı tehdidi vb. sebeplerle Müslümanlar manevi destek arayışına girmişlerdir. Öte yandan şairler, ruhi ve bedeni rahatsızlıklarına şifa ummak, gönüllerindeki peygamber sevgisini izhar etmek, edebi sanatların öğrenilmesine katkı sağlamak gibi düşüncelerle Hz. Peygamber'i konu alan kasideler yazmışlardır. H. 7. asırdan sonra belli başlı şartları taşıyan bu tür kasidelere bedî'yye denilmiştir. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî de *Temlihu'l-bedî' bi medhi's-şeffi'* adını verdiği kasidesi ile bu türün temsilcilerinden biri olmuştur. Bu makalede el-Ḥumeydî'nin kasidesinde geçen bazı edebi sanatları tanıtılacak ve beyitler tercüme edilerek şâhit getirdiği yerlere değinilecektir. Başlıklarda lafzî ve manevî bedî' sanatları müellifin sistemi esas alınarak işlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Bedî', Bedî'yyât, Kaside, Medih.

### Praise Of The Prophet In The Ode Of al-Humeydî

### Abstract

After the death of the Prophet of Allah, Muslims sought moral support such reasons as the political turmoil, troubles, the crusade threat, etc. in the Islamic world. On the other hand, Poets wrote odes about the Prophet with the thoughts of hoping for healing for their spiritual and physical ailments, manifesting the love of the prophet in their hearts and contributing to the learning of literary arts. After the 7th century A.H., such odes with certain conditions were called bediyyah. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali al-Humaydi became one of the representatives of this genre with his eulogy called *Temlihu'l-bedî bi medhi's-şeffi'*. In this article, some bedi arts in al-Humaydi's eulogy will be introduced and the places he has cited by translating the couplets will be mentioned. In the creation of titles, the literal and spiritual bedi arts based on the author's system will be processed.

**Keywords:** Arabic language and Rhetoric, Bedi, Bediyyat, Poetry, Paise, Eulogy.

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Prof. Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Ramazan.ege@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0002 5749 510X.

\*\*\* Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, sadullah.tilkitas@usak.edu.tr, ORCID: 0000 0001 5748 7575.

### Structured Abstract

Abdurrahman b. Ahmed al-Humaydi is an Egyptian poet and writer. He also served as the chief clerk for a while. Although there is no information about his date of birth in the sources, He died in 1597. Also known as ehl-i varrak, al-Humaydi wrote many poems, especially prophetic eulogies. He collected his poems in an alphabetical system in his divan. Especially known for his works on literature, al-Humaydi. He also wrote a eulogy praising the Prophet. Menhu's-Semî' bi Şerhi Temlihi'l-bedi bi Medhi's-Şeffi is a commentary on the author's own work called Temlihi'l bedi bi medhi's-şeffi, which was written for this purpose. The work has been accepted as a work included in the field of bediyyat. Bediyyat literary genre in which the bedi arts and the feeling of praise for the Prophet is blended together. Badiyyat, which is a unique poetic form, has actually been the name given to the eulogies consisting of couplets in which the bedi arts, some of which have been known since the period of ignorance, are used. However, not every eulogy written was called bediyyah. For this; Conditions such as that the bediyyah should contain at least one of the bedi arts, that it should be written in bahr simple meter and in mime rhyme were sought. In order to hope for the intercession of the Prophet, or to gain prestige by proving his poetic skills, or to make it a means of healing for some bodily ailments, The writing of such odes praising the Prophet revealed the badiyyas. The aforementioned poem of Humaydi was written for this purpose. In this work, in which Bedi arts are comprehensively included, the author deals with 168 bedi arts in 140 couplets. He treated the literal and spiritual bedi arts in a mixed order, and included 13 types of puns under the title of puns. In addition, in some couplets, he exemplified several bedi types in one couplet. For the first time, he gave place to arts such as Muvassal, detailed, en-natiku'l-huruf, es-samitu'l-huruf el-mefriku'l-ahruf, al-maksur ve'l-memdu, which were not included in rhetoric books before him and these arts were taught as science. brought to the world. al-Humeydi was influenced by al-Hilli (d. 749/1348) in terms of style and style in his bediyyah. Some of his couplets are very close to al-Hilli's couplets. Already in the introduction of his commentary, he clearly expressed this by saying that *I followed the footsteps of Safiyyüddin al-Hilli and added additional arts to his arts.* The author has started every bedi art with his own couplets. He interpreted his couplet and explained the strange words. He briefly defined the art he dealt with and drew attention to the places where the bedi art mentioned in his couplets was used. While exemplifying some sections, the author stated that he followed the path of Busiri (d.694/1295) by saying "I also followed the owner of the "Bürde" in this regard. However, with the arts in the declaration sections of rhetoric books such as allusion, metaphor, simile and metaphor, which are based on the classification of Ibn Abi'l-Işba (d. 654/1256) and Suyuti (d. 911/1505); He also included the arts in the maani sections such as "musavat and icaz" in his bediyyah. It is seen that he mostly benefited from Ibn Abi'l-Işba (d. 654/1256) in the definitions of Bedi arts. He consulted verses in many places, and he applied to hadith-i sharifs in some parts. In addition, he brought witnesses from the words of the Companions and some people. While bringing witnesses from the poems in the work, Humaydi generally mentioned the name of the owner of the poem, but in some places he did not specify the owner of the poem, using expressions such as "some said this, another said that, the poet's word is like this". The author referred to his own poem by saying "this kind of bedi is also present in my bediyyah" after making the Irab and commentary of each of the bedi arts and evidence from the verses, hadiths and words. When the author could not find an example on the subject in the bediyyahs of four authors (such as al-Hilli, İbnü'l-Mukri, Suyuti, İbnü'l-Vecih) for whom he gave evidence in some parts "I could not see an example in anyone's bediyyah except for such and such persons related to art" and brought evidence from other works. At the end of the work, the author points out that he completed his work under the title (عَدُّ الْأَنْوَاعِ وَ عَدُّ الْأَنْبِيَاءِ وَ التَّأْرِيحُ) in 992. In addition, the author stated that many of the other

bedi writers did not include this title, but rather he presented an example of art on this subject. The work is still available as a manuscript in approximately 200 leaves in various libraries. With this article, we aimed to introduce the 49 arts in the work and to introduce this work of the author by showing how the related arts were revealed by translating the couplets.

## GİRİŞ

“Be, dâl ve ayn” kök harflerinden oluşan “بدع” filinin iki temel anlamı vardır. Bunların ilki “Bir şeyi benzersiz ve numunesiz bir şekilde ilk defa yapmak” anlamına gelirken diğeri “bitkinlik, meşakkat, ağır bir yük altına girmek” anlamlarına gelir.<sup>1</sup> Terim olarak bu kelime, muktezâ-yı hale uygun fasih sözün nasıl güzelleştirileceğini öğreten ilim dalı olarak tarif edilmiştir.<sup>2</sup> Bedî' tabirini bir belâgat terimi olarak inceleyen ve eserinde yer veren ilk müellif ise İbnü'l-Mu'tez'dir (ö. 296/908-909).<sup>3</sup> Onun sahada ilk olma özelliği taşıyan “*Kitâbü'l-Bedî'*”<sup>4</sup> adlı eserinde bu ilmin muhdes şairlerin bir icadı olmadığı, müstakil bir ilim dalı haline gelmeden önce de Kur'an'da, hadislerde, Arap şiirinde ve hatta bedevîlerin konuşmalarında var olduğu belirtilmiş bu da verilen misallerle ispat edilmeye çalışılmıştır.<sup>5</sup>

Bedî' ilmi h. III. yüzyılda kavramsallaşmaya başlamıştır. Bu dönemde edebi tenkitçiler gerek kendi şiirlerinde gerekse kritiğe tabi tuttıkları şiirlerde sanatsal özellikler aramışlardır. Bu sırada Müslim b. Velîd (ö.208), el-Câhiz (ö. 255) İbn Kuteybe (ö. 276), el-Müberred (ö. 286) gibi âlimler yetişmiş ve eserlerinde bedî' sanatlarına yer vermişlerdir. el-Câhiz, bedî' ilmini “güzel ve hoş beyân” olmak şeklinde açıklamış bununla birlikte meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin kapsamına giren konuları karışık bir şekilde ele almıştır. İbn Kuteybe de meânî ilminin çatısına giren iltifâtı; beyân ilminin konuları arasında bulunan teşbih, ta'rîz, istiare ve kinâyeyi bedî' ilmi ile ilişkilendirmiştir.<sup>6</sup> Bu dönemde belâgat terimlerinin henüz netlik kazanmadığı söylenebilir.

Hicrî VIII. asra gelindiğinde bir takım kurallar gözetilerek şefaht bekletisi, hastalıklara şifa arayışı, şairlerin şiir yeteneklerini ispat etme

<sup>1</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-fikr, 1979), 1/209; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyâti ve inşâi luğati'l-Arab* (Beyrut: Müessesetül'l-Maârif, ts.), 1/298; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/1308.

<sup>2</sup> Kâtib Çelebi, Mustafa Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: y.y., 1991), 1/232; Abdülmüteâl es-Saîdî, *Buğyetü'l-îzâh li-telhîşi'l-miftâh* (b.y.: Mektebetü'l-Êdêb, 1427/2005), 4/571.

<sup>3</sup> Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Bedî'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320.

<sup>4</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fî şimâ'ati'l-inşâ'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 1/478.

<sup>5</sup> Hacımüftüoğlu, *a.g.md.*, 5/320; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb*, 2/177.

<sup>6</sup> İsa Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesahat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020), 270-273.

duygusu, toplumun bu yöndeki beklentisini karşılama ve manevi destek ihtiyacı gibi nedenlerle Hz. Peygamber'e medih maksadıyla bedî'iyye adıyla yeni bir tür ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bedî' sanatların yorumunda bir ilim dalı haline gelen bedî'iyyeler için aranan bazı şartlar vardır. Bunlar; beytin bedî' sanatlarından en az birini ihtiva etmesi, kasidenin bahr-ı basît vezninde yazılması ve en az yüz beyitten oluşması, kafiyesinin kesreli mîm olması ve Hz. Peygamber'i (a.s) methetmek maksadıyla nazmedilmiş olmasıdır.<sup>7</sup>

Mısırlı şair Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî'nin (ö.1005/1597) hicrî 992 yılında kaleme aldığı *Menḥu's-Semî' bi Şerḥi Temlîḥi'l-bedî' bi Medḥi's-Şeffî'* adlı eser de bedî'iyye türünün örneklerindedir. Bu eser müellifin daha önce kaleme aldığı *Temlîḥu'l-bedî' bi Medḥi's-Şeffî'*<sup>8</sup> adlı kasidesinin şerhi kabilindedir. el-Ḥumeydî şerhte Safiyyüddîn el-Ḥillî (ö. 749/1348), İbnü'l-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433), İbnü'l-Vecîh (ö. 803/1400) ve Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) bedî'iyyeleri başta olmak üzere birçok şairin şiirlerinden seçtiği binin üzerinde beyitten istişhâd etmiştir. Bu yönüyle eserin kapsamlı bir belâgat kitabı olduğu söylenebilir. Müellif, bedî'iyyesinde lafzî ve manevî bedî' sanatlarını karışık bir tarzda ele almıştır. Bununla birlikte belâgat kitaplarının meânî ve beyân bölümlerinde karşılaştığımız mecâz ve musâvat gibi sanatlara da bedî'iyyede yer vermiştir. Ayrıca fesâhatla ilişkili bulunan suhûlet kavramını da bir sanat olarak değerlendirmiştir. Bizim burada metodumuz, belâgatın meânî, beyân ve bedî' bölümlerine dair el-Ḥumeydî'nin bedî'iyyesindeki son 43 beytinde geçen bazı sanatları tanıtmak ve beyitleri tercüme edip ilgili sanata dikkat çekmek olacaktır.

Yazarın İslam hukuku (fıkıh) çatısı altında mirasla ilgili hükümlerin şiirsel bir formla anlatıldığı bir manzumesi daha vardır. *Ḳabesu'd-ḍav' fi'l-ḥisâb* adı verilen bu eser 1589 yılında İbnü'l-fakîh eş-Şâfi Şemsüddîn Muhammed el-Bahvâşî'nin oğluna ithâfen kaleme alınmıştır. Eser fıkıhla ilgilenenlerin yanı sıra matematik alanı için de ilgi konusu olmuştur. Matematiksel şiir de denilebilen bu eser modern okuyucuya alışılmadık bir tür örneğidir. Kongre kütüphanesinde bulunan eser, nesh yazı tipi ile yazılmış; yazılı alanda 17 satır mevcut olup halen el yazma halindedir.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Kılıç, Hulusi, "Bedîiyyât" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 323.

<sup>8</sup> Eser müstakil olarak neşredilmemiş olup yazarın "ed-Durru'l-manzûm fi medḥi'n-nebiyyi'l-'azâm" adlı divanının 115 ve 128. sayfalar arasında yer almaktadır. Revî harfinin "mîm" olduğu bu bölümü el-Ḥumeydî "Temlîḥu'l-bedî' bi medḥi's-şeffî' " adlı kasîdesine tahsis etmiştir. Kasîdenin Mektebetu rifâ'a et-tahtâvî kütüphanesinde "belâgat 43" arşiv numaralı bölümde bulunan nüshası 10 varak, her bir sayfa 17 satır ve ölçüsü 15x20cm şeklindedir. Bkz. Yusuf Zeydân, *Fihri'su mahtûtât mektebetu rifâ'a et-tahtâvî* (Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâtî' arabiyye, 1996), 267.

<sup>9</sup> Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî, *Ḳabesu'd-ḍav'i fi'l-ḥisâb*, Washington: Kongre Kütüphanesi, Mansuri koleksiyonu, 5-710, "Kontrol numarası: 2008401700".

Söz konusu bedî'iyye ile birlikte müellifin 2339 beyitten oluşan ve alfabenin tüm harflerini kâfiye harfi yaptığı ve *ed-Durru'l-manzûm fî medhi'ne-nebiyyi'l-azâm* adını verdiği divanı da tümüyle peygamber methiyelerinden oluşur.

## 1. el-Ḥumeydî'nin Nisbesi ve Hayatı

el-Ḥumeydî, "*Menḥu's-Semî' bi Şerhi Temlîhi'l-Bedî' bi Medhi's-Şeffî*" adlı eserinin istişhâd başlığı altında Ḥumeydî nisbesinin büyük dedesine ait olduğunu belirtmiş ve soyu hakkında bilgi vermiştir.<sup>10</sup> İbn Hacer'in Buhârî şerhi olan "Fethu'l-bârî" adlı eserinde geçtiğine göre el-Ḥumeydî, Ebu Bekr Abdullah b. Zübeyr olup nisbesi Allah Resûlü'nün eşi Hz. Hatice'nin (r.anhe) yakınlarından olan Kureyş kabilesinin Esed koluna mensup Humeyd b. Üsâme'ye dayanmaktadır.<sup>11</sup>

Şihâbüddin el-Ḥafâcî (ö. 977/1069) yazarın yetenekli bir edebiyatçı olduğunu, birçok kimse tarafından tanınan bir divanı bulunduğunu, İbn Hicce'nin (ö. 837/1434) metodu üzerine bir bedî'iyye yazdığını belirtmiş, ayrıca tıp konusunda da bilgi sahibi olduğunu "mesîhî bir el" tabiriyle dile getirmiştir.<sup>12</sup> Bununla birlikte Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî aynı zamanda döneminin Mısır başkâtibidir. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili bilgi bulunmamakla birlikte vefatı h. 1005/1597 yılıdır.<sup>13</sup>

## 2. el-Ḥumeydî'nin Beyitlerinde Yer Alan Bazı Bedî' Türleri

Abdurrahmân b. Ahmed el-Ḥumeydî'nin *Menḥu's-Semî' bi Şerhi Temlîhi'l-bedî' bi Medhi's-Şeffî* adlı eseri bedî'iyyât alanında yazılmış bir eserdir.<sup>14</sup> Müellif, şerhinde ele aldığı her bedî' sanatına kendi beyti ile başlamış, beyti i'râb ederek garîb lafızları açıklamıştır. Ele aldığı sanatı kısaca tanımlamış beyitlerde geçen bedî' sanatlarına dikkat çekmiştir. Bedî' sanatlarının kapsamlı bir şekilde yer aldığı bu eserde müellif, 140 beyit içerisinde 168 bedî' sanatını ele almıştır. Bu araştırmada sanatların tümüne yer vermek makalenin kapsamını aşacağından bazı bedî' türleri ele alınmıştır.

<sup>10</sup> Abdurrahmân b. Ahmed el-Humeydî, *Menhu's-Semî' bi Şerhi Temlîhi'l- Bedî' bi Medhi's-Şeffî*, İspanya: San Lorenzo de el Escorial Manastırı Ulusal Miras Kraliyet Kütüphanesi, No: "Arap 422", 189b/5.

<sup>11</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fehu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1379), 1/10.

<sup>12</sup> Şihâbüddin el-Ḥafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*, thk. Abdülfettah Muḥammed el-Ḥulv, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, (Kahire, y.y, 1967), 115.

<sup>13</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabi, 1951), 1/547; Yusuf 'İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*, (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), 799; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 5/120.

<sup>14</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin* 1/547.

Müellifin ele aldığı bazı başlıkların belâgat terimi olup olmadığı konusunda tartışmalar vardır. Kimi araştırmacılar üç veya daha fazla kelimeden oluşan ifadelerin terim olmaktan ziyade umumi bir başlık niteliği taşıdığını ifade etmiştir.<sup>15</sup> Bu çalışmada bu tür tartışmalara girilmeden el-Ḥumeydî'nin sanat olarak adlandırdığı bu türler tanıtılacak ve beyitler tercüme edilecektir.

Eserde yer alan bazı bedî' sanatları şu şekildedir:

### 2.1. el-İrdâf ve'l- Mecâz (الإِزْدَافُ وَالْمَجَازُ)

el-İrdâf: Mütakellimin murâd etmek istediği sözünü o mana için kullanılan asıl lafzıyla değil de, eş anlamlısı ve tâbîsi olan başka bir kelimeyle ifade etmesidir.<sup>16</sup> Ḥumeydî'nin beyti şöyledir:

أَعْدَاءُ وَغَمْدُ ظَبَاهُ مِفْصَلُ الْقِمَمِ      جَعَابُ اسْتُهُمِهِ فِي الْحَرْبِ أَفِيدَةُ الْ

*Harp meydanlarında düşmanlarının kalpleri (müminlerin) oklarının sadaklarındadır.<sup>17</sup> Kılıçlarının yüzleri de başlarının bedenlerine birleşen yerlerinde (boyunlarındadır). (Yani Allah Resûlü'nün ve ashâbının düşmanlarına attıkları oklar hedeflerinden şaşmaz, kılıçları da kâfirlerin başlarını boyunlarından ayırır.)*

مِفْصَلُ الْقِمَمِ lafzında irdâf sanatı vardır. Nitekim bu ifade “boyun” kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Mecâz (المجاز): Bir alâkaya binâen gerçek anlamın dışında kullanılan ve hakiki anlamın anlaşılmasına engel bir karine bulunan ifadelerdir.<sup>18</sup>

el-Ḥumeydî, yukarıdaki beyitte kalp kelimesini mecaz olarak kullanmıştır. Burada kalbin kendisi değil, kalplerinin yeri yahut düşmanların şuuruları, bilinçleri kastedilmiştir.<sup>19</sup>

### 2.2. el-İştirâk ve't- Tedbîc (الإِشْتِرَاكُ وَالتَّدْبِيعُ)

el-İştirâk: Mütakellimin iki mana arasında ortaklık bulunan bir lafız getirip dinleyicinin zihni kastedilmeyen anlama kaydırıldıktan sonra beytin

<sup>15</sup> Güceyüz, Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü, 38.

<sup>16</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 130b/15; İbn Ebi'l-İsba' el-Bağdâdî el-Mısrî, *et-Tahrîru't-tahbîr fi sînâti's-şî'ri ve'n-neşr ve beyâni i'câzi'l-kur'ân* (Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l- 'A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 339; Takiyuddîn Ebû Bekir b. Abdillâh İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. 'İsâm Şakyû (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 2/302; Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî, (Beyrut: İkinci Baskı, Dâru Sâdır, 1992), 199.

<sup>17</sup> İçine ok konulan, torba ya da kutu biçiminde kılıf.

<sup>18</sup> Ali Bulut, *Belâgat (meânî, beyân, bedî')*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 226; Halil İbrahim Kocabıyık, “Ebû Hayyân ve el-Bahrul-Muhîr adlı Tefsiri (II)”, *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 3-3, (Aralık 2019) s, 386.

<sup>19</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 131b/15.

sonunda veya sonraki bir beyitte vehmedilen ikinci anlamı ortadan kaldıran bir şey getirmesidir.<sup>20</sup> el-Ḥumeydî şöyle der:

بِالسُّمْرِ وَالْبَيْضِ أَفْنَى السُّودِ حَالَ لَقَى  
سُودَ النَّأَى لَا سَوَادَ اللَّوْنِ وَاللَّمَمِ

*Resûlüllah (a.s) savaş meydanlarında kılıç ve mızraklarıyla kapkara ve çirkin tabiatlı düşmanlarını helak etti. Onların karanlıkları saç lülelerinin veya (inkarları sebebiyle) görünüşlerinin siyahlığı değil.*

Yukarıdaki beytin sonunda el-Ḥumeydî, düşmanların, karalıklarının dış görünüşlerinden değil kötü amelleri sebebiyle manevî bir karalık olduğunu belirtmiştir.

Tedbîc (التَّدْبِيع): Bedî' terimlerinden olan tedbîc, kinaye yoluyla medih, fahr veya bunların dışındaki hususlarda farklı renkleri bir arada zikretmektir.<sup>21</sup>

Müellifin iştirâk sanatı için getirdiği beyitte parlaklığı sebebiyle kılıçlar, beyaz renkle sembolize edilirken; günden kapkara olmuş tabiatları da siyah renkle tasvir edilmiştir.

### 2.3. el-İlgâz ve İ'tilâfü'l-lafzi bi'l-vezn ve'l-İltizâm (الإغزاز بالوزن وإنتلاف اللفظ والانتزام)

İlgâz: Sözlükte sözü anlaşılmasız kılmak, maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek anlamına gelen kelime, terim olarak mütekellimin maksadını sözünde gizlemesi ve dinleyiciye bırakmasıdır. Şair beytin zâhirinden hemen anlaşılmayan ancak batınında gizli olan anlamı dinleyicinin bulmasını istemektedir.<sup>22</sup> Humeydî şöyle der:

مَنْ ذِي لِسَانٍ جَرَى الطَّغْنِ مُنْتَقِمٍ  
وَضَارِبِ الْحَدِّ ذِي وَجْهَيْنِ مُنْتَقِمٍ

*Resûlüllah (a.s) (karşılaştığı kişilerin) kanını içen güçlü dişlere sahip mızrağı ve iki yüzü keskin kılıcıyla düşmanlarını helak etti.*

Beyitte "لسان" lafzı ile mızrağın dişleri; "وَضَارِبِ الْحَدِّ" ifadesiyle de kılıç kastedilerek lügaz yapılmıştır.

İ'tilâfü'l-lafzi bi'l-vezn (إنتلاف اللفظ بالوزن): Bu sanat, vezin sebebi ile isimlerin veya fiillerin yapılarının değiştirilmemesi, cümlelerde uygunsuz bir şekilde takdim ve tehir yapılmaması, vezni tamamlamak için maksada aykırı ve

<sup>20</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 133b/15; Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbiḥ*, thk. Muhyiddîn Abdülhamîd (b.y.; Dâru'l-Ceyl, 1401/1981), 2/96; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 307; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edeb*, 2/276; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 175.

<sup>21</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 133a/15. Ayrıca Bkz. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 532; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edeb*, 2/453; Sadruddîn 'Ali b. Ahmed İbn Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-rabî 'fi envâ 'i'l-Bedî'*, thk. Şakir Hâdî Şukr (Necef: Matba'atu'n-Nu 'mân 1969), 4/118.

<sup>22</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 134b/10.



anlamı bozacak bir kelimenin ilave edilmemesi ya da aynı sebeple bir lafzın atılmaması şeklinde açıklanmıştır.<sup>23</sup>

Beyit, yukarıda sayılan kusurlardan sâlim olması sebebiyle söz konusu sanatı bünyesinde barındırmaktadır.<sup>24</sup>

İltizâm (التزام): Şiirde veya nesirde kâfiye (revî) veya fâsıla harfinden önceki harf ya da harflerin -zorunluluk teşkil etmediği halde- lafızların uyumu ve süslü görünmesi bakımından aynı türden olmasıdır.<sup>25</sup>

Yukarıdaki beyitte “ملتقم ومنتقم” lafızlarında revî harfi mîm’den önce her iki kelime de ت ve ق harfleri getirilerek iltizâm sanatı uygulanmıştır.<sup>26</sup>

**2.4. Selâmetü'l-ihtirâ' (سَلَامَةُ الْإِحْتِرَاعِ):** Şairin önceden kullanılmamış bir manayı keşfetmesidir.<sup>27</sup> Humeydî bu sanata beytinde şu şekilde yer verir:

فَأَبْيَضَ وَجْهَ الْهُدَى بِشَرِّ بَعْزَتِهِ      وَأَسْوَدَ وَجْهَ الْعَدَى نَذْرًا بِذَلِّهِمْ

*Resûlullah'ın (a.s) izzetiyle akl-ı selim kimselerin yüzleri neşe içinde bembeyaz ağardı. Düşmanların yüzü ise zilletlerinin (günahları) kendilerine haber verilmesiyle kapkara karardı.*

Şair yukarıdaki manayı ilk olarak kendisinin kullandığını iddia etmiştir.<sup>28</sup> İbn Abbâs'ın (r.a) Allah Resûlü hakkındaki şu sözünde olduğu gibi:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ مَا يَكُونُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ كَانَ كَالرَّيْحِ الْمُرْسَلَةِ

*Resûlullah (a.s) insanlar arasında en cömert kimseydi. (Bilhassa) Ramazan ayındaki iyilikleri bitmek bilmeyen rüzgârlar gibi en iyisiydi.*

İbn Abbâs (r.a) Allah Resûlü'nün cömertliğini “durmak bilmeyen ve sürekli esen” rüzgara benzetmiştir. Resul-i Ekrem'in cömertliği ile rüzgârlar arasındaki benzerlik daha önce kimse tarafından dile getirilmemiştir.<sup>29</sup>

**2.5. Teşbihü şey'eyn bi şey'eyn (تَشْبِيهُ شَيْئَيْنِ بِشَيْئَيْنِ):** Az görülen teşbih türlerinden olup benzetmenin iki şey ile başka iki şey arasında gerçekleşmesidir.<sup>30</sup> Humeydî'nin şu beytindeki gibi:

تَرَاهُ فِي حَرْبٍ حَرْبِ الْبَغِيِّ يَعْسِفُهُ      لَيْثًا تَحَكَّمُ فِي ذَوْدٍ مِنَ الْعَمَمِ

<sup>23</sup> Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-şi'r* (Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, h.1302), 61; İsmail Durmuş, İskender Pala, “İ'tilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/ 459-460.

<sup>24</sup> Bu sanat müellifin ilğaz sanatı için getirdiği beyitte örneklenmiştir.

<sup>25</sup> İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/433.

<sup>26</sup> Bu sanat müellifin ilğaz sanatı için getirdiği beyitte örneklenmiştir.

<sup>27</sup> Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi-fünûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik'l-Kavmiyye, 1423/2002), 7/ 164; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 2/311; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/ 362.

<sup>28</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 138b/10.

<sup>29</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 360.

<sup>30</sup> el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, 231.

*Şiddetli bir savaş anında (Allah Resûlü'nün) düşmana karşı durumunu, seyir halindeki koyun sürüsünün içine giren ve onları (sağa sola) dağıtan yırtıcı bir aslan gibi görürsün.*

Beyitte Allah Resûlü'nün savaş anındaki durumu aslana; düşman ordusu da koyun sürüsüne benzetilmiştir.

## 2.6. et-Tâ'at ve'l-'Isyân ve'l-Bast (الطَّاعَةُ وَالْعِصْيَانُ وَالْبَسْتُ)

et-Tâ'at ve'l-'Isyân: Şairin beytinde bedî' türlerinden bir sanata yer verip gerek kafiye gerekse bunun dışında bir engel sebebiyle belirli bir lafız kullanamayıp onun yerine vezinde ve kafiyede uygun bir kelimeyi seçmesi sonucu farklı bir bedî' sanatının ortaya çıkmasıdır. Yani kullanılan lafız bir bedî' sanatına itiraz ederken diğerine itaat etmiştir.<sup>31</sup> el-Humeydî'nin beyti şu şekildedir:

فَصِيحٌ نُطِقَ نَصُوحٌ صَادِقُ الْكَلِمِ

سَدِيدٌ رَأَى شَدِيدُ الْبَأْسِ مُذْهِبُهُ

*(Allah Resûlü) söz ve fiillerinde daima doğru, harp meydanlarında yiğit bir zattır ki böylece (Müslümanların katlandığı cefa ve sıkıntıları) yok edip ortadan kaldırır. Konuştuğunda da anlaşılır, belîğ olup her sözü doğrulanan (bir peygamberdir).<sup>32</sup>*

Müellif başlangıçta lafız "شَدِيدُ الْبَأْسِ مُذْهِبُ الْبَأْسِ" şeklinde kullanarak tam cinas yapmak istemiş ancak vezin kastettiği manayı irâd etmesine engel olmuştur. Böylece مُذْهِبُهُ lafzına الْبَأْسِ kelimesine dönen bir ait zamir getirmiştir. Böylece istiḥdâm sanatı ortaya çıkmıştır. Yani lafız istiḥdâm sanatını onaylarken cinâs'a itiraz etmiştir. böylece "itaat ve isyan" sanatı meydana gelmiştir.

el-Bast (البسط): Îcâz'ın zıttı olup bir faydaya binaen lafzın mananın önüne geçmesidir. Müellif bu sanatı et-tâ'at ve'l-'isyân sanatı için getirdiği beyitte kullanmıştır.<sup>33</sup>

Yukarıdaki beyitte şair maksadını tam olarak ifade edebilmek için gereksiz ifadelerden kaçınmak suretiyle sözü biraz uzatarak Hz. Peygamber'i övmüştür.

2.7. İ'tilâf ve'l-lafz ma'a'l-lafz (إِتِّلَافٌ مَعَ اللَّفْظِ): İ'tilâf, ihtilâf kelimesinin zıddı olup *iki şey arasındaki uyum, kaynaşma* demektir.<sup>34</sup> Bedî' terimi olarak ise bir ifadenin lafızlarının birbirleriyle olan münasebetleri dikkate alınarak, garîb ile kendisi gibi az kullanılan, çok kullanılan ile çok

<sup>31</sup> el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 301.

<sup>32</sup> Abdurrahmân b. Ahmed b. Ali el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm fi medḥi'n-nebiyyi'l-'azâm* (Mısır: el-Matbaatü'l-âmire, 1322/1896), 125.

<sup>33</sup> Burada Şair maksadını tam olarak ifade edebilmek için gereksiz ifadelerden kaçınmak suretiyle sözü biraz uzatarak Hz. Peygamber'i övmüştür.

<sup>34</sup> Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-muâsıra*, (b.y.: Âlemü'l-kütüb, 2008), 1/111.

kullanılan lafızlara bir arada yer verilmesidir.<sup>35</sup> el-Ḥumeydî bu sanatı şöyle ele almıştır:

طَوِيلُ جَاهٍ مَدِيدُ الْجُودِ مُنْسَرِحٌ  
الإِمْدَادِ وَافِرٌ بِرِّ كَامِلِ الْفَخْمِ

*Allah Resûlü'nün şanı yücedir, cömerttir; kendisinden yardım isteyenlere yardımı süratlidir. İyiliği bol, kemâlâtı tamdır.*

Beyitte “طَوِيلُ جَاهٍ” lafzından sonra “كامل- وافر- منسرح- مدید-” lafızlarının geçmesi lafızların uyumudur. Çünkü bu lafızların birbiriyle kullanımı münasıptir.

**2.8. es-Selb ve'l-Îcâb (السَّلْبُ وَالْإِجَابُ):** Mütakellimin kelamını bir açıdan olumlu diğer açıdan olumsuz bir şey üzerine kurmasıdır.<sup>36</sup> el-Ḥumeydî şöyle der:

مَا رَدَّ رَائِدٌ مَنٍ مِنْ نَدَى يَدِهِ  
وَرَدَّ بِالْخَزْيِ بَاغِي النَّعْيِ فِي نَدَمٍ

*Resûlüllah (a.s) cömertliği sebebiyle iyilik bekleyeni geri çevirmemiştir. Haktan ayrılmış aşağılık bir davranışı arzu eden (bu amelden) pişmanlık hissettirip uzaklaştırmıştır.*

Beytin ilk şatırında “مَا رَدَّ رَائِدٌ” ifadesiyle, iyilik umanlar için Allah Resûlü'nün yardımına değinilirken; ikinci şatırda “وَرَدَّ بِالْخَزْيِ” ifadesiyle, haddi aşmış yanlışa sapanın bu yoldan uzaklaştırıldığı dile getirilerek es-selb ve'l-îcâb sanatı uygulanmıştır.

**2.9. Tecrîd (التَّجْرِيدُ):** Kişinin zahirde başkasına hitap ediyor gibi görünüp hakikatte kendini kastetmesidir.<sup>37</sup> Tecrîd sanatının diğer bir kullanımı ise mübalağa için bir sıfattan yeni sıfatlar türetmektir.<sup>38</sup> Humeydî şöyle der:

يَلُوحُ مِنْهُ لِرَائِهِ عَلَى بُعْدٍ  
يَبْرَأُ نُورٍ وَبَدْرُ النَّعْمِ مِنْ أَمَمٍ

*Uzaktan bakanlar için onun (peygamberin sünnetleri, fiilleri) hissene ve manen görünür, yakından (bakanlar için) ise nuru, bir lambanın ışığı yahut ayın parıltısı gibi ortaya çıkar.*

Müellif burada uzaktan yahut yakından bakanları aydınlatan bir lamba diyerek “يَبْرَأُ نُورٍ وَبَدْرُ النَّعْمِ” lafızlarıyla Hz. Peygamber'i kastederek tecrîd sanatını uygulamıştır. Ḥumeydî'nin bu beyti tecrîd sanatının ikinci tanımına örnek teşkil etmektedir.

<sup>35</sup> es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/317; Habenneka, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/520; Mustafa Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 352. İtilâf sanatının bir terim olmadığı umûmî bir sıfat olduğu, lafız, mana ve vezinleri nitelenecek üzere başka terimlere tahsis edildiği de söylenmiştir. Bkz. Ömer Kara, *Belâgat Terminoloji Sorunları -Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları (Tercüme)*, *Usul İslam Araştırmaları*, 19/19 (2013), 86.

<sup>36</sup> en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/154; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 593; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/268.

<sup>37</sup> es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/258; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/156; Bulut, *Belâgat*, 330.

<sup>38</sup> Celaluddin Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî, *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 274.

**2.10. Ḥusnu'l-ittibâ' (حُسْنُ الْإِتِّبَاعِ):** Mütakellimin başkasının icat ettiği bir manayı alıp lafzî veya manevî olarak sözü güzelleştiren bed'î sanatlarından birisini kullanarak kelimasını süslemesi ve mükemmelleştirmesidir. Bu yolla kişi yeni lafızda hak sahibi olmaktadır.<sup>39</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, eksik bir şiirin tamamlanması ya da uzun bir şiirin kısaltılıp tekrar ele alınmasını uygun bulduğunu ifade ederek şiir üzerinde yapılan lafız ve anlam değişikliklerinin şairlerin kabiliyet ve hüneryleri olduğunu belirtmiştir.<sup>40</sup> Şiirin yeni lafızlarla ele alınması belagatçılar tarafından serikât olarak değerlendirilmemiştir. Aralarında anlam benzerliği bulunan şiirler yerilmemiş aksine bu gibi davranışların iktibâs sanatı olarak görüldüğü yönünde bir sonuca da varılmıştır.<sup>41</sup> el-Ḥumeydî'nin ḥusnu'l-ittibâ' sanatını ele aldığı beyti şöyledir:

مَا سَطَعَتْ فِي مَدْحِهِ قُلٌّ غَيْرَ مَا نَسَبُوا      لَهُ الْمَسِيحُ تَجْدُهُ فَاتَّقِ الْعِظَمَ

(Hristiyanların) Hz. İsa (a.s) için söylediklerinin dışında medih olarak yapabileceğin övgüleri yap. Ki böylece en üstün vasıfları Resûlullah'ta göreceksin.

Şair bu beytin manasını, kasîde-i burde'de geçen "وَاحْكُم بِمَا شِئْتُمْ مَدْحًا فِيهِ" sözünü iktisâr ederek oluşturmuştur.<sup>42</sup>

**2.11. Ta'dîd (التَّغْيِيدُ):** Sözlükte *saymak, sıralamak, listelemek* anlamına gelen kelime, terim olarak bir ifadede birkaç lafzın zikredilmesinden sonra aralarının bir münasebetle bağlanmasıdır.<sup>43</sup> el-Ḥumeydî şöyle der:

أَلْعُلْمُ وَالْحِلْمُ وَالْمَعْرُوفُ يَعْرِفُهُ      بِالْفَضْلِ وَالصَّفْحِ وَالْإِمْدَادِ بِالنِّعَمِ

İlim, Resûlullah'ı (a.s) en yüce mertebeye; hoşgörü, (büyük suçlarda bile) affi ile; cömertlik ise bol nimetlerle tanır.

Beyitte Allah Resûlü'ne ait üstün vasıflar tek tek sayıldığı için ta'dîd sanatı uygulanmıştır.

**2.12. Hakikat (الحَقِيقَةُ):** Mecaz kelimesinin zıddı olup bir kelimenin sadece delalet ettiği anlamda kullanılmasıdır.<sup>44</sup>

Zâtî hakikat: Varlığın hangi özden meydana geldiğini işaret eden anlamdır.

Lugavî hakikat: Lafzın tahsis edildiği manada kullanılmasıdır.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> İbn Ebî'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 475; Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 221.

<sup>40</sup> el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I,116-II,281.

<sup>41</sup> Rifat Akbaş, *Klasik Arap Edebiyatında Şiir Sirkati Hakkındaki Karşıt Görüşlerin Bir Mukayesesi, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 11/2 (2019), 658-659.

<sup>42</sup> *Şerhu Burdetü'l-Medîh li'l-İmam Şerefiddîn Ebî Abdillâh Muhammed el-Bûsîrî* (b.y.: Dâru'l-Kur'ân, ts. ), 8.

<sup>43</sup> İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2/390; Bulut, Ali, *Bed'î İlmi* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016), 113; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 318.

<sup>44</sup> Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 92.

<sup>45</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 146b/15.

el-Ḥumeydî'nin bu sanatı örnekleyen beyti şöyledir:

الله كَوْنُهُ مِنْ نُورِهِ بَشَرًا      مُبْتَثِّرًا لِمُطِيعٍ هَادِيًا لِعَمِّ

Allah Teâla, Resûl-i Ekrem'in zatını (güzel vasıflarla donatarak) kendi nurundan bir insan yarattı. Ve O'nu hidayet yolundan uzaklaşan için yol gösterici, emir ve yasaklarına itaat eden için ise müjdeci kıldı.

Humeydî, "كَوْنُهُ مِنْ نُورِهِ" lafzında varlığın hangi özden meydana geldiğini işaret eden zâtî hakikat; "بَشَرًا" lafzında ise ifadenin tahsis edildiği manada kullanılması anlamında lugavî hakikat sanatını uygulamıştır.

**2.13. İ'tilâfü'l-ma'nâ ma'a'l-vezn (إِتْلَافُ الْمَعْنَى مَعَ الْوِزْنِ):** Hazf, kalb, takdim ve tehire ihtiyaç duyulmadan bir ibarede yer alan lafızların kastedilen mana ile uyumlu olmasıdır.<sup>46</sup> el-Ḥumeydî'nin şu beytinde olduğu gibi:

أَتَاهُ آيَاتِ حَقٍّ لَنْ يَخُصَّ بِهَا      سِوَاهُ مَنْ مِنْ سَنَّا سَوَاهُ فِي الْقَدَمِ

Yaratıcı (hissî ve manevî olarak) onu sağlam ve düzgün bir şekilde yarattı ve ona (kıyamete kadar sürecek olan yüce davasını doğrulayıcı olarak) Kur'ân'ı verdi ki daha önce onun dışında kimseye (böyle bir nimet) verilmemiştir.

Beyitte takdim ve tehire ihtiyaç duyulmadan mana vezn ile uyumlu olarak gelmiştir.

**2.14. Ḥusnü'n-Nesak (حُسْنُ النَّسَقِ):** Şiirde veya nesirde birbirinden bağımsız manalara sahip kelimelerin hatasız ve ayıpsız olarak peş peşe getirilmesidir. Böylece aralarından bir cümle çıkarılsa bile anlamda bir bozulma meydana gelmez.<sup>47</sup> el-Ḥumeydî şöyle der:

الْجِدْعُ حَنَّ لَهُ وَالسَّرْحُ ظَلَّلَهُ      وَالْعَيْمُ ظَلَّ لَهُ مِنْ جُمَلَةِ الْحَدَمِ

Hurma kütüğü, Resûlullah'ın (ayrılışının) özlemini çekti. "Serh ağacı" -işaretiyle- O'na yaklaştı. Bulutlar tam bir teslimiyetle O'nu gölgeledi.

Beyitte, hurma kütüğünün ağlaması, ağacın Allah Resûlüne yaklaşması ve bulutların onu gölgelemesi gibi hadiselerin her biri birbirinden daha hayret verici bir şekilde tek tek sıralanmıştır. Beyitteki cümleler son derece uyumlu olup ahenk içinde birbirine atfedilmiştir.

**2.15. Ferâid (الْفَرَائِدُ):** Sözlükte *gerdanlığa dizilmiş değerli bir taş, inci* anlamlarına gelen kelime, terim olarak mütekellimin sözüne, cümleden çıkarıldığında kelamın fesahatinin bozulacağı fasih bir söz getirmesidir.<sup>48</sup> el-Ḥumeydî'nin beyti şöyledir:

وَالْجِدْلُ صَارَ فِرْنَدًا فِي يَدَيْهِ وَقَدْ      أَتَى لَهُ التَّلْبُ يَشْكُو مُثْعَبَ الْحَدَمِ

Hurma sapı Resûlullah'ın elinde kılıca dönüştü. (Mazlum bir) deve fazla çalıştırılmaktan -ve az yiyecekten- şikayet ederek O'na geldi.

<sup>46</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 223; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edeb*, 2/444.

<sup>47</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 425; İbn Hicce, *Ḥizânetü'l-edeb*, 2/388; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 98.

<sup>48</sup> Aydın, *Bedî' İlmi ve Sanatları*, 294.

Beyitte “الْجَذْلُ” ve “فِرْنَدًا” lafızları eşsiz bir kelime olduklarından yerlerine başka bir fasih sözcüğü getirmenin zor olması nedeniyle ferâid sanatı vardır.

**2.16. 'Unvân (العُنْوَان):** Sözlükte *başlık, adres, soyadı, işaret* anlamlarına gelen kelime, bedî' terimi olarak övme, yerme, hiciv gibi bir maksat için söze başlanıp kelamın devamında getirilen lafızların geçmiş haberlere, kıssalara işaret olacak şekilde verilmesidir.<sup>49</sup> Humeydî şöyle der:

قَدْ صَاتَهُ اللَّهُ عَنْ سُوءِ فَأَنْبَاهُ      نُطِقُ الدِّرَاعَ بِسَمِّ دَسٍّ فِي الدَّسَمِ

*Yüce Allah, Resûlü'nü (yapılmak istenen) kötülüklerden korudu ve ona kuzunun bacağına dile getirerek içerisine gizlenmiş olan zehri haber verdi.<sup>50</sup>*

Humeydî, beytinde Hayber'de zehirli bir et getirilerek Hz. Peygamber'in (a.s) zehirlenmek istendiği olaya işaret etmiştir.

**2.17. Ta'riz (التَّعْرِيزُ):** Bedî' terimi olarak bu sanat, kelamın öncesinden anlaşılacağı üzere sözü işaret ettiği manadan başka bir manaya çevirmektir.<sup>51</sup> Örneğin; bir kimse muhatabına “ أَنْتَ ظَالِمٌ ” sen zalimsin” demek yerine “ مَا أَقْبَحَ الظُّلْمَ ” *zulüm ne kötü bir şeydir*” demesi ta'rîz örneğidir.<sup>52</sup> Humeydî, Resûl-i Ekrem'i (a.s) metheden şiirinde şöyle demiştir:

لَهُ الْمَقَامُ الَّذِي فِيهِ سَيَّغِيظُهُ      كُلُّ النَّبِيِّينَ وَالْأَمْلَاقِ وَالْأُمَّمِ

*Hz. Peygamber'in (a.s) tüm nebiler, krallar ve toplumlar nezdinde imrenilecek bir makamı vardır.<sup>53</sup>*

Beyitte Allah Resûlü'nün dünyada insanlar nezdinde saygı ve itibarının yanı sıra kıyamet gününde kendisine vadedilen şefaathakına kinaye yapılmaktadır.

**2.18. Telmih (التَّمْيِيزُ):** Nesir veya nazımda mütekellimin ayete, meşhur bir beyte, mesele, bilinen bir kıssa veya olaya göndermede bulunmasıdır.<sup>54</sup> Humeydî bu sanatı beytinde şöyle yer vermiştir:

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ الْبُسْرَى لِأُمَّتِهِ      فِيهَا بَعْفُ عَنِ الْإِثْمِ وَالْجُرْمِ

*Ümmetin için sana müjdeler verdik. (Onunla) müminlerin günahlarını ve hatalarını bağışladık.<sup>55</sup>*

<sup>49</sup> İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, 553; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyyeti'l-bedî'iyye*, 247; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/301; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 381.

<sup>50</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 126.

<sup>51</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-sinâateyn el-kitâbe ve's-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998), 368; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/407; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 60; el-Hillî, *Dîvân*, 250.

<sup>52</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 154b/1.

<sup>53</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 126.

<sup>54</sup> Hâtîb el-Ḳazvînî, *Telḥîs ve Tercümesi*, trc. Nevzat H. Yanık vd. (İstanbul: Huzur Yayınları, ts.), 170; Bulut, *Bedî' İlmi*, 298.

<sup>55</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 126.

el-Ḥumeydî'nin yukarıdaki beytinde fetih suresinin *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا* "Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik." anlamındaki ilk ayetine telmîh yapılmıştır.

**2.19. 'Akd (العقد):** Sözlükte *bağlamak, düğümlemek* anlamına gelen kelime, bedî' terimi olarak iktibâs yapılmadan nesri nazma dönüştürmektir.<sup>56</sup> Ḥumeydî'nin şu beytindeki gibi:

وَالْأَرْضُ تُزْبِتُهَا طَهْرًا لَهُ جُعِلَتْ      وَمَسْجِدًا جَامِعًا جَوَامِعَ الْكَلِمِ

*Toprağı (su bulunmadığında onun gibi) temizleyici olan yeryüzü, peygamber için mescid kılınmıştır. Ve o (insanlığı) bir araya getirmek için az lafızla çok manalar ifade eden cevâmi'u'l-keîm kılınmıştır.*<sup>57</sup>

Beyitte *جَوَامِعَ الْكَلِمِ* lafzı ile Hz. Peygamber'in (a.s) «أَوْتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»<sup>58</sup> sözüne işaret edilmiştir.

**2.20. Kinâye (الكنية):** Sözlükte *dolaylı ifade, imalı söz, üstü kapalı söz söyleme* anlamlarına gelen kelime terim olarak, bir sözü gerçek manasına da gelebilecek şekilde onun dışındaki bir mana için kullanmaktır. Ancak her zaman durum bu şekilde olmayabilir örneğin; "السَّمَاحَةُ بَيْنَ بُرْدِيهِ" "Cömertlik onun (cübbesinin) iki yakası arasındadır." dediğimizde de kinaye olur ama hakikatte böyle bir şey olamaz yani cömertlik cübbenin arasına giremez.

Kinâyenin mecazdan farkı ise sözün asıl manasının anlaşılmasına engel bir karînenin bulunmamasıdır.<sup>59</sup> el-Ḥumeydî'nin şu beyti kinayeye örnek oluşturur:

وَصَحْبُهُ سَحْبُ الْأَنْدَاءِ لِجُودِهِمْ      يَهْدِي عَظِيمَ رَمَادٍ حَوْلَ دُورِهِمْ

*Allah Resûlü'nün ashâbı cömert ve bereketli bulutlar gibidir. Evlerinin çevrelerindeki küller bunun büyük bir işaretidir.*<sup>60</sup>

Beyitte ashâb-ı kirâm, izinden gidenlere irşâd etme, kapılarına gelenlere evlerinin etrafına bırakılan küllerden anlaşılacağı üzere bol bol ikramda bulunma gibi vasıfları ile yağmur yüklü bulutlara benzetilerek kinâye yapılmıştır.

**2.21. Ta'attuf (التعطف):** Sözlükte *birbirine meyletmek* demek olan kelime, terim olarak şairin beytinin birinci mısrasında getirmiş olduğu lafzın

<sup>56</sup> el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, s. 324; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-taḥbîr*, s. 441; el-Kazvînî, *el-İdâh*, s. 236; Bulut, *Bedî' İlmi*, s. 296.

<sup>57</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, s. 126.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Kitâbu't-ta'bir", 22; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc, *el-Câmi 'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kâhire: y.y., 1374/1955), "Kitâbu'l-mesâcid", 5.

<sup>59</sup> es-Sübkî, *Arûsu'l-efrâh*, 2/206; Nevzat H. Yanık vd., *Telhîs ve Tercümesi*, 125; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 216; Bulut, *Belâgat*, 262.

<sup>60</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 126.

aynısını yahut aynı kökten türeyen bir lafzı ikinci mısradada yer vermesidir. Humeydî şöyle der:

السَّائِفُونَ هُدَى السَّائِفُونَ نَدَى  
السَّائِفُونَ عَدَى كَالْهَدَى مِنْ نَعَم

(Resûlullah'ın ashâbı hidayet yolunun öncüleridir.) Hedy olarak kurbanları göndermede düşmanlarına karşı öne geçenler, cömertlikte birbirleriyle yarışanlardır.

“السَّائِفُونَ” lafzı beytin sadr ve acüz kısımlarında tekrar edilmiştir. İlk ifade “hedy kurbanı gönderenler” demek iken ikincisi “ hayırda yarışanlar” anlamındadır.

**2.22. İktibâs (الافتباس):** Şiirde veya nesirde âyet-i kerîme'nin veya bir hadîs-i şerifin tamamının yahut bir kısmının alıntı yapılmasıdır. Yapılan alıntıda ayet veya hadis olduğu belirtilmez.<sup>61</sup> Humeydî'nin beytinde iktibâs sanatı şöyle verilmiştir:

تَرَاهُمْ رُكَّعًا لِلَّهِ شَاهِدُهُمْ  
سَيِّمَاهُمْ مِنْ سُجُودٍ فِي وُجُوهِهِمْ

Onları Allah'a rükû ederlerken görürsün. Delilleri ise alınları ve yüzlerindeki secde izleridir.

Beyitte lafızlarda küçük bir değişiklik yapılarak fetih sûresinin سَيِّمَاهُمْ فِي سُجُودٍ وَجُوهِهِمْ مِنْ أُنْتَرِ السُّجُودِ “Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir.”<sup>62</sup> âyetinden iktibas yapılmıştır.

**2.23. Cem'u'l-mu'telif ve'l-muhtelif (جَمْعُ الْمُؤْتَلِفِ وَالْمُخْتَلِفِ):** Şair beytinde iki gruba eşit bir şekilde övgüde bulunur. Sonrasında birisi sahip olduğu birtakım meziyetler sebebiyle övgüde üstün tutulur. Ancak bu durum, diğerinin övgüsüne herhangi bir eksiklik getirmemektedir. Neticede şair medihteki bu tasarrufatını izah eder.<sup>63</sup> Humeydî bu sanatı şu beytinde kullanmıştır:

أَلْكَلُ نَجْمٌ هُدَى نُورٌ بُضِيئِي وَمَا  
تَفْضِيلُ صِدِّيقِهِمْ بِقَضِي بِنَقْصِهِمْ

(Sahabîlerin) her biri hidayet yıldızlarıdır ve (etraflarını) aydınlatan nurdurlar. (Fazilet bakımından hepsi müşterektirler) Ancak aralarında sıddîk ismiyle bilinen (Hz. Ebû Bekir'in) onlara halifelik yapmada (önceliği) ve ihtiyaçlarını görmede ayrı bir yeri vardır.

Beyitte genel olarak sahabe övülürken içlerinden “sıddîk” ismiyle tanınan Hz. Ebû Bekir (r.a) bazı meziyetleriyle ayrıca methedilmiştir.

**2.24. İstibâ' (الاستباع):** Bu sanat, övülen yahut yerilen farklı davranışların sözün devamında tekrarlanmasıdır. <sup>64</sup> Humeydî der ki:

<sup>61</sup> İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2/455; Bulut, *Belâgat*, 410.

<sup>62</sup> Fetih 48/29.

<sup>63</sup> İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 2/307; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 499; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 274.

<sup>64</sup> el-Kazvînî, *el-Îqâh*, 282.



الْقَامِعُوا الضِّدَّ قَمَعَ النَّفْسِ عَنْ شَيْءٍ النَّاصِرُوا الْحَقَّ نَصَرَ الْمُحْتَمِي بِهِمُ

*Onlar şüpheli şeylerden uzak durarak nefislerine galip geldikleri gibi muhaliflerini (düşmanlarını) da zelil edip üstünlük sağlayanlardır. Ve onlar kendilerine sığınıp himaye isteyene yardım elini uzattıkları gibi hakkın da yardımcılarıdır.*

Beyitte ashâb, günah sayılabilecek şeylerden uzak durma, düşmanlarına galip gelme ve kendilerine sığınana kucak açma gibi üstün niteliklerde peş peşe övülmüştür.

**2.25. İttisâ' (الاتساع):** Beyitte birçok anlama gelebilecek lafızların kullanılmasıdır.<sup>65</sup> Humeydî şöyle der:

ثُمَّ الْأَنْوَابِ هُمْ بِيضُ الْوُجُوهِ لَهُمْ فَخَرٌ بِصُحْبَةِ خَيْرِ الرُّسُلِ كُلِّهِمْ

*Şeref ve izzet sahibi kimseler tertemiz ahlakları ve sağlam sözleriyle Peygamberi'nin ashâbıdır. Resûllerin en faziletlisi olan Hz. Muhammed'e (a.s) samimi dostluk ve birliktelikleriyle övgü onlara aittir.*

Beyitte geçen "ثُمَّ الْأَنْوَابِ" lafzı, "dağın zirvesi, burnun tümsek kısmı, izzet sahibi önderler" gibi birçok anlama gelmektedir. Şair bu lafzı kullanarak ittisâ sanatını icra etmiştir.

**2.26. et-Tehzîb ve't-te'dîb (التَّهْذِيبُ وَالتَّأْدِيبُ):** Mananın, veznin, lafızların, irabın kusursuz olması maksadıyla tüm lafızları dikkatle seçilen beytin tekrar tekrar gözden geçirilmesidir.<sup>66</sup> Humeydî'nin kasidesindeki beyti şöyledir:

مَنْ كَانَ مِنْ قَبْلِ أَنْ لَا كُونَ كَانَ وَلَا إِنْسًا وَجِنًّا نَبِيًّا رَاسِخَ الْقَدَمِ

*Her şeyden önce Hz. Peygamber (a.s) varlık (ruhen) bulmuştur. O'ndan (a.s) önce ne bir insan ve cin yaratılmış ne de herhangi bir nebi nübüvvet şerefine kavuşmuştur.*

Beyitte sözcükler birbiriyle uyumlu, kastedilen mana açık ve beyit çelişen ifadelerden uzaktır.

**2.27. İdâ' (الإيضاح):** Şairin, başkasına ait bir söze beytinin bir bölümünde yer vermesidir.<sup>67</sup> Humeydî şöyle der:

فَقُلْ لِمُسْتَمْسِكِ مِنْ حُبِّهِ بَعْرَى لَقَدْ ظَفَرَتْ بِحَبْلِ اللَّهِ فَاعْتَصِمِ

*Allaha olan sevgisinden dolayı (sapasağlam) bir kulpa (Kur'ân'a) yapışana de ki: Allah'ın ipine sarılmaya devam et! Muhakkak ki bu sayede (şeref ve izzet elde etmede) başarıya ulaşırsın.*

<sup>65</sup> el- Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/93; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 454.

<sup>66</sup> el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 259; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/31; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 401.

<sup>67</sup> İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 6/73; İbn Hicce, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/311.

Bu beyitte el-Ḥumeydî, ikinci mısrayı, el-Bûsîrî'nin aşağıdaki beytinden alıntı yapmıştır.<sup>68</sup>

فُرَّتْ بِهَا عَيْنُ قَارِيهَا فَقُلْتُ لَهُ      لَقَدْ طَفَرْتُ بِحَبْلِ اللَّهِ فَاَعْتَصِمِ

**2.28. Temkîn (التمكين):** Bu sanat, sec' veya kâfiyenin tenâfurdan<sup>69</sup> uzak, mananın açık ve anlaşılır olması, kâfiye kısmının okunmasa bile zihinde tamamlanabilmesi, atıldığında ise beyti veya cümleyi anlamının mümkün olmaması olarak tarif edilmiştir.<sup>70</sup> Temkîn sanatı el-Ḥumeydî'nin kasidesindeki beytinde şu şekilde yer alır:

لَا الْأَمَانِي مِنْهُ وَالْأَمَانُ إِذَا      مَا الْخَوْفُ أَلْقَى الَّذِي يَقْلَاهُ فِي النَّدَمِ

(Ey tüm gayret ve isteğiyle Allah'ın en sağlam kulpuna (Kur'an'ı Kerim'e) yapışan kimse! Arzu ettiğini elde ettin.) Artık sen korkulardan eminsin. Emniyet ve selamet seninledir. Şayet bu endişeler Allah Resûlü'nün hoşlanmadığı bir şey sebebiyle pişmanlığa düşmene sebep olsa da.

Akl-ı selîm bir kimse, يَقْلَاهُ (O'nun (a.s) hoşlanmadığı) lafzından sonra kâfiyenin النَّدَمِ kelimesiyle tamamlanacağını hisseder. Şayet النَّدَمِ beyitten atılsa mana eksik kalır ya da anlaşılmazdı.

**2.29. Teshîm (التسهيم):** Beytin başının, mana veya lafız açısından sonunun ne olacağını dinleyiciye hissettirmesidir. İrsâd ve tevşîh olarak da adlandırılır.<sup>71</sup> el-Ḥumeydî şöyle der:

لَا كَرَبَ يَقْلَاهُ مَنْ أَلْقَى الْعِنَانَ لَهُ      حَاشَى يُضِيغُ مُطِيعًا مُلْقَى السَّلَامِ

Tüm işlerinde nefsinin dizginlerini Allah Resûlü'ne bağlayan için korku ve hüzn yoktur. Zira Resûl-i Ekrem kendisine tam bir itaatle boyun eğeni ihmal etmekten münezzehtir.

Allah Resûlü'nü kendisine rehber edinen kimsenin, nihayetinde O'na (a.s) tam bir itaatle boyun eğeceğini zaten akla getirmektedir. Bununla birlikte lafız bakımından beytin sadrında geçen "أَلْقَى الْعِنَانَ" ifadesinden, sonunun "مُلْقَى السَّلَامِ" ile bitebileceği tahmin edilebilir.

**2.30. İstiâne (الاستعانة):** Şairin, şiirinde, kendisinden yardım alarak başkasına ait tam bir beyte yer vermesidir.<sup>72</sup> Humeydî şöyle der:

حَاشَاهُ أَنْ يُحْرَمَ الرَّاجِي مَكَارِمَهُ      أَوْ يَرْجِعَ الْجَارُ مِنْهُ غَيْرَ مُحْتَرَمِ

<sup>68</sup> Şerhu Burdetü'l-Medîh, 16.

<sup>69</sup> Kelimeyi oluşturan harflerin söylenişinin dile ağır, işitilmesinin kulağa hoş gelmemesidir. Bkz. Durmuş, İsmail, "Tenâfür" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/ 440.

<sup>70</sup> el-Hillî, Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye, 267; Aydın, Bedî' İlmi ve Sanatları, 194.

<sup>71</sup> el-Kazvîni, el-İqdâh, 263; Akdemir, Belâgat Terimleri Ansiklopedisi, 161.

<sup>72</sup> el-Humeydî, Menhu's-Semi', 173b/1; Muhammed Vehbi Dereli, Arap Edebiyatında Bedî'iyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-bedî' Adlı Eseri (Konya: Palet Yayınları, 2021), s. 160.

*İhsan ve kereminden umarak kapısına geleni ikramsız ve ihtiramsız geri çevirmesini Allah Resûlü'nden tenzih ederim.*

Şair burada el-Bûsîrî'den yardım almış, ona ait bir şiiri büyük oranda beytinde yer vererek istiâne sanatını icrâ etmiştir.<sup>73</sup>

**2.31. İbdâ' (الإبداع):** Bir kelâmın veya beytin çeşitli bedî' sanatlarını ihtiva etmesidir. el-Ĥumeydî, bedî' sanatlarının beyitte yer alan kelime sayısından az olması durumunda ibdâ' için örnek olamayacağını belirtmiştir.<sup>74</sup> Ayrıca bu terim, bir kelâmında üç veya daha fazla bedî' sanatına yer verilmesi ve kelâmın kelimelerinin sayısınca belâgat tiplerini içermesi şeklinde de tarif edilmiştir.<sup>75</sup>

فَأَشْدُّ مَطًّا مِنْ مَطَّيَا الْعَزْمِ وَأَمْتَطَهَا      تَحْمَدُ سِرَّاكَ إِلَى نَادِي نَدَى رَدِمِ

*(Artık murat ettiğine ulaşmak istiyorsan) kendine bir binek edin, onu bağla. Hediye ve ikramın sağanak sağanak yağdığı bolluk ve bereket yurduna gitmek için ona bin ve bu yolculuğunla övün.*

فَأَشْدُّ lafzında terşih ve istiâne; مَطًّا وَمَطَّيَا وَأَمْتَطَهَا lafızları arasında cinâs; نَادِي lafızlarında cinâs-ı mutlak; مَطَّيَا الْعَزْمِ ifadesinde husnû'n-nesak, tefsir; lafızların manaya uygunluğu ve beyitte vezni sağlamak için kelimelerin takdîm veya tehir edilmek mecburiyetinde kalınmaması sebebiyle i'tilâfü'l-lafz ma'a'l-ma'nâ sanatı; beyitte رَدِمِ lafzı yerine رَزْمِ lafzının da tercih edilebilmesi nedeniyle tahyîr sanatı; beytin sadrının (ilk bölümünün) acüz'una (ikinci kısmına) işaret etmesi nedeniyle teshîm sanatı; مَطًّا lafzının fasih Arapça bir ifade olması ve yerine başka bir kelimenin tercih edilmesinin münasip olmaması sebebiyle ferâid sanatı; نَادِي نَدَى lafızlarında anlamca benzerlik olması sebebiyle irdâf sanatı; Lafızların manaya müsâvi olması sebebiyle musâvât sanatı; Lafızların kulağa hoş gelmesi ve yapısının düzgün olması nedeniyle insicâm sanatı bulunmaktadır.<sup>76</sup>

**2.32. Musâvât (المساواة):** Lafzın, ne eksik ne de fazla olup manaya eşit olması demektir.<sup>77</sup> Humeydî bu sanat için şu beytini nazmetmiştir:

وَقَلَّ وَقُلُّ مُسْتَوِيًّا مِنْ عَثَارِ حَطًّا      لَهَا الْخَطَا أَوْقَعَتْ مَعَ زَلَّةِ الْقَدَمِ

*Yanlışla düşmekten ve ayaklarının tökezlemesinden Allah'a sığınarak tüm zorluk ve meşakkatlerden uzaklaşıp artık istirahat et (öğlen uykusuna yat).*

<sup>73</sup> Şerhu Burdetü'l-Medih, 23.

<sup>74</sup> el-Humeydî, Menhu's-Semi', 174b/15; İbn Ebi'l-İsba', Tahri'ru't-tahbîr, 611; el-Hillî, Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye, 292; İbn Ma'sûm, Envâru'r-rabî, 5/328; Aydın, Bedî' İlmi ve Sanatları, 309.

<sup>75</sup> Güceyüz, Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü, 57; Kara, Belâgat Terminoloji Sorunları, 86.

<sup>76</sup> el-Humeydî, Menhu's-Semi', 176a/15.

<sup>77</sup> el-Humeydî, Menhu's-Semi', 177b/1; Kudâme b. Ca'fer, Nakdü's-si'r, 55; İbn Ebi'l-İsba', Tahri'ru't-tahbîr, 197; İbn Ma'sûm, Envâru'r-rabî, 6/314; el-Hillî, Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye, 322.

Müellif beyitte kullanılan lafızların mana bakımından dengeli olduğunu, müteallik olan hiçbir ifadenin hazfedilmediğini ve gereksiz bir ifadenin de bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>78</sup>

**2.33. Tafsîl (التفصيل):** Mütakellimin nazımda veya nesirde kelamının bir kısmını başka bir beytinden veya sözünden alıntı yaparak oluşturmasıdır. Alıntı yapılan kısım sanki bu beyit ile ilk defa oluşturulmuş gibi uyumlu olmaktadır.<sup>79</sup>

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ يَا مَنْ جُودُ رَاحَتِهِ      فَمَا أُحْجِلُ النَّزْرُ مِنْهُ هَاطِلَ الدِّيمِ

*Ey yaratılmışların en cömerti ve eli açık olanı! (elinde olanların en kıymetlisini) vererek sağanak sağanak yağan yağmurları hayrete düşürdün.*<sup>80</sup>

Beytin ilk mısrası şairin daha önce Hz. Peygamber'i (a.s) methetmek için nazmettiği bir kasidesindeki aşağıdaki beyitten alınmıştır:

يَا أَكْرَمَ الرُّسُلِ يَا مَنْ جُودُ رَاحَتِهِ      عَمَّ الْوُجُودَ وَكُلَّ مَنْ نَدَاهُ حَتًّا

*Ey Rasüllerin en cömerti ve eli açık olanı! (Onun cömertliği) Tüm varlıkları ve ona nida eden herkesi kapsamıştır.*<sup>81</sup>

**2.34. Suhûlet (السهولة):** Lafızların tekellûf (yapmacıklık) ve ta'kid'ten (kapalılık) uzak; sade, anlaşılır ve yumuşak ve terkiplerinin düzgün olmasıdır.<sup>82</sup> Hümeydî' bu sanatı şu beytinde örneklendirir:

يَا خَيْرَ مَنْ نَحْوَهُ مُدَّتْ أَكْفُ رَجَا      فَكَفَّتْ عَنْهَا يَدَ الْأَعْيَارِ وَالنِّقَمِ

*Ey kendisine el açılan (yardım talep edilen) kimselerin en hayırlısı! Onlardan kendilerine isabet edecek cezaları ve dönemin helak edici güçlerini uzak tuttu.*

Beyit kapalı ve zorlama ifadelerden uzak, yapısı düzgün açık ve anlaşılır lafızlardan oluşturulmuştur.

**2.35. Muzâvece (المزاوجة):** Sözlükte eşleşme, çift olma anlamına gelen kelime bed'î terimi olarak şart ve cevap cümleleri arasındaki iki manada eşleşlik bulunmasıdır.<sup>83</sup> Hümeydî'nin beyti şöyledir:

وَمَنْ إِذَا أَمَّهُ رَاجٍ فَأَمَلَهُ      حَبَى فَحَبَى بِمَا يُرْجُوهُ مِنْ كَرَمِ

*Her kim kerem ve cömertliğinden umarak Allah Resûlü'ne gelirse, Hz. Peygamber (a.s) onu önemser (dinler), ümit verir ve arzu ettiği şeyin sahibi kılar.*

Beyitte görüldüğü gibi şart ve cevap cümlelerindeki iki farklı mana eşleşmiştir. Buna göre; şart cümlesindeki Allah Resûlü'nün cömertliğinden arzu

<sup>78</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 177b/15.

<sup>79</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 178b/1; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'îyye*, 273; İbn Hicce, *Hizânetü'l-edeb*, 1/477.

<sup>80</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 127.

<sup>81</sup> el-Humeydî, *ed-Durru'l-manzûm*, 133.

<sup>82</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 179b/15; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'îyye*, 311; Bulut, *Bed'î İlmî*, 269; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 129.

<sup>83</sup> el-Kazvînî, *el-İqâh*, 265, Bulut, *Belâgat*, 298.

etmek ile cevap cümlesindeki “onu dinler, önemser, sahibi yapar” arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü Hz. Peygamber kapısına gelen kimseyi geri çevirmemiştir.

**2.36. Hûsnü't-taleb (حسن الطلب):** Mütekellimin -talebini apaçık ifade etmeksizin- rahatsız edici ve ısrarcı ifadelerden uzak bir şekilde methettiği zâtı ta'zîm ederek dile getirmesidir.<sup>84</sup> Humeydî şöyle demiştir:

أرِيدُ أَدْرَى فَلَمْ تُحَوِّجْ لِنُطْقِ فَمِي      إِلَيْكَ وَجَّهْتُ حَاجَاتِي وَأَنْتَ بِمَا

*İhtiyacımı ancak sana yönelttim. Sen ki konuşmama ihtiyaç olmadan gönlümde olanı en iyi bir şekilde bilirsin.*

Beyitte müellif, tatlı ifadelerle ayrıntıya girmeksizin saygılı bir şekilde arzusunu dile getirmiştir.

**2.37. İdmâc (الإدماج):** Sözlükte *bir şeyi bir şeyin içine katlamak, gizlemek* anlamlarına gelen kelime bedî' terimi olarak belli bir maksat için sarf edilen sözün başka bir anlam daha kazanacak şekilde söylenmesidir.<sup>85</sup> Humeydî bu sanatı şöyle örneklendirir:

فَكَّرِي لَكَ الْمَدْحَ أَهْدِي مَعَ شَوَائِغِهِ      بِخَادِنَاتِ زَمَانٍ مُرْخِصِ الْفَيْمِ

*Şeref ve izzet sahibi kimselerin değersizleştirildiği şu zamanda asrın tüm zorluk ve aksilikleriyle birlikte maksadım seni en güzel şekilde övmektir.*

Şair, Hz. Peygamber'e (a.s) methini ifade ederken zamanın sıkıntılılarına da dikkat çekmek istemiştir.

**2.38. Rucû' (الرجوع):** Sözlükte *dönme* anlamına gelen kelime terim olarak sevinç, üzüntü, tehdit, alay vb. bir nükte için önceki sözden dönmektir.<sup>86</sup> Humeydî şöyle der:

أَفْرَعْتُ وَسْعِي وَجَهْدِي مَا سَنَنْطَعُ بِهِ      هَيْهَاتَ لَا جَهْدَ فِي وَسْعِي وَلَا هَمَمِي

*Tüm gayretimi sarf ettim. Çabam, nazmımda Allah Resûlü'nü en güzel şekilde methedebilmektir. Heyhat! Gayretim arzumu gerçekleştirebilmekten ve O'na (a.s) layık olduğu övgüyü yapabilmekten ne kadar uzak.*

Şair önce tüm gayretiyle Allah Resûlü'nü methetmeye çalıştığını ifade etmiş, sonrasında gösterdiği çabanın Hz. Peygamber'in hak ettiği övgüden çok uzak olduğunu belirterek aslında yeterince çaba sarf edemediğini itiraf etmiştir.

<sup>84</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 181a/10; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/135.

<sup>85</sup> el-Kazvînî, *el-İdâh*, 283; İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr*, 449; İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rabî*, 6/ 279; el-Hillî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*, 314; İsmail Durmuş "İdmâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/476.

<sup>86</sup> el-Kazvînî, *el-İdâh*, 266; Bulut, *Bedî' İlmi*, 89.

**2.39. Husnu'l-beyân ve'l-İhtirâs ve'l-İ'tirâz (حسن البيان والاحتراس (والاعتراض):**

Husnu'l-beyân: Mütakellimin gönlünde olanı karışıklıktan uzak, belîğ ifadelerle dile getirmesidir.<sup>87</sup> Humeydî şöyle der:

أَجْزُهُ لِي غَيْرَ مَأْمُورٍ وَقَدْزُكَّ عَنْ  
أَمْرٍ يَجِلُّ قَبُولًا مُوجِبَ النَّعْمِ

*Methimi kabul edip ta'zim ederek beni mükafatlandır! Ancak makamın, sana karşı emir ifade eden (bir dil kullanmamdan) çok yücedir. Ey kendisiyle nimetlere kavuştuğumuz zât! (talebim, dua ve tazarrudan ibarettir.)*

Müellif beyitte açık ve anlaşılır lafızlar kullanarak Hz. Peygamber'i övmüştür.

el-İhtirâs: Mütakellimin, kınama gibi istenmeyen bir durumun ortaya çıkma ihtimalinden dolayı kelimasına bir söz ilave etmesidir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki beyitte şair, "أَجْزُهُ" dedikten sonra "غَيْرَ مَأْمُورٍ"-emredici olmaksızın- demek suretiyle yanlış anlaşılma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Çünkü Allah Resûlü'ne "mükafatlandır" hitabı emir ifade etmemelidir.

el-İ'tirâz: Mütakellimin, övme, kınama vb. maksatlarla baştaki kelimasını takviye edecek şekilde sözünün devamında i'tirâz cümlesi (ara cümle) getirmesidir.<sup>89</sup>

Şair, "وَقَدْزُكَّ عَنْ أَمْرٍ يُجِلُّ" "makamın, sana karşı emir ifade eden (bir dil kullanmamdan) çok yücedir" ifadesi ile övgüsünü desteklemektedir.

**2.40. Adedü'l-envâ' ve Adedü'l-ebÿât ve't-Târih (عدد الإنواع وعدد الأبيات والتاريخ):** Beytin yapısının düzgün, lafızlarının uyumlu, manasının anlaşılır olacak şekilde mısra, beyit veya ibarede geçen harflerin ebced hesabına göre belli bir ay, yıl veya güne işaret etmesidir.<sup>90</sup> Humeydî beytinde kullandığı kelimeler ile kasidesindeki beyitlerin, bed'î türlerinin sayısını, bed'îyyenin nazmedildiği tarihi belirtmiştir.

جَاءَ نَوْعُهُ مُصْلِحٌ أَنْبِيَاءُهُ وَمَنْ  
أَرَّخْتُهُ نَاطِمًا لِلْحَاسِبِ الْفَهْمِ

*Bed'îyyenin sanatları düzgün bir şekilde getirilmiştir. Beyitleri ise (Rabbimin bir) nimetidir. İdrakı kolaylaştırmak ve (zamanını) hesaplamak için nazm ederek tarih düşmüm.*

<sup>87</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 184a/5.

<sup>88</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 185a/5.

<sup>89</sup> el-Humeydî, *Menhu's-Semi'*, 185b/10.

<sup>90</sup> Cüneyt Eren, *Peygambere Adanmış Manzumeler –Bed'îyyât-* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2005), 82.

Beyitte “مصلح” lafzı ile bed’iyyenin 168 bed’ türü, “منن” lafzı ile 140 beyitten oluştuğu ve “ناظما” lafzı ile de kasidenin nazmedildiği 992 yılı işaret edilmiştir.<sup>91</sup>

**2.41. İstîshâd (الاستشهاد):** el-Ḥumeydî’nin ifadesine göre çok az bed’i yazarının değindiği bu sanat, terim olarak müellifin, eserinin sonunda kendisini, başkalarından ayıran nesep, künye veya isim ile anmasıdır.<sup>92</sup>

فَجِدْ لِأَصْلِ الْحُمَيْدِيِّ وَالْفُرُوعِ كَذَا  
صَحْبِي بَلْخَطٍ وَأَنْقُذْهُمْ مِنَ الضَّرَمِ

(Ey Allah’ın Resûlü! Nefsim için arzu ettiğim şudur:) Ḥumeydî’nin atalarına, soyundan gelenlere, dostlarına ikramda bulun ve onları cehennem ateşinden korumak için (şefaatte bulun).

Müellif beyit içerisinde düzgün ve akıcı lafızlarla nesebinden bahsederek Allah Resûlü’nden niyazda bulunmuştur.

**2.42. Ḥusnu’l-ḥitâm (حسن الختام):** Mütakellimin muhatapların zihninde sözlerin yer etmesi için kelamını, doğru mana ifade eden tatlı bir lafızla sonlandırmasıdır. Bu sanat ḥusnul-intihâ, berâ’atu’l-maḥṭa’ olarak da adlandırılmıştır.<sup>93</sup> Humeydî şöyle der:

صَلِّ السَّلَامُ وَحَيِّ بِالسَّلَامِ عَلَيَّ  
حَمِي مُحِبَّكَ فِي بَدْءِ وَمُخْتَمِّمِ

(Ey Allah’ın Resûlü) Allah’ın salât ve selamı üzerine olsun ve Cenâb-ı hak mülkünü ebedi kılsın. Her mühim sözün başında ve sonunda tahiyât ve selamı senin üzerinde daim eylesin.

Humeydî, bed’iyyesinin sonunu düzgün mana, tatlı lafızlar ve dua cümleleri ile bitirmektedir.

**2.43. Ḥitâmü’l-ḥitâm (ختام الختام):** Mütakaddimûn bed’i yazarlarının eserlerinde yer almayan ve müteahhirûn müelliflerin bir kısmının kullandığı bu sanat, terim olarak kasidede beytin lafızlarının birbiriyle insicâmlı olarak methedilen kimseye dua lafızlarıyla son bulmasıdır. Bu sanatta şair methettiği zat için dua ve niyazda bulunmakla birlikte ondan beklentisini ve beyti nazmetme maksadını dile getirir. Humeydî bed’iyyesinin sonunda şöyle der:

وَالْأَلِّ وَالصَّحْبِ وَالْأَتْبَاعِ مَا دَنَيْتُ  
كُنِّي بِأَسْمَاءِ عَمَّا رَامَ فِي كَلِمِ

Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber’in (a.s) ehl-i beytini, ashâbını ve onun izinden gidenleri (ona çokça muhabbet besleyip kendinden geçenleri) himaye eylesin.

<sup>91</sup> ن:50:أ1 ( 992:ناظما,م:40:ن50:ن50) 140:منن, (م:40:ص90:ل30:ح8) 168:مصلح  
1:أ40:م900:ظ) Ebcad sistemine göre harflerin sayı değerleri için Bkz. Bulut, *Bed’ İlmi*, 255.

<sup>92</sup> el-Ḥumeydî, istîshâd sanatının düzgün yapılı, kolay, tatlı ve birbiriyle uyumlu lafızlarla nazmedildiğinde bed’i sanatlarından kabul edilebileceğini ve çok az bed’i yazarının bu sanatı eserlerinde yer verdiğini belirtmiştir. Bkz. el-Ḥumeydî, *Menhu’s-Semi’*, 189b/5.

<sup>93</sup> İbn Ebi’l-İsba’, *Tahrîru’t-taḥbîr*, 616; İbn Hicce, *Ḥizânetü’l-edeb*, 2/ 493; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-rabî*, 6/324; el-Hillî, *Şerhu’l-kâfiyeti’l-bed’iyye*, 333.

Husnu'l-hitâm sanatında olduğu gibi müellif, kelamını hoş lafızlarla ve samimi bir dua ile sonlandırmıştır. Böylece Allah Resûlü'ne sevgisini yoğun bir şekilde arz etmiş, Allah'tan affını ve kıyamet günü Resûlü'nden himayesini arzu etmiştir.

### SONUÇ

Bedî'iyye'nin son 43 beytini ele aldığımız bu araştırmada el-Ḥumeydî, belâğatın sadece bedî' kısmında yer alan sanatlarına değinmemiş meânî (musâvât gibi) ve beyân (kinâye, mecâz, hakikat gib) bölümlerinde yer alan sanatlara da yer vermiştir. Bununla birlikte müellifin fesâhatla ilişkilendirilen suhûlet kavramını ve sanat olmadığı yönünde itirazlar bulunan i'tilâfü'l-ma'nâ ma'a'l-vezn, i'tilâfü'l-lafz ma'a'l-lafz, es-selb ve'l-îcâb gibi başlıklara da yer verdiği görülmüştür.

Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Ḥumeydî'nin istişhâd başlığı altında değindiği gibi Hz. Peygamber'i metheden bu beyitleri nazm etme maksadının kendisine olan özlemi dile getirmek ve kıyamet günü için şefaath ummak olduğu görülmüştür.

Beyitlerinde ilgili sanata tevriye yoluyla işaret etmeyen müellif, *adedü'l-envâ'* ve *adedü'l-ebvât* başlığı altında kasidesinin 168 bedî' türünü ihtiva ettiğini ve 140 beyitten oluştuğunu ebced hesabıyla belirtmiştir. *Tarih* başlığı altındaki bilgiye göre bedî'iyyenin ebced hesabına göre h. 992 yılında tamamlandığı belirtilmiştir. el-Ḥumeydî kimi zaman birden çok sanatı bir başlık altında toplamış ve bir beyit içerisinde her bir sanatı örneklemiştir.

Müellif, her ne kadar Hz. Peygamber'i methetmek için bedî'iyyesini nazmetse de onun bir maksadının da bedî' sanatların öğrenilmesine katkı sağlamak gibi ilmi bir amaç taşıdığı söylenebilir. Nitekim şerhte ilgili sanatı açıklarken Kur'ân âyetlerinden yer yer örnekler vermesi bunun göstergesidir.

Müellif bazı bölümleri örneklerdirirken metodu için "Ben de bu hususta "Bürde" sahibine uydum" diyerek Bûsîrî'nin (ö.694/1295) yolunu takip ettiğini belirtmiştir. İstiâne başlığı altında görüldüğü gibi el-Ḥumeydî'nin Bûsîrî'den istifade ettiği açıkça görülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Abdûlmüteâl es-Saîdî. *Buğyetü'l-îzâh li-telhîşi'l-miftâh*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Êdêb, 1427/2005.
- Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akbaş, Rıfat. Klasik Arap Edebiyatında Şiir Sirkati Hakkındaki Karşıt Görüşlerin Bir Mukayesesi. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 11/2 (2019), 649-668.
- Ahmed Muhtar Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-kütüb, 2008.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâğatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.



- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabi, 1951.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'ü's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali. *Belâgat (meânî, beyân, bedî')*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Arap Edebiyatında Bedî'yye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-bedî' Adlı Eseri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Durmuş, İsmail. "İdmâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 2000, 21/476-477.
- Durmuş, İsmail. "Tenâfür" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/439-441.
- Durmuş, İsmail. Pala, İskender. "İ'tilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay. 2001, 23/ 459-460.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *Kitâbü's-sinâateyn el-kitâbe ve's-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî -Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998.
- Eren, Cüneyt. *Peygambere Adanmış Manzumeler –Bedîyyât-* İstanbul: Sütun Yayınları, 2005.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 1979.
- Güceyüz, İsa. *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesahat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Bağdâdî el-Mısırî. *et-Tahrîru't-tahbîr fî sinâati's-şi'ri ve'n-neşr ve beyâni icâzi'l-kur'ân*. Birleşik Arap Cumhuriyeti: el-Meclisü'l-'A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- Habenneka, Abdurrahmân Hasan el- Meydânî. *el-Belâgatü'l-'arabiyye ususuhâ ve' 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Çalem, 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Bedî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/ 320-322.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1379.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyâtı ve inşâi luğati'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetül'l-Maârif, ts.
- Hatîb el-Çazvîni. *Telhîs ve Tercümesi*. trc. Nevzat H. Yanık vd. İstanbul: Huzur Yayınları, ts.
- el-Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'yye fî 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1992.
- el-Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Hicce, Takıyyüddîn Ebû Bekr Muhammed b.'Ali el-Çamevî. *Hızânetu'l-edeb ve Gâyetu'l-Ereb*. thk. İsam Şuaytû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Hilâl, 2004.

- el-Ḥumeydî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Menhu's-Semi' bi Şerhi Temlîhi'l- Bedî' bi Medhi's-Şeff'*. İspanya: San Lorenzo de el Escorial Manastırı Ulusal Miras Kraliyet Kütüphanesi, No: "Arap 422".
- el-Ḥumeydî, Abdurrahmân b. Ahmed. *ed-Durru'l-manzûm fî medhi'n-nebiyyi'l-'a'zam*. Mısır: el-Matbaatü'l- 'Âmire, 1322/1896.
- el-Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Ahmed. *Şubhu'l-a'sâ fî şınâ'ati'l-inşâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Kara, Ömer. Belâgat Terminoloji Sorunları -Terimlerin Çokluğu, Çeşitliliği, Çokanlamlılığı ve Yapıları (Tercüme). *Usul İslam Araştırmaları*, 19/19 (2013), 60-106.
- Kâtib Çelebi, Mustafa Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1991.
- el-Kazvînî, Celaluddin Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kocabıyık, Halil İbrahim. "Ebû Hayyân ve el-Bahrul-Muhît adlı Tefsiri (II)". *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 3/3 (Aralık 2019), 378-388.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdü's-şî'r*. Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, h. 1302.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Kılıç, Hulusi. "Bed'îyyât" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 5/323-324.
- İbn Ma'sûm, Sadruddîn 'Ali b. Ahmed el-Medenî. *Envâru'r-rabî 'fî envâ 'il-Bedî'* . thk. Şakir Hâdî Şukr. 7 Cilt. Necef: Matba'atu'n-Nu 'mân, 1969.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmi 'u's-saḥîḥ*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kâhire: y.y., 1374/1995.
- en-Nüveyrî, Şihabüddin Ahmed bin Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fî-fünûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâik'l-Ḳavmiyye, 1423/2002.
- Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fî meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhyiddîn Abdülhamîd 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1401/1981.
- Serkîs, Yusuf 'İlyân. *Mu'cemu'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrabe*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Arûsu'l-efrâḥ fî şerḥi telḥîsi'l-miftâḥ*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Şihâbüddin el-Ḥafâcî. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-ḥayâti'd-dünyâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Ḥulv. 2 Cilt. Kâhire, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, 1967.
- Vankulu Mehmed Efendi. *Vankulu Lügatı*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yusuf Zeydân. *Fihri'su mahtûtât mektebetu rifâ'a et-tahtâvî*. Kahire: Ma'hedu'l-mahtûtâti' arabiyye, 1996.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 686-720

**SENKRETİK VE MARJİNAL BİR HAREKET OLARAK YAHUDİ YENİLENMESİ**  
**HAREKETİ**  
**As A Syncretic and Marginal Movement The Jewish Renewal Movement**

**Muhammed Ali BAĞIR**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malibagir@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9700-8417.

**Hatice Kübra YAMAN**

Yüksek Lisans Öğrencisi Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi,  
hatice.yaman1@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5884-1000.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	12.09.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	01.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	686-720

**Atıf / Cite as:** Bağır, Muhammed Ali - Yaman, Hatice Kübra. "Senkretik ve Marjinal Bir Hareket Olarak Yahudi Yenilenmesi Hareketi" (As A Syncretic and Marginal Movement The Jewish Renewal Movement). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 686-720. Doi: 10.17859/pauifd.1174247.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 686-720*

## **SENKRETİK VE MARJİNAL BİR HAREKET OLARAK YAHUDİ YENİLENMESİ HAREKETİ\***

**Muhammed Ali BAĞIR\*\***

**Hatice Kübra YAMAN\*\*\***

### **Öz**

Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Hasidik kökleri olan Ortodoks bir aileye mensup Rabbi Zalman Schachter-Shalomi (1924-2014) tarafından kurulan senkretik karakterli bir Yahudi dini hareketidir. Amerika kökenli bir dini hareket olan Yahudi Yenilenmesi Hareketi, modern dönemde Yahudiler tarafından yapılan moderniteye göre şekillenme çabalarının en yeni ifadelerinden biridir. Hasidilik'ten beslenmesi, 1960'ların karşı kültür hareketinden derinden etkilenmesi, Yahudilik dışındaki bazı mistik unsurları kabul etmesi ve geleneksel Yahudi yaklaşımlarını çağdaş terimlerle yeniden şekillendirmesi en dikkat çekici yönleridir. Hareket bir yandan manevi uygulamalara yoğun bir vurgu yaparken bir yandan da feminizm, cinsiyet eşitliği ve çevre bilinci gibi modern dünyanın gündeminde olan sosyal değerler üzerinde durur. Bu makalede, Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin ortaya çıkış sürecinde yaşananlar ve hareketi geleneksel Yahudilikten ayıran temel fikirleri üzerinde durulmuştur. Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin modern dönemde farklı yaklaşımlar arayan Yahudiler için bir alternatif olup olamayacağı irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Amerikan Yahudileri, Zalman Schachter-Shalomi, Tikkun Olam, Eko-Koşer.

### **As A Syncretic and Marginal Movement The Jewish Renewal Movement**

#### **Abstract**

The Jewish Renewal Movement is a Jewish religious movement whose syncretic character stands out, founded by Rabbi Zalman Schachter-Shalomi (1924-2014), a member of an Orthodox family with Hasidic roots. The Jewish Renewal Movement, which is a religious movement of American origin, is one of the newest expressions of the modernization efforts made by Jews in the modern era. The most striking aspects are that it is fed by Hasidism, deeply influenced by the counterculture movement of the 1960s, accepting some mystical elements outside of Judaism, and reshaping traditional Jewish approaches in contemporary terms. While the movement puts an intense emphasis on spiritual practices, it also focuses on social values that are on the agenda of the modern world, such as feminism, gender equality and environmental awareness. This article focuses on the process of the emergence of the Jewish Renewal Movement and its basic ideas that distinguish it from traditional Judaism. Whether the Jewish

---

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, malibagir@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9700-8417.  
\*\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi, hatice.yaman1@ogr.sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5884-1000.

Renewal Movement can be an alternative for Jews seeking different approaches in the modern period is examined.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Jewish Renewal Movement, American Jews, Zalman Schachter-Shalomi, Tikkun Olam, Eco-Kosher.

### **Structured Abstract**

Jews began to immigrate to America (the USA) in the 17th century. Over time, they formed a community in America and adapted to American society in various ways. They joined different sects within their religious views and worldviews or did not enter any denomination. On the other hand, some have joined various new religious movements that have developed in North America since the 1960s and brought different perspectives to the world order. The Jewish Renewal Movement was founded in the 1960s by Zalman Schachter-Shalomi (1924-2014), a Hasidic rabbi involved in the Lubavitch movement. This movement emerged due to Zalman's departure from Habad Hasidism and following his path, as he adopted different views after emigrating to America. He wrote many works throughout his life and helped to open various organizations that would form the cornerstone of the movement, such as ALEPH: Alliance for Jewish Renewal. Zalman met and was inspired by members of different religions and new religious movements. Among the formations that the Jewish Renewal Movement was generally influenced by are Hasidism, Kabbalah, the Western version of Buddhism, Christian monastic life, Islamic Sufism, Reconstructionist Judaism, counterculture, and ecological and feminist movements of the 1960s. The Jewish Renewal Movement thus exemplifies the religious syncretism of the late twentieth century in America. With this eclectic structure, it is located in an anti-Orthodox line. It is an organization dedicated to discovering the modern meaning of Judaism. It defines itself as a formation that looks more like civic or women's movements than classical or contemporary sects and goes beyond sectarian boundaries and institutional structures. Among the main ideas in the movement are the mystical schema doctrine called "Four Worlds" and a Shekina view based on gender difference. In addition, the idea of Paradigm Shift, which aims to restore personal contact with tradition by making some adaptations in Jewish thought and practice in the developing and changing world, and the idea of Tikkun Olam, which aims to heal everything that has been corrupted on earth, draws attention. Again, this movement greatly emphasizes eco-kosher thinking, which is to expand kosher and bring ecological consciousness to life within "Tikkun Olam." In general, eco-kosher is seen as trying to maximize the kosher of a particular product or action by adapting traditional Jewish consumption problems to the present day. Another essential idea of the movement is the desire for an egalitarian world by supporting feminism and the LGBTQ movement. At this point, it is known that the movement appoints female rabbis and lesbian and gay rabbis. Rainbow Tallit has been an iconic display of this support. Within the movement's egalitarian thoughts and ideas of renewal, some rituals were developed, such as adding egalitarian elements to the sexist elements in Ketubah and performing special devotion ceremonies for homosexuals. According to Michael Lerner, one of the important names of the movement, when it develops the consciousness of the universe, conforms to the Tikkun Olam idea, and increases the individual's spiritual awareness in daily life, a ritual can be included in the movement. However, it is also seen that some Jewish Renewal societies did not implement the innovations brought to the practices. The number of adherents to the Jewish Renewal Movement is estimated at just over ten thousand. The list of institutions and organizations affiliated with the movement is determined as forty-two on the official website of ALEPH. It is seen that the movement actively uses mass media within the scope of popular social media such as Youtube, Twitter, and Facebook, as well as various internet pages, magazines, and books belonging to them. The Jewish Renewal Movement, discussed in this article, is a movement that tries to adapt to the changing world and differs from other Jewish sects and groups with its syncretic and marginal structure in many respects. Since there is no detailed study on this movement in the Turkish academy yet, this study is intended to introduce the

Jewish Renewal Movement. In this article, especially using primary sources, information about the founder of the movement, its emergence, prominent thoughts, some rituals, and its current situation are given. As a final word, we can say the following. The Jewish Renewal Movement although there is a mentality that mainstream Judaism does not accept, it is an undeniable fact that it can attract people from all religions, nationalities, and genders, especially young people and individuals excluded by society, who do not hesitate to adopt different ideas in the changing world.

## GİRİŞ

Özgürlükler ülkesi olarak bilinen ABD, tarihte pek çok millet ve dine hoşgörülü bir ortam sağlamış, XVII. yüzyıldan itibaren Yahudilerin de göç etmeyi tercih ettiği bir ülke olmuştur. Bilhassa Avrupa’da yaşadıkları zor zamanlardan sonra Amerika’ya gelen Yahudiler heterojen yapılı Amerikan toplumunda yaşamlarını idame ettirmeye çalışmış, kültürel ve etnik kimliklerini kaybetmeme konusunda dikkatli olmaya çabalamışlardır. Ancak değişen ve gelişen dünya düzeninde sekülerleşme ve asimilasyon gibi olgularla karşılaşmanın yanı sıra Yahudiliğin belirli açılardan yenilenmesine gerek duyulması sonucu pek çok farklı düşüncede Yahudi grupları oluşmuş böylece Yahudiler yaşadıkları topluma ve zamana farklı şekillerde adapte olmaya başlamışlardır.

Günümüzde yaklaşık yedi buçuk milyon Yahudi’nin oluşturduğu Amerikan Yahudi nüfusunun çoğunlukla Reformist, Muhafazakâr ve Ortodoks mezhepleri arasında dağılım gösterdiği görülmektedir. Ayrıca, kendilerini herhangi bir oluşuma ait görmeyen veya Amerikan Yahudiliğine has oluşumlar olan Yeniden Yapılanmacı ve Hümanist Yahudilik gibi gruplara mensup kişiler de bulunmaktadır. Bununla beraber sayıca az olmakla birlikte Yahudilerin, 1960’lardan itibaren Amerika’da gelişen ve dünya düzenine karşı farklı bakış açıları getiren çeşitli yeni dini hareketlere de katılmaya başladıkları gözlemlenmiştir.

Makalede ele alınacak olan Yahudi Yenilenmesi Hareketi,<sup>1</sup> değişen dünyaya farklı perspektifler ışığında adapte olmaya çalışan ve pek çok açıdan diğer Yahudi oluşumlardan marjinal fikirleriyle ayrılan bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde henüz bu hareket hakkında ayrıntılı bir çalışma<sup>2</sup> bulunmaması nedeniyle çalışmanın Yahudi Yenilenmesi Hareketi’ne dair bir giriş niteliği taşıması amaçlanmıştır. Makalede bilhassa hareketin temel kaynakları kullanılarak hareketin kurucusu, ortaya çıkışı, harekete senkretik ve marjinalite katan düşünceleri ve uygulamaları ile günümüzdeki durumu üzerinde durulacaktır.

<sup>1</sup> Bu makaledeki *Jewish Renewal* (Yahudi Yenilenmesi) terimiyle kastedilen Zalman Schachter-Shalomi’nin lideri olduğu *Jewish Renewal Movement*’tır. Bu hareket, İsrail’deki seküler gruplar arasındaki “yenilenme” hareketinden farklıdır. Makalede İsrail’deki yenilenme hareketi ele alınmamıştır. İsrail’deki yenilenme hareketi için bk. Hagit Hacohen Wolf, “Know Where You Came From and Where You Are Going”: Jewish Renewal in Israel - Mapping Central Issues and Expected Results”, *Studies in Jewish Education* 14 (Ocak 2014), 250-282.

<sup>2</sup> Mürsel Özalp, “Yahudi Yenilenme Hareketi”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan, Emine Battal (İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2020), 591-593.

## 1. Zalman Schachter-Shalomi ve Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin Ortaya Çıkışı

Zalman Schachter-Shalomi 1924'te o zamanlar Polonya'da olan ancak şu an Ukrayna'da bulunan Zhovkva şehrinde doğdu. 1925'te ailesi, I. Dünya Savaşı sonrası yaşanan güvenlik sorunu nedeniyle eski Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun doğu kanadını terk eden yaklaşık altmış bin Galiçya Yahudisiyle birlikte Viyana'ya göç etti. Babası, buradaki Hasidik gruplarla yakın temas içinde bulundu. Ailesi Zalman'ı, Avusturya'ya uyum sağlaması için önce devlet okuluna daha sonra laik eğitim ile Yahudilik eğitiminin bir arada verildiği sosyalist-Siyonist çizgideki Dr. Rabbiner Chajes Gymnasium'una gönderdi.<sup>3</sup>

13 Mart 1938'de Almanya ile Avusturya'nın birleşme sürecine girmesi sonrasında<sup>4</sup> Nazi baskısından kaçmak durumunda kalan Zalman ve ailesi, Belçika'ya gitmiş ve Anvers'e resmi mülteci olarak yerleşmiştir. Naziler'in yaptıklarından dolayı ilahi adalete karşı inancının zayıfladığı bu yıllarda Zalman, Anvers'te Ortodoks Yahudi gençlerin toplandığı *Tz-irey Agudat Yisrael* adlı mekâna giderek burada "*Every Jew Has a Share in the World to Come*" adlı özdeyiş okunurken okunanlara karşı çıktığı için öğrencilerin tepkisini toplamıştır. Bu sırada dersin hocası Zalman'a Talmud'un *Sanhedrin* kısmından bir parça okumuş ve İbn Meymun'dan örnek göstermiştir. Okuduklarından etkilenen Zalman, İbn Meymun'un on üç maddelik inanç esaslarını incelemeye başlamış ve öğretmeninin teşviki sayesinde Tora okumalarına katılmıştır. Hasidilik hareketinin bir ekolü olan Beyaz Rusya temelli *Habad Hasidiliği*'ne<sup>5</sup> mensup Baruch Merlz adındaki bu öğretmenin davetiyle Habad Hasidisi olmuştur. Zalman, Habad Hasidiliği'ndeki düşüncenin ve ruhsal deneyimlerin kendisini aydınlattığını ve bu aydınlanmanın o zamandan beri daima kendisiyle birlikte kaldığını ifade etmiştir.<sup>6</sup>

Belçika'da ikamet ettikten sonra Zalman ve ailesi 1941'de ABD'ye yerleşmişlerdir.<sup>7</sup> New York'a geldikten sonra Zalman, Brooklyn'deki Habad Yeşivasına, *Tomhei Temimim*'e kaydolmuş ve 1947'de buradan *rebbelik*<sup>8</sup> unvanı

<sup>3</sup> Rabbi Zalman Schachter Shalomi – Edward Hoffman, *My Life in Jewish Renewal: A Memoir* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), 7-13.

<sup>4</sup> Detaylı bilgi için bk. Oğuzhan Ekinci, "Kültürün İlhakından İlhakın Kültürüne: Almanya ile Avusturya'nın Birleşmesi (Anschluss)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (Eylül 2018), 1603-1630.

<sup>5</sup> Habad Lubaviç olarak da bilinir. Habad kelimesi, İbranice üç kelimenin ilk harflerinden oluşur. Tanrı'nın maddi âlemlerle bağlantısını sağlayan araçlar olan sefiraların ilk üçünün, yani *hohma* (bilgelik), *bina* (anlayış) ve *daat*'ın (bilgi) merkeziliğine vurgu yapılıdır (HaBaD). Lubaviç ise "sevginin/aşkın şehri" manasına gelen bir Rus kasabasının ismidir. Habad Yahudi Topluluğu 1700'lü yıllarda Doğu Avrupa'da İsrail ben Eliezer tarafından oluşturulan Hasidilik'den gelen ve Rabbi Shenur Zalman liderliğinde kurulan mistik tarafı baskın bir harekettir. Bk. Mehtap Eşki, vd. "Gürcistan Habad (Lubaviç) Yahudiliği", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 9/3 (2022), 414-415; Fatih Memiş, *Habad Hasidiliği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 9-10; Hasidilik için bk. Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2016), 21-82.

<sup>6</sup> Shalomi – Hoffman, *My Life in Jewish Renewal*, 25-31.

<sup>7</sup> Shalomi – Hoffman, *My Life in Jewish Renewal*, 33, 49.

<sup>8</sup> Hasidilikte dini liderlere verilen isim.

almıştır. Zalman, burada kendisini karşılayan VI. Lubaviç Rebbe'si Yosef Yitshak Schneerson'a (1880-1950) zamanla bağlılık duymuştur. Schneerson, 1940'ın ortalarından itibaren ABD'deki gençlerin kalplerini Holokost sonrasında diri tutmak için Habad rebbeleri ve eğitimcilerini çeşitli yerlere göndermeye başlamıştır. Zalman, bu eğitim öncülerinin ilk üyelerinin arasında olmuştur. 1940'ların sonlarında Schneerson, Zalman ile Shlomo Carlebach'ı (1925-1994) çeşitli kolej ve üniversitelerdeki Yahudi öğrencileri ziyaret etmeye göndermiştir. Zalman ve Carlebach, Hasidik müzikler ile hikâyeleri kullanarak öğrencileri etkilemiş ve her ikisi de *Habad shelihim* (elçi, gayri resmi eğitimci) olarak on yıl içerisinde Neo-Hasidik<sup>9</sup> kültürün gelişmesindeki öncülerden olmuşlardır.<sup>10</sup>

Rebbe Zalman ve Carlebach, Schneerson tarafından 1948'de o sene açılan Brandeis Üniversitesi'ndeki Hanukkah adlı bir partiye Hasidik kitaplar, kasetler ve dini gereçler aracılığıyla geleneksel Yahudiliğin mesajını yaymak amacıyla gönderilmiştir. Burada genç Yahudi öğrencileri ziyaret ettiklerinde, saf Hasidiliğin liberal ve demokratik şekilde yetişmiş bir Amerikalıya nasıl öğretilbileceğini anlamaya çalışmışlardır. Daha sonra Yahudi Yenilenmesi Hareketi (Jewish Renewal Movement) adıyla bir harekete dönüşecek olan "Yahudiliğin yenilenmesi"yle ilgili fikirler ilk defa bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>11</sup>

Zalman, New Haven'daki Lubaviç Yeşivası'nda Yahudilik ve Habad dışındaki laik ve dini öğretileri de okumaya başlamış, *Portable World Bible* (Robert O. Ballou, 1944) adlı eserden Yahudi olmayanların da Rebbe'leri olduğunu öğrenmiştir. Daha sonra Ramakirişna'yı duymuş ve ayrıca bazı Katolik rahiplerin de dua ritüellerinde zorluk çektiğini fark ederek onların da Tanrı'yla nasıl bağlantı kurulacağını paylaşmaya çalıştıklarını görmüştür. Bu dönem Zalman'ın Katolik ve Hindu tarikatlarına ilgi duyduğu bir dönem olmuştur. Zalman, *dialogue of devoutness*'tan (dindarlık diyalogu) bahsetmeye başlamış ve bilhassa bireyin dinini belirlemenin zor olduğu türden hikâyeler anlatarak öğrencilerinden bireyin hangi dine mensup olduğunu belirlemelerini istemiştir. Bu noktada Zalman "dinler arası diyalog"

<sup>9</sup> Neo-Hasidik tabiriyle, Hasidik toplulukların katı kurallara dayalı dünyasında yaşamayan birinin, Hasidik toplulukların coşkuyu ve sevgiyi öne çıkaran inançlarını ve uygulamalarını öğrenip onların din anlayışlarını çağdaş Yahudiliğe adapte ederek kendi yaşamına dahil etmesi kastedilir. Hasidiliğin yenilenme hareketi olarak da görülebilir. Hillel Zeitlin, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel, Lawrence Kushner, Zalman Schachter-Shalomi ve Shlomo Carlebach gibi isimlerin çalışmalarıyla modern dünyada yaygınlaşmıştır. Yahudiliğin bir mezhebi olmaktan ziyade daha çok Ortodoks ve Ortodoks olmayan tüm hareketlerde bulunabilen Yahudiliğe bir yaklaşımdır. Bk. İsmail Başaran, "Abraham Joshua Heschel Neo-Hasidik Bir Yahudi miydi?", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2693-2716.

<sup>10</sup> Or N. Rose - Netanel Miles-Yépez, *Rabbi Zalman Schachter Shalomi: Essential Teachings* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2020), 12-13 (Bu esere, EBSCO eBook Academic Collection adlı online veri tabanından ulaşılmıştır. Eserin metninde sayfa numaraları belli olmadığı için sayfa numaraları bu ve sonraki atıflarda pdf. deki sırasına göre verilmiştir).

<sup>11</sup> Shaul Magid, "Jewish Renewal Movement", *The Encyclopedia of Religion* (Farmington Hills: Macmillian Reference, 2005), 7/4869.



kavramı yerine *dialogue of devoutness*'u öne çıkarmıştır.<sup>12</sup> *Dialogue of devoutness* düşüncesinde bireyler, diğer inançların arayışçıları ile birlikte Tanrı hakkındaki farkındalığın nasıl artırılacağı, dua ritüelinin nasıl daha iyi ve etkili olabileceği gibi konularda kendi inançlarındaki teknik ve yöntemleri karşılaştırarak dindarlık diyaloguna girmelidir.<sup>13</sup>

1952-1956 arasında Zalman, Massachusetts (Fall River ve New Bedford)<sup>14</sup> ve New York'ta üç küçük kürsüye hizmet etmiş ve aynı zamanda koşer kasabı olarak çalışmıştır. Bu dönemde Kuzey Amerika Yahudi hayatına dair anlayışını derinleştirmiş ve Yahudi olmayan din adamları ile (bilhassa Protestanlar) tanışıp, onlarla çalışmıştır. Bazı dinler arası tecrübelerden etkilendiği için Yahudi öğrencilerle daha kapsamlı çalışabilmek adına Boston Üniversitesi'nde (1955-1956) Din Psikolojisi alanında yüksek lisansa kaydolmuştur. Burada resmi olarak Yahudi olmayan öğrencilerle birlikte eğitim almış ve yeşivalarda üzerinde durulmayan modern tarihsel-eleştiri metotlarını öğrenmiştir.<sup>15</sup> Bu dönemde cemaat rebbeliği vazifesinden ayrılmıştır.<sup>16</sup>

1956'da Kanada'ya taşınan Zalman, Manitoba Üniversitesi'nin *B'nai Brith Hillel Vakfı*'nın yöneticisi ve Yahudi Araştırmaları Bölümü'nde yarı zamanlı öğretim üyesi olmuştur. Burada çeşitli yenilikçi dini ve eğitim projeleri uygulayarak Yahudi meditasyonu üzerine ilk eserlerden olan *The First Step: A Primer of a Jewish Spritual Life* ile *Do-It-Yourself*'i yayımlamıştır. Daha sonra Zalman, Katoliklik araştırmalarıyla ilgilenerek Katolik dini liderler ve aktivistlerle görüşmüştür. Ayrıca bu dönemde *Our Lady of the Prairies* adlı yerel bir *Trappist* Topluluğu<sup>17</sup> üyeleriyle arkadaşlık kurmuştur.<sup>18</sup>

1964'e geldiğinde Zalman, Trappist üyelerinden, yakın zamanda keşfedilmiş olan Ölü Deniz Yazmaları'ndan, Doğu Avrupa Hasidiliği'nden ve Neo-Hasidilik'ten

<sup>12</sup> David Shneer, "Jewish Renewal and the Paradigm Shift: A Conversation with Reb Zalman Schachter-Shalomi" *The Religious Issue Association for Jewish Studies* (Winter 2011), 49; Zalman'a göre dinler arası diyalog bir müddet sonra inanan kimseleri dinlerin doktrinel farklılıkları hakkında tartışmaya sürüklemektedir. Bu tartışmalar neticesinde ise inananlar, kendi inancı dışındaki kimseleri kafir görmeye başlayabilir. *Dialogue of devoutness* ise bundan daha farklıdır ve Tanrı hakkındaki farkındalığı arttırmanın yollarını farklı inançlarla birlikte tartışmaya girmeden aramak gibidir. Konuyla ilgili bk. Shneer, "Jewish Renewal and the Paradigm Shift", 49; Harold Coward (ed.) vd. *Mystics And Scholars: The Calgary Conference on Mysticism 1976* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977), 31.

<sup>13</sup> Coward, *Mystics And Scholars*, 31.

<sup>14</sup> University of Colorado Boulder (Colorado Edu), "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi" (Erişim 17 Haziran 2022).

<sup>15</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 13.

<sup>16</sup> Colorado Edu, "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi".

<sup>17</sup> Aziz Benedikt'in (480-547) yolundan giden Molesme manastırından bir grup keşiş, 1098'de Fransa'nın Citeaux köyünde Susteriyan tarikatini kurar. Trappist hareket ise Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé tarafından 1664'te Fransa'da kurulmuştur ve Susteriyan tarikatinin katı kuralcı bir koludur. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 372.

<sup>18</sup> Shalomi - Hoffman, *My Life in Jewish Renewal*, 97-98, 103, 107-109.

ilham alarak *B'nai Or* (Işığın Oğulları) adlı bir Yahudi cemaati kurmuştur. Zalman'ın kurduğu bu cemaat, Yahudi Yenilenmesi Hareketi için bir model olmuştur. Bu süre zarfında Zalman, dinler tarihi incelemeleri, Ortodoks olmayan çeşitli âlim ve bilim insanları ile yaptığı görüşmeler, Kuzey Amerika kültüründe yaygınlaşan cinsellik ve toplumsal cinsiyet üzerine değişen tutumlar gibi nedenlerle ideolojik ve pratik olarak Ortodoksluktan uzaklaşmaya başlamış, liberal dindarlığa olan bu yönelişi altmışların sonunda daha da güçlenmiştir. Zalman, hareketi restorasyondan yenilenmeye giden bir hareket olarak tanımlamıştır; bu, Kuzey Amerika'da geleneksel Doğu Avrupa Hasidiliği'nin restorasyonu için çaba göstermekten, çeşitli dini ve diğer ilmi (hümanist ve bilimsel) geleneklerle diyalog içerisinde çağdaş Yahudi hayatının yenilenmesine kadar olan kökten bir değişikliktir.<sup>19</sup>

1963'te Zalman, Harvard araştırmacısı olan Timothy Leary (1920-1996) ile tanıştıktan bir hafta sonra bir LSD<sup>20</sup> deneyimine katılmıştır. Bu tecrübelerde yaşam birliğinin güçlü hissini duyduğunu ancak bu gerçeği yakalamak üzere bütün felsefi-teolojik haritaların yetersiz kaldığını açıklamıştır. Bu ve diğer halüsinasyonel deneyimlerden çok etkilendiği için makaleler yazmış ve konferanslar vermiştir. LSD deneyimlerinin, Ba'al Shem Tov (1700-1760) ve diğer mistik yolculuklardaki "ruh yükselişleri" ile mukayese ederek "gelenekçiler ile ehil kimselerin kullandığı diğer zihin açıcı maddeler ve teknikler gibi uyuşturucu da neden kutsal olarak kullanılmınsın?" şeklindeki soruyu gündeme getirmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca bu dönem Lubaviç yönetiminin Zalman'ın psikedelik<sup>22</sup> ilaçlarla yaptığı deneyimler nedeniyle kendini Zalman'dan ayırdığı bir dönem olmuştur. Bu konu hakkında Zalman'ın LSD üzerine *Commentary* adlı bir dergideki yazısı olan "... ontolojik iddialarımın tüm geçerliliği şüphelidir." şeklindeki cümlelerinin Zalman'ın Lubaviç çevresinden kovulmasına

<sup>19</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 14.

<sup>20</sup> LSD: Kimyasal adı D-Lysergic Acid Diethylamide (D-Liserjik Asid Dietilamid) olan bu madde 1938'de sentezlenmiş, 1950'lerde deneysel bir ilaç olarak kullanılmıştır. 1960'ların sonlarına doğru ise eğlence ve manevi amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. LSD'nin 1960'lardan günümüze dek yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir. Etkisi 6-12 saat süren LSD'nin en güçlü halüsinojenlerden, yani gerçekte var olmayan ancak birey tarafından algılandığı düşünülen nesnelere görülmesine (halüsinasyon) neden olup gerçeklik duygusunu zayıflatan maddelerden olduğu bilinmektedir. Alındığı dozun derecesine bağlı olarak değişmekle birlikte kullanıcılar genellikle; göz bebeklerinin küçülmesi, terleme, titreme gibi bedensel problemler ile yoğun renkler, anormal şekiller ve ölçüler görme, eşyaların hareket etmesi, seslerin garipleşmesi, yer ve zaman algısının farklılaşması, bedenden ayrılma duygusu gibi zihinsel durumları tecrübe etmektedir. Bk. Torsten Passie, vd. "The Pharmacology of Lysergic Acid Diethylamide: A Review", *CNS: Neuroscience And Therapeutics* 14/4 (Aralık 2008), 295; AMATEM, "LSD (Acid)" (Erişim 8 Ağustos 2022); Ayrıca LSD ve mistik tecrübelerin benzerliği hakkında bk. Tarık Gözütok, "Bir Bilimsel İhtilaf Örneği: LSD ve Mistik Tecrübe", *Mavi Atlas* 3 (Ekim 2014), 122-132.

<sup>21</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 14.

<sup>22</sup> Birincil etkisi olağandışı bilinç durumlarını tetiklemek olan halüsinojenik madde sınıfına psikedelik adı verilir. Bu maddeler, belirli psikolojik, görsel ve işitsel değişikliklere ve büyük ölçüde değişmiş bir bilinç durumuna neden olur. Bilimsel ve kültürel etkiye sahip en yaygın psikedelik, LSD'dir.

neden olduğuna dair bir iddia da bulunmaktadır. Zalman, Habad Hareketi ile ters düşünce yoluna bağımsız bir Hasidi olarak devam etmiştir.<sup>23</sup>

1960'ların ortalarında Rabbi Zalman<sup>24</sup> ilk eşinden anlaşmalı olarak boşanmış ve kısa sürecek başka bir evlilik yapmıştır. Tüm bu süreç, Zalman ile yerel Yahudi Enstitüsü arasında gerilim oluşturmuştur. 1950'lerde bu sakin şehre geldiğinde geleneksel ancak yeniliğe açık bir Habad Hasidi iken sonraki on yılda bağımsız ve radikal da denilebilecek birine dönüştüğü görülmüştür.<sup>25</sup> Ayrıca Zalman, evde ibadeti benimseyerek günümüzdeki bağımsız minyan grupların çoğalmasının habercisi olan Havura Hareketi'nin<sup>26</sup> büyümesinde de öncü olmuştur.<sup>27</sup>

1968'de Cincinnati'deki Hebrew Union College'dan Hebrew Letters Doktorası'nı (DHL) tamamlayan Zalman, Hasidik danışmanlık şekilleri üzerine bir tez yazmıştır. Bu proje *Sparks of Light* (1983) ve *Spiritual Intimacy* (1990) adlı iki kitabını yazmasına yön vermiştir. Kuzey Amerika'da Yahudiler ve diğer din mensuplarına dersler vermiş, 1968-1969'da Brandeis Üniversitesi'nde Antik Sami Dilleri alanında yüksek lisansa girmiş ve Massachusetts'teki *Havurat Shalom*'da onursal katılımcı olarak gayri resmi danışmanlık yapmıştır. 1970'lerde Zalman'ın Habad Hareketi'nden düşünce yapısı olarak birlikte uzaklaştığı yoldaşı Carlebach'ın fikirleri, Zalman'dan keskin bir biçimde ayrılmıştır. Her ikisi de Yahudiliğin canlanmasının farklı yollarla gerçekleşeceğine inanmıştır; Carlebach ve takipçileri geleneğe daha bağlı bir neo-Hasidiliği savunurken Zalman ve takipçileri daha eşitlikçi bir Yahudi Yenilenmesi yolunu arzulamıştır.<sup>28</sup>

1970'lerin başında Arthur Green, Zalman ve diğer bazı kişiler Somerville'de, kendilerini Yahudi maneviyatını araştırmaya ve duaya adanmış eşitlikçi bir Yahudi cemaati olan *Havurat Shalom*'u kurmuştur.<sup>29</sup> Yine 1970'lerin başında Zalman, Kuzey Kaliforniya'da yeşeren Hippi Kültürü'nü özümseyerek Budizm, Hıristiyanlık ve İslam'a artan ilgiyi takip etmiştir. Burada Universalist Sufi Topluluğu'nun üyeleriyle ilişkiler kurarak Pir Vilayat Inayat Khan gibi isimlerle arkadaşlık kurmuştur. 1975'te

<sup>23</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15; New Voices, "Reb Schneerson Skips the Acid Test" (Erişim 8 Ağustos 2022).

<sup>24</sup> Zalman, Habad Hasidi iken kendisine "Rebbe Zalman" denilmekteydi ancak Habad Hasidiliğinden ayrıldıktan sonra kendisine genellikle "Rabbi Zalman" denilmeye başlanmıştır.

<sup>25</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15.

<sup>26</sup> Havura, İbranice'de "arkadaşlık veya dostluk" anlamına gelir ve kendi aralarında daha samimi bir Yahudi cemaati meydana getiren ufak gruplar bu şekilde adlandırılır. Modern Havura Hareketi ise 1960'larda ABD'nin modern sinagoglarını yetersiz gören ve Yahudi dini yaşamı ile tecrübesini ufak topluluklar şeklinde ilerleterek hayatını sürdürmeyi tercih eden genç Yahudiler içerisinde oluşan bir harekettir. Bk. İsmail Başaran, *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği Tarihsel Süreç ve Gruplar* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 105.

<sup>27</sup> The Times of Israel (The Times of Israel), "Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas to New Age Judaism" (Erişim 17 Haziran 2022).

<sup>28</sup> Yaakov Ariel, "Jews and New Religious Movements An Introductory Essay", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15/1 (Ağustos 2011), 10-11.

<sup>29</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4869.

Pir Vilayat, Rabbi Zalman'a duyduğu saygı ve hayranlık nişanesi olarak onu *seyh* statüsünde üyeliğe kabul etmiştir.<sup>30</sup>

1975'te üçüncü evliliğini Elena Rappaport ile gerçekleştiren Zalman, Philadelphia'ya yerleşmiş ve 1985'te emekli olana kadar buradaki Temple Üniversitesi'nde Yahudi Mistisizmi ve Din Psikolojisi alanında uzman olarak görev yapmıştır. Ayrıca Kanada'dakine benzer şekilde *B'nai Or* Topluluğu kurmuş ve Mount Airy'deki evini dua, ders ve meditasyon da dahil olmak üzere Yahudilik ile birlikte diğer dinlerin de konuşularak yeniliklerin ortaya konulduğu bir merkez haline getirmiştir. *Reconstructionist Rabbinical College (RRC)* ve yakınlardaki diğer kurumlardan öğretim üyeleri ile öğrenciler de Zalman'ın evinin çevresine gelmiş ve böylece ortam, ilerici Yahudi yaşamının gelişimine ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Zalman, RRC'de part-time olarak çeşitli dersler vermiştir.<sup>31</sup>

Aynı dönem içerisinde Richard Siegel, Rabbi Michael Strassfeld ve Sharon Strassfeld editörlüğünde *The Jewish Catalog, Do-It-Yourself Judaism Kit* (1973) adlı bir eser yayımlanmıştır. Bu eser sonrasında hareket daha fazla kişi tarafından tanınmaya başlamıştır. 1980'lerdeki gelişmelerle birlikte harekete İngilizce okumalardan, şiirlerden, ilahilerden ve farklı dini spiritüel geleneklerden öğeler eklenmiş; böylece geleneksel Yahudi ibadet tarzından hızla ayrılmaya başlanmıştır.<sup>32</sup> 1980'de Amerikan Yahudiliğinin belirli mezhepleri hahamlık müessesesinde kadınların da yer alması görüşünü değerlendirmeye başladığında Zalman, hareketin erken dönemlerinde aktif rol oynamış kadınlarından Lynn Gottlieb'i haham olarak atamıştır.<sup>33</sup>

1985'te Zalman, *B'nai Or*'un ismini cinsiyetten bağımsız ve eşitlikçi bir yapıdaki *P'nai Or* "Işığın Simaları" ile değiştirmiştir.<sup>34</sup> Hareketteki bu gibi gelişmeler neticesinde gittikçe büyüyen topluluk, feminist mensupların teşvikiyle *P'nai Or Religious Fellowship* (Işığın Simaları Din Kardeşliği) olarak yeniden adlandırılmak istenmiştir. 1993'te ise Zalman'ın Philadelphia'daki yakın meslektaşı Rabbi Arthur Waskow, kendi kurduğu *Shalom Center*'i, *P'nai Or* ile birleştirerek *ALEPH: Alliance for Jewish Renewal*'ı kurmuştur.<sup>35</sup> Dolayısıyla ileride bahsi geçecek olan *Tikkun haLev* "Kalbin Onarımı" ve *Tikkun Olam* "Dünyayı Onarma" ilkeleri birleştirilmiştir.<sup>36</sup> Böylece Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin manevi ve aktivist kolları resmi olarak tek çatıda bir araya getirilmiştir.<sup>37</sup> Philadelphia merkezli kurum, yaklaşık 80 haham atamıştır.<sup>38</sup> Bu dönemde Zalman, İsrail ile birlikte bütün dünya için dilediği "barış"

30 Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15; The Yesod Foundation, "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi, Father of Jewish Renewal, Dies at 89" (Erişim 30 Ekim 2022).

31 Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15.

32 Özalp, "Yahudi Yenilenme Hareketi", 591.

33 Colorado Edu, "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi".

34 Özalp, "Yahudi Yenilenme Hareketi", 591; ALEPH, "Reb Zalman".

35 Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15.

36 ALEPH, "Reb Zalman" (Erişim 8 Ağustos 2022)

37 Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15.

38 Haaretz, "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi, Father of Jewish Renewal, Dies at 89" (Erişim 17 Haziran 2022).

arzusunun bir simgesi olarak, İbranice'deki *shalom/barış* kelimesinden gelen, *Shalomi* ifadesini kendi adına eklemiştir.<sup>39</sup>

1984'te Zalman, Lama Vakfı'nda inzivaya çekilmiş, kırk gün sonra bu inzivadan ruhsal olgunluk hakkında yeni bir öğretiyi dönmüştür. Daha sonra Zalman, Dr. Jean Houston'ın çalışmalarından etkilenerek dördüncü eşi Eve Ilse ile *Wisdom School* adlı yetişkin eğitim girişimini açmıştır. Ayrıca Zalman bu dönemde, hareketin günlük işlerini kademeli olarak devretmeye başlamıştır. 1990'da Zalman, hahamların koordinasyonu için daha resmi yapılar oluşturmak adına Rabbi Marcia Prager ile çalışmaya başlamıştır. Bu çalışmaların devamı olarak ilerleyen dönemde *ALEPH Koordinasyon Programı* kurulmuştur.

1990'da Zalman, sürgünle nasıl başa çıkılacağı konularında görüş alışverişinde bulunmak amacıyla Tibet Budistleri ve liderleri Dalay Lama ile görüşmek için Hindistan'a gitmiştir. Buradaki diyalog ve Zalman'ın bu diyalogdaki önemli rolü, Rodger Kamenetz'in best-seller kitabının (*The Jew in the Lotus*) odak noktası olmuştur. Kitap, Zalman'ın yetenekli bir din öğreticisi ve dinler arası uygulayıcısı olarak profilinin yükselmesine yardım etmiştir.<sup>40</sup>

Birkaç yıl içinde Zalman, Naropa Enstitüsü'nde Dünya Bilgelik Kürsüsü makamına davet almıştır. Bu akademik ortamda, ekümenik maneviyat ve derin düşünceye dayalı Yahudiliği öğretebileceği bir alan bulmuş ve 2004'te emekli olana dek öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>41</sup> Ayrıca Boulder Yahudileri ile diğer dinler arası topluluklarca çokça sevilen Zalman, sinagogların çoğunda kültürel ve sivil etkinliklere katılmıştır.<sup>42</sup> Zalman, dünyanın her yerinden bireylere eğitim vermek ve danışmanlık yapmak için dijital iletişimi yaygın olarak kullanmış hatta 1990'lar boyunca *Siber Rabbi* olarak anılmıştır.<sup>43</sup>

1993'e gelindiğinde Zalman, *Paradigma Shift: From the Jewish Renewal Teachings of Reb Zalman Schachter-Shalomi* adlı eserini yayımlamıştır. *Paradigma Shift* Hasidik uzmanlara göre, Hasidik öğretilerin ve anlatıların bir koleksiyonu şeklinde hazırlanmış olan *Wrapped in a Holy Flame: Teachings and Tales of The Hasidic Masters* (2003) adlı eserden önce Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin en kapsamlı anlatısı olmuştur. *Paradigma Shift*'te daha önce yazılmış makaleler, röportajlar, meditasyonlar, teoloji, pratik öneriler ve hatta politik yazılar dahil Zalman'ın son otuz yıldaki öğretilerinin bir kaydı ve Yahudi Yenilenmesi fikri için bir çağrı bulunmaktadır. Burada adı geçen eserler Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin en önemli eserlerinden görülmektedir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Colorado Edu, "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi".

<sup>40</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 15-16.

<sup>41</sup> Colorado Edu, "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi".

<sup>42</sup> BLDRfly, "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi's Bold Mystical Legacy On Judaism, And Boulder" (Erişim 30 Ekim 2022).

<sup>43</sup> The Yesod Foundation, "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi, Father of Jewish Renewal, Dies at 89".

<sup>44</sup> Shaul Magid, "Rainbow Hasidism in America: The Maturation of Jewish Renewal", *The Reconstructionist* 68/2 (Bahar, 2004), 35-36.

1997'ye gelindiğinde ise Zalman, hareketin altın yıllarını yeniden oluşturmak üzere *From Age-ing to Sage-ing* adlı kitabın ortak yazarlığını yapmıştır.<sup>45</sup> Zalman mevcut Yahudiliğin kullandığı sistemin, *Aralık Yılları* olarak adlandırdığı yaşamın son demlerindeki yolculuk için yetersiz kaldığını düşünerek Gazeteci Sara Davidson ile iletişime geçmiş ve onunla birlikte Boulder'da her cuma günü haftalık toplantılar yapmıştır. 1997'de ise yaklaşık iki yıl süren bu toplantıların ürünü olan *The December Project* kitabı yayımlanmıştır.<sup>46</sup>

2004'te Rabbi Zalman, Dalay Lama ve Piskopos Desmond Tutu ile diyalog kurduğu Vancouver Barış Zirvesi'ne katılmıştır. Aynı yıl öğrencisi ve yardımcı yazarı Netanel Miles-Yépez ile birlikte *Inayati-Maimuni Tarikati*'ni kurmuş, Rabbi Avraham Maimuni'nin (1186-1237) orta çağ Sufi-Yahudi öğretilerini canlandırmış ve Ba'al Shem Tov'un Hasidik anlayışı ile Hazrat Inayat Khan'ın (1882-1927) evrensel sufizm anlayışını bir araya getirmiştir.<sup>47</sup>

2014'te Rabbi Zalman'a Massachusetts'teki Hebrew College tarafından fahri doktora verilmiştir.<sup>48</sup> Kısa bir süre sonra, Isabella Freedman Jewish Retreat Center'da bir şavuot inzivasına liderlik etmek için Connecticut'a gitmiş ve bu inzivadan sonra zatürreye yakalanmıştır.<sup>49</sup> Biri lezbiyen bir hahama sperm bağıışı yoluyla olmak üzere on bir çocuğu<sup>50</sup> ve pek çok torunu olan Zalman, seksen dört yaşında, Colorado'daki evine döndükten sonra 3 Temmuz 2014'te ölmüştür.<sup>51</sup>

## 2. Yahudi Yenilenmesi'ni Harekete Dönüştüren Etkiler ve Hareketin Etkilendiği Olgular

Yahudi Yenilenmesi Hareketi başlı başına ortaya çıkmış bir hareket değildir. Hareketin lideri Zalman, bahsedildiği üzere, Habad Hareketi'ne bağlı bir elçi olarak elçilik faaliyetlerini kendi anlayışına göre yürütmekteydi. Zalman'ın cinsiyet eşitliği anlayışı ile toplumsal yardımlaşma metodu her zaman Habad Hareketi'ndeki rebbelere ve üst kimselere uymamaktaydı. Bu nedenle dönemin Yahudiliğinin maneviyatı tam olarak hissettiremediğini düşünen Zalman, Yahudiliğin dönemin ihtiyaçlarına göre revize edilerek yenilenmesi gerektiğine inanmıştır. Bu gibi nedenlerden dolayı Zalman, 1960'ların başlarında Habad Hareketi ile yollarını ayırmıştır. Zalman, Budist, Hindu ve Sufi cemaatlerin Amerikan kollarına mensup pek

<sup>45</sup> The Times of Israel, "Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas to New Age Judaism".

<sup>46</sup> Sara Davidson (Sara Davidson), "The December Project" (Erişim 17 Haziran 2022); The Times of Israel, "Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas to New Age Judaism".

<sup>47</sup> The Inayati-Maimuni Order, "About" (Erişim 21 Ağustos 2022).

<sup>48</sup> Hebrew College, "Past Honorary Degree Recipients" (Erişim 30 Ekim 2022).

<sup>49</sup> Jewish Telegraphic Agency (JTA), "Zalman Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas To New Age Judaism" (Erişim 30 Ekim 2022).

<sup>50</sup> The Times of Israel, "Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas to New Age Judaism".

<sup>51</sup> Kolaleph The Voice Of Aleph: Alliance For Jewish Renewal (Kolaleph), "Reb Zalman 1924-2014" (Erişim 30 Ekim 2022).

çok Yahudi ile tanışarak ve çeşitli yeni dini hareket merkezlerini ziyaret ederek dost edinmiştir.<sup>52</sup>

Bu noktada Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Amerika'daki yirminci yüzyılın sonlarındaki dini senkretizme güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Zalman, Yahudi olmasının yanı sıra bir Sufi öğreticidir ve hareket dahilinde pek çok meditasyon modellerini öğretmekte, farklı dinlerin fikir ve uygulamalarını rahatça özümseyerek bunları Yahudi ibadet modeline eklemektedir. Bu açıdan Yahudi Yenilenmesi Hareketi, anti Ortodoks çizgidedir. Hareket, Yahudiler ile Yahudi olmayanların ortak manevi bağlam kurmasını hedeflediğinden dolayı geleneği aşarak eklektik bir yapıya sahip olmuştur. Dünyadaki bütün dinlerin bazı temel gerçekleri kendinde barındırdığına, dinler arası iletişimin dünyanın iyileşmesine katkı sağlayacağına ve genel anlamda dinlerin medeniyetin gelişimini sağlayacağına inandığı için Zalman, diğer dinlerle müspet ilişkiler kurmuştur.<sup>53</sup>

Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin genel olarak etkilendiği oluşumlar içerisinde ilk ve en belirgin şekilde Hasidilik bulunmakta daha sonra klasik Yahudi dindarlığı, orta çağ Kabalası, Budizm'in Batı versiyonu, İslami Sufizm, Hıristiyan manastır hayatı, Amerikan pragmatizmi, Yeniden Yapılanmacı Yahudilik ve ilerici Amerikan siyasi aktivizmi ile çevreciliğinin bir karışımı yer almaktadır.<sup>54</sup> Ayrıca hareket, 1960'ların karşı kültür,<sup>55</sup> ekolojik ve feminist hareketlerine de dayanmaktadır.<sup>56</sup> Hareket'in dikkat çeken özelliği ise, Hasidilik ile Yahudi mistisizminin ritüelleri ve dindarlık şekliyle temellendirilmesine rağmen katı Ortodoks sayılmayacak bir Yahudiliği ihtiva etmesidir.

Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Mordecai Menahem Kaplan'ın Yeniden Yapılanmacı Yahudiliği'nin perspektifindeki Amerikan pragmatizminden de

<sup>52</sup> Ariel, "Jews and New Religious Movements An Introductory Essay", 10-11.

<sup>53</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4869-4870.

<sup>54</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4869.

<sup>55</sup> Karşı kültür, genel anlamda bir toplumda kabul gören genel kültürün karşısı olmayı ifade eder. Kavramsal olarak ise 1960'lı yıllarda ABD'de hayatın amacını sorgulayan gençlerin hükümetin politikalarına ve yaşadıkları kültürel çevreye karşı eleştirel yaklaşımlarıyla ortaya çıkan bazı toplumsal hareketlere işaret eder. Bu protestolar özellikle Vietnam Savaşı karşıtlığı ile başlamış, zamanla farklı sosyal ve politik konuları da kapsamıştır. Önceki kuşak ile aynı istekleri paylaşmayan gençler, yaşadıkları toplumu eleştirmişler ve farklı bir dünya kurmanın peşine düşmüşlerdir. Uyuşturucu, yeni müzik türleri, farklı kılık kıyafetler ve toplumsal normlardan kopuş karşı kültür ile bağdaştırılır. Karşı kültür hareketinin ortaya çıkışında ekonomik (refahın artması), politik (Vietnam Savaşı), toplumsal (nüfus artışı, şehirciliğin gelişmesi) ve psikolojik (manevi arayışlar) olmak üzere çok sayıda etken vardır Bk. Hüma Abay, *1960'lı Yıllarda Başlayan Karşı Kültür Hareketlerinin Grafik Tasarıma Yansımaları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 9-19.

<sup>56</sup> Brooke Lober, *Conflict And Alliance In The Struggle: Feminist Anti-Imperialism, Palestine Solidarity, And The Jewish Feminist Movement Of The Late 20th Century* (Arizona: Arizona Üniversitesi, Department Of Gender And Women's Studies, Doktora Tezi, 2016), 214.

etkilenmiştir.<sup>57</sup> Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, Amerika'da yaşayan Yahudilerin modern Amerika'ya uyum sağlayamaması nedeniyle Yahudiliğin son bulması tehlikesine karşı, Yahudiliği bir medeniyet şeklinde görmek suretiyle Yahudiliğin her zaman değişen, dönüşen, gelişen bir yapıda olduğunu ve bir hayat tarzı olarak özümsemesi gerektiğine inanmaktadır. Bu açıdan Kaplan'ın görüşü, pragmatik bir tutumla geçmişten kalan geleneği, modern dünyadaki kişinin gereksinimlerine uygun olarak yeniden ele almaktır.<sup>58</sup> Pek çok açıdan Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Kaplan'ın çağdaş Yahudiliğe olan temel eleştirilerini benimseyerek onu Hasidilik ve mistisizm ile harmanlamıştır. Yahudi Yenilenmesi, birçok modern öncesi Kabalist'in tersine, halaha ile geleneği kaynaştıran ve Yahudi pratiklerine bağlılığın hakiki bir Yahudi yaşamı için gerekli olduğuna inanan bir çeşit post-halahik Yahudilik'tir. Bu noktada hareketin merkezi ile Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin merkezi olan *Reconstructionist Rabbinical College/RRC*'in, eskiden Muhafazakâr Yahudiliğin merkezinin de bulunduğu şehir olan Philadelphia'da olması rastlantı olmamalıdır. Ayrıca *Havurat Shalom*'un kurucu ortağı Arthur Green'in on yıl boyunca RRC'in başkanlığını yapması da kayda değerdir.<sup>59</sup>

Zalman bir röportajında "Yahudi Yenilenmesi" olarak adlandırılacak oluşumun kurumsallaşması gerektiğine karar vermesinin Daniel Siegel'in (Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin ilk hahamı) gitmiş olduğu Philadelphia'daki Yeniden Yapılanma semineri sonrası olduğunu açıklamıştır. Daniel Siegel, Yeniden Yapılanma seminerine gitmiş ve aktarılanları yeterince tatmin edici bulmayarak Zalman'ın kendisini haham olarak görevlendirmesini istemiştir.<sup>60</sup>

Diğer kayda değer etkiler ise liberal/ilerici siyaset ve Siyonizm'dir. Yahudi Yenilenmesi Hareketi aslında politik bir hareket değildir ancak Kuzey Amerika'daki Yeni Yahudi Solu'nun (New Jewish Left) hemen hemen bir parçasını oluşturmaktadır. Çevre, savaş, fakirlik, açlık, AIDS, kadın meseleleri, küreselleşme ve tek taraflı saldırganlık hususlarında ilerici siyasi duruşları desteklemektedir. Bu konularda hareketin önemli aktivistleri bilhassa Arthur Waskow ve Michael Lerner'dır. Lerner'ın iki ayda bir yayımlanan dergisi *Tikkun*, Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin siyasi bir kolu olarak görülmektedir. Siyonizm konusunda ise resmi bir politika bulunmamakla birlikte delillerin çoğu hareket mensuplarının İsrail Devleti'nin var olma hakkının savunucuları anlamında birer Siyonist olduğunu göstermektedir. Mensupların birçoğu da 1967 sınırlarında bir Filistin Devleti'nin destekçisidir ve işgali ahlâken ve manen, ulus olarak İsrail'e din olarak da Yahudiliğe zararlı görmektedir. Baskın olan bu görüştür ve *Tikkun* dergisi de bu görüştedir.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4869-4870.

<sup>58</sup> İbrahim Ethem Aydın, "Mordecai M. Kaplan'ın Yeniden Yapılanmacı Yahudiliği Geliştirmedeki Metodu ve Temel Esasları", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Şubat 2022), 31-32.

<sup>59</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4870-4871.

<sup>60</sup> Shneer, "Jewish Renewal and the Paradigm Shift", 50.

<sup>61</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4871.



Hareket kendisini, Filistinli Müslümanlarla, özellikle de sufilerle diyalogun ilk ve süregelen destekçisi olarak görmektedir. Özellikle 1960'larda Yahudi-Müslüman diyalogunun az olduğu dönemlerde, manevi ve politik hususlarda iletişim kurmada iyi olmuşlar; ilerici solcular olarak, çoğu Filistinli sivil nüfusun menfi haline üzülerek İsrail'i işgalci olarak görmüşlerdir. Böylece Diaspora Yahudiliği'nde çok yaygın olan militan milliyetçiliği reddettikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Hareket için en önemli düşüncelerden biri Yahudiliğin Yahudi halkıyla sınırlı kalmayarak insani kaygılar üzerine düşünen evrensel bir Yahudilik olması vurgusudur. Yahudi pratiğine adanmışlıkla harmanlanan bu evrensellik düşüncesi, Yahudi Yenilenmesi Hareketi'ni modern Yahudilik içerisinde farklılaştırmaktadır.<sup>62</sup>

### 3. Hareketin Öne Çıkan Görüşleri ve Uygulamaları

#### 3.1. Dört Dünya Görüşü

Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nde, Zalman'ın öğretilerinde yer alan ve ibadetlerde kullanılan "Dört Dünya" adlı mistik şema önemli bir yere sahiptir. Dört Dünya, Kabalistlerin tanımladığı dört mevsim, dört element veya ruhun beş aşamasıyla eşleştirilebilir.

Zalman, ruhu, Kabala'daki gibi<sup>63</sup> beş aşama olarak tanımlamıştır. Bunları, benliğin farklı taraflarını ve varlık-bilmek olgularının yollarını keşfetmede faydalı görmüştür. Beş aşamanın en alt seviyesine *nefes* denmektedir ve bu, amele denk düşmektedir. Diğer aşamalar *ruah* his aşaması; *neşama* entelektüellik, diğer ikisi ise sözlü ve söylemsel zihnin ötesinde olan *hayya* ve *yehida*'dır. Son ikisi sırasıyla, anlayışımızın ilerisindeki yaşam düzeyleri ve Tanrı'yla ebedi birliktelik halindeki benliğin birincil cevheri şeklinde düşünülür. Herhangi bir bireyden bahsedildiğinde beden ve ruhun bu beş aşaması kast edilmektedir. Dikkat ile uyum sağlama, aşamadan aşamaya ve odaklanılan şeylere göre değiştiğinden dolayı ruh buna göre tezahür etmektedir. Örneğin; atletizmle meşgulken *nefes*, müzik dinlerken *ruah* aktiftir. Ayrıca aşamalar her zaman buradaki gibi keskin bir biçimde ayrılmış değildir ve birbirlerine bağımlıdır. Zohar'da geçtiği üzere her bir kimseye *nefes* verildiği için ilk olarak *nefes* ile başlanmakta ve devamında ruh, niyet-meditasyon ile diğer dört aşamaya doğru arındırılmaktadır. Ruhun beş aşaması gibi bu dört aşama da geleneksel olarak dikey biçimde düzenlenmiştir ve fiziksel düzlemde ruhaniyete doğru ilerlemektedir.<sup>64</sup> Meydana gelen her şey alemlerin dördünde de eş zamanlı meydana gelir. Dört dünya şunlardır: *Assiya*, *Yetzira*, *Briya*, *Atzilut*.

*Assiya*; fiziksel dünya ve ameldir. Burada akla uygun somut gerçekler ve bunların verileri yer alır. Burada kişi, bunları gördükçe fiziki dünyanın ve doğa yasalarının farkına varmakta ve Tanrı'nın yarattığı bir varlık olduğunu kavramaktadır. Ruh yönü, *nefes*'tir. *Yetzira*; subjektif yaşam hislerin, yani hassaslık ve içgüdüsel duyguların dünyasıdır. *Yetzira*'da her şey eşzamanlı olarak görülmekte ve

<sup>62</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4871.

<sup>63</sup> Abraham Cohen, *Everyman's Talmud The Major Teachings of the Rabbinic Sages* (London: The Temple Press, 1949), 77.

<sup>64</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 38-39.

burada karşılıklı bağımlılık ve ilişki problemleri bulunmaktadır. Bu dünyada duygusal varlık uyum sağlamakta; olumsuz olan kin, hayal kırıklığı, kibir ve paranoya duyguları; minnet, şükür ve mutluluk gibi olumlu duygularla yer değiştirmektedir. Burada empati, tevazu ve ölümlü olmanın farkındalığı öğrenilmektedir. Ruh yönü, *ruah*'tır. *Beriya*; hava, akıl, tefekkür ve saf düşüncenin sembolik dünyasıdır. Bu dünyadaki her şey bir kalıbın parçasıdır ve dolayısıyla her şey bir anlam içerir. Burada, düşünülebilir ve anlaşılabilir şeyi bilmek ve son noktaya erişmek için bireye kendisini zorlaması emredilmiştir. Bu; şiir, merak, sezgi ve görselleştirmenin özüdür. Ruh yönü, *neşama*'dır. *Atzilut*; ateş, derin ilahi sezginin ve Tanrı ile varlığın bütünsel dünyasıdır. Gerçeklik birleştirilmiştir; her şey tektir. Bu, insanın kendisini Tanrı'nın ateşinin bir kıvılcımı olarak gördüğü özler dünyasıdır. Dua eden insanın kendisi değildir; Tanrı içimizde dua etmektedir. İnsan, Tanrı'nın gözüyle kendisini görmektedir. Ruh yönleri, *hayya* ve *yehida*'dır.<sup>65</sup>

Bahsi geçen dört dünya yükselen sıradadır. Yani, Assiya, eylem dünyası; Yetzira, duygu dünyası; *Beriya*, bilgi dünyası ve *Atzilut*, varlık dünyasıdır. Yahudi mistisizminde, söz konusu dünyalar İlahi isim olan *Y-H-V-H* harfleriyle temsil edilmektedir: *Atzilut*'u temsil eden *Yod*; *Beriya*'ı temsil eden *Heh*; *Yetzira*'yı temsil eden *Vav* ve *Assiya*'yı temsil eden *Heh*'dir. Bu harfler dünyaların dizilimindeki gibi üst üste dizildiğinde insan figürü gibi görünmektedirler. Bu da insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını göstermektedir (bk. Yaratılış 1/27).<sup>66</sup>

Hareket mensupları, sözü edilen Dört Dünya'dan birlikte akan on sekiz ilkeyi tasdik etmektedir. İlkeler ALEPH sitesinde madde madde yer almaktadır. Burada kısaca maddelerin ana fikrinin şöyle olduğu görülmektedir: Bireyin ruhu ile Kutsal'ı gelişen bir süreç olarak görmek, *Dişil*'in ortaya çıktığı bir dönemde bulunmaktan dolayı bilinç ve eylemin dönüşümüne açık olmak, manevi gelişimin sağlanması adına güvenli bir ortam oluşturmaya çalışmak, kadınların ve erkeklerin Yahudiliğin bütün alanında tam ve eşit olmalarını sağlamak, bireylerle dünyadaki bütün diğer yaşam formları arasındaki ilişkileri yeniden dengelemeye çalışmak.<sup>67</sup>

### 3.2. Şekina

Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nde, günümüz bireylerinin '*Dişil*'in ortaya çıktığı zamanda yaşamalarından dolayı bilinç ve eylem dönüşümüne ihtiyaç duyduğu görüşü bulunmaktadır. Bu noktada Kutsal olanla deneyimsel bir bağlantı arayışı düşüncesi ön plana çıkmaktadır ve bu, tanrısallığın *dişil* yönünü tanımayı gerektirmektedir. Böylece mensuplar, Yahudi mistisizminde genellikle kadın figüründe gösterilen Tanrı'nın içkin varlığı olan *Şekina*'ya yönelmektedirler.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> ALEPH, "Four Worlds Judaism" (Erişim 17 Haziran 2022).

<sup>66</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 39.

<sup>67</sup> M-Josée Posen, *Hope And Tradition: Jewish Renewal Strategies to Reconstruct Jewish Theology* (Ontario: Ottawa Üniversitesi, Graduate Program in Classics and Religious Studies, Doktora Tezi, 2007), 19; ALEPH, "Eighteen Principles" (Erişim 17 Haziran 2022).

<sup>68</sup> Chava Weissler, "Meanings Of Shekhinah In The 'Jewish Renewal' Movement", *NASHIM: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 10 (Sonbahar 2005), 59; İbranice *PAUİFD*, 9 (2) 2022

Hareket mensupları, Tanrı'nın insan dilinde anlaşılamayacağını ve birden fazla imgede ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Burada hareketin diğer anlayışlardan farklı olan noktası, Kabala'daki ilâhlığın dişil unsuru olan Şekina anlayışını yeniden şekillendirmeleri olmuştur. Zalman için "ebedi bir dişil" vardır ve buna göre Şekina, bilişsel olmayıp gizemli bir feminen özü ifade eden bir figürdür. Hareket, kendi Şekina anlayışının Kabala'daki Şekina anlayışından farklılık gösterdiğini iddia etmektedir. Harekete göre Kabala'daki Şekina genel toplumsal cinsiyet rollerini kodlamaktadır: Dişildir, pasiftir, alıcıdır ve eril olanın gücünü alarak iletmektedir. Ancak hareketteki Şekina ise bizzat kendisi kadınların varlığını ve gücünü simgelemektedir. Kısaca hareketteki Şekina anlayışı Kabala'daki Şekina anlayışından temelde cinsiyet farklılığına dayanan değişiklikler göstermektedir ve bilhassa hareketin belirli "feminen" niteliklere ayrı bir değer atfettiği görülmektedir.<sup>69</sup>

Zalman'a göre Şekina, ilk bakışta "kadının Tanrısı" olarak algılanmaktadır ve şehvetli ya da ceza verici olmayıp sıcak, yumuşak, koruyucu ve anaç bir imaj taşıyarak kadının gücünü göstermektedir. Hareketin mensupları arasında görüş farklılıkları olmakla birlikte bazısı kadınların sezgisel bilgiye ve Şekina'yla ilgili olan doğal döngülerle alakalı bir bağlantıya sahip olduğunu düşünmektedir.<sup>70</sup> Şekina'nın mistik sürgünü konusu da kadın bağlamında işlenerek Şekina'nın sürgünü ya da kırılmasının Yahudilikte kadının sözünün veya feminen tinselliğinin olmayışından çıktığı düşünülmüştür.<sup>71</sup>

### 3.3. Paradigma Değişimi İdeolojisi

Dört dünya ve on sefirottan (kozmetik güçler) oluşan teozofik kabalistik anlayıştan gelen bir astroloji sistemi kullanan harekete göre, yeni bir döneme hazırlık olması için Yahudilerin, geçmişin Tevrat'ını yeniden inşa etmelerini gerektiren yeni bir çağ, yani *Age of Aquarius* (Kova Çağı) ortaya çıkmıştır.<sup>72</sup> Bu çağda paradigma değişimi olacaktır.

"Paradigma Değişimi" bir terim olarak sözlükte "Bir şeyi yapmanın veya bir şey hakkında düşünmenin olağan ve kabul görmüş yolunun tamamen değiştiği bir zaman" şeklinde yer almaktadır.<sup>73</sup> Zalman'a göre ise "Paradigma Değişimi" gerçekliği dair yeni bir bakış açıdır. Buna göre eski gerçeklik haritalarına yapılan argümanlar elverişsiz olduğunda yenilerini oluşturmak gerekmektedir. Örneğin; Kopernik'in Dünya'nın Güneş etrafında döndüğünü iddia etmesi ya da Batlamyus'un Dünya'nın

---

'şekina' ifadesi, Tanrı'nın yeryüzündeki mevcudiyetini ifade eder. Klasik Yahudi literatüründe Tanrı kelimesi karşılığında kullanılan bu ifade, Tanrı'nın şanını belirtmek için de kullanılmıştır. Orta Çağ Yahudi literatüründe ise Tanrı'dan ayrı ve müstakil bir varlık olarak düşünülmüştür. Buna göre şekina, Tanrı ile dünya arasında aracı olarak yaratıldığı düşünülen Tanrı'nın nur biçimindeki şanıdır. Yahudi mistik geleneğinde ise ilâhlığın dişil unsuru olarak görülmüştür (Leyla Salime Gürkan, "Sekine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/331).

<sup>69</sup> Weissler, "Meanings Of Shekhinah In The 'Jewish Renewal' Movement", 54, 62.

<sup>70</sup> Weissler, "Meanings Of Shekhinah In The 'Jewish Renewal' Movement", 62, 68,72.

<sup>71</sup> Özalp, "Yahudi Yenilenme Hareketi", 593.

<sup>72</sup> Magid, "Jewish Renewal Movement", 7/4872.

<sup>73</sup> Cambridge Dictionary, "Paradigm Shift" (Erişim 23 Temmuz 2022).

evrenin merkezinde olduğunu ileri sürmesi gibi. İşte bunlar birer paradigma kaymasıdır çünkü bu gibi görüşlerde sadece eski paradigmadaki bir detay düzeltilmemiş veya uyarlanmamış, aksine paradigma kökten değiştirilerek dünya görüşü haline gelmiştir.<sup>74</sup>

Zalman “Paradigma Değişimi” terimini uyarlayarak II. Dünya Savaşı ve Holokost’un yanı sıra hippie akımı, feminizm, ekoloji hareketleri gibi pek çok gelişmeyle birlikte Yahudi düşünce ve pratiğinde çeşitli uyarlamaların yapılması gerektiğini söylemiştir. Zalman’ın, bu düşünceyle beraber 1960’ların ortalarından itibaren Ortodoks yenilenmeci şekilde hareket etmekten heterodoks yenilenmeciye doğru evrildiği görülmektedir. Ona göre böyle bir yenilenmede birey, Yahudi ileri gelenlerinin yapıp ettiklerini sorgulayarak mevcut çağda ya da paradigmada meydan okuyucu bir yapıda olup olmadıklarını dikkatlice düşünmelidir.<sup>75</sup>

Zalman bu sürecin ezber bozan bir süreç olduğunu kabul ederek bu süreçte aktif rol alıp toplumu bir bütün halinde etkileyecek mensuplardan “Yahudi Avangard Mensupları” olarak bahsetmektedir.<sup>76</sup> Rabbi Zalman, kendi Yahudi pratiği yaklaşımına ‘psiko-halaha’ adını vermiş ancak bazı öğrencileri ise daha sonra bunu, ‘integral halaha’ olarak adlandırmıştır. Psiko-halaha ya da integral halaha, önceki Yahudi yasalarının yerini almamakta; eşzamanlı olarak yasa tartışmaları ile kararları kapsamakta ve onları aşmaktadır. Zalman böyle bir yenilenmenin karmaşıklığının farkına vararak devamlılık ve yenilik arasında hassas dengenin bulunması çağrısı yapmıştır.<sup>77</sup>

Yenilenme; dini bir geleneğin ‘magisterium’unu, yani ondan miras kalan bilgi ile bilgeliği yeni bir gerçeklik haritasıyla ya da evrenin paradigmatik anlayışıyla birleştirme mücadelesi olarak nitelenebilir. Dünya gelişmiş ve insan anlayışı genişlemiştir. Gelenek ise gelişen ve değişen anlayışın gereksinimlerine uyum sağlamak için kendini iyileştirmelidir. Bu dahili gelişme ve dışarıya uyum sağlama süreci “yenilenme” olarak görülmektedir. Bu düşüncede hem günümüzdeki gerçek gereksinimler göz önüne alınmakta hem de tarihsel geleneklerden yararlanılmaktadır.<sup>78</sup> Yani sözü edilen yenilenme olgusu, kutsal geleneği terk etmek demek değildir. Yenilenmenin ‘Paradigma Değişimi’ taraftarları tıpkı geçmişte olduğu gibi gerçekliği görmenin yeni yolları olduğunu kabul edilmesini istemektedir.<sup>79</sup>

Paradigmalar arasında değişim mücadelesi de bulunmaktadır ve iki rakip paradigma arasında çekişmeler görülmektedir. Aslında eski bakış açısı son raddesine gelmiş ve artık organizmanın eski deriyi atması gerekmiştir. Bu noktada geçmişin paradigmatik mirası “süreçler” ve “işlevler” bakımından anlaşılabilir onun hangi işlevi

<sup>74</sup> Rosie Rosenzweig, “Marge Piercy’s Jewish Feminism: A Paradigm Shift”, *Studies in American Jewish Literature* 17 (Ocak 1998), 82.

<sup>75</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 68.

<sup>76</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 68.

<sup>77</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 68-69.

<sup>78</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 71.

<sup>79</sup> Amazon, “Paradigm Shift Renewal Teachings Schachter Shalomi” (Erişim 24 Temmuz 2022).

yerine getirdiği sorgulanmalıdır. Mesele ‘kurban’ ritüeli örneği ile daha iyi anlaşılabilir: Tapınak mevcut olsaydı yapılmaması gereken bir davranışta kurban kesilecekti. Bir çocuk şiirinde geçen “Meryem’in küçük bir kuzusu vardı.” cümlesinden yola çıkılarak bu durum ele alınırsa; Meryem’in hiç yanından ayırmadığı kuzusunu, kendi günahları için feda edip kurban kesmesi ne anlama gelecektir? Bu noktada hayvanın kesildiğini ve belki de yendiğini gören Meryem’in duygularını düşünmek gerekir. Peki günümüzde suçun kefaretinin ödenmesi için ne yapılması gerekmektedir? Bahsedilen paradigmadaki fedakârlık sürecinden bir şeyler öğrenilerek eylemin geçmişteki işlevi yeniden temellendirilmelidir. Zalman, söz konusu fikrin pek çok dini konuyu incelerken zihninde kurduğu düşünme şekli olduğunu ifade etmiştir. Zalman’a göre birbirini takip eden her paradigma kayması önceki kimseler tarafından geçmişte yapılanlardan farklı olduğu için veya öncülleri yanlış algılandığı için heretik olarak damgalanmış; dolayısıyla böyle düşünen kimseler, geçmişi günümüzün üzerine bindirerek hataya yol açmışlar ve halen de bu hataya neden olmaya devam etmektedirler.<sup>80</sup>

Bu noktada Zalman’ın psiko-halaha düşüncesinin somut bir örneği olarak tefilin ele alınabilir. Zalman’a göre tefilin hakkındaki hükümler ve pratikler göz önüne alındığında bu meseledeki fikir birliğinin yakında değişebileceğinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde bar veya bat mitzva olmak üzereyken bir hayvanın öldürülmesiyle elde edilen deriden tefilin yaptırmak istemeyen çocuklar olduğu görülmektedir. Tefilin pratiğini gerçekleştirmek isteyen yetişkinler de bu zorluğu paylaşmaktadır ve geleneğe göre bunun başka bir yolu da yoktur. Zalman’a göre bu meseledeki fikir birliğinin değişimine hazırlıklı olmak gerekmektedir. Buradaki değişim muhtemelen liderler tarafından değil insanların dini pratiklerin anlamını derinleştirmek için çabaladıklarında başlayacaktır. Örneğin; ahşapla çalışmayı seven bireyler kendi tefilin kutularını yapacakları ahşapları kendileri seçecektir. Belki de doğal elyaf kumaştan yapılmış ya da doğal nedenlerle ölen bir hayvanın derisini kullanarak da tefilin yapmak isteyenler çıkacaktır. Ayrıca bahsi geçen meseledeki en önemli nokta bireyin herhangi bir özel yaklaşıma bağlı kalmaksızın dini pratiği tecrübe etmesini cesaretlendirmektir. Örneğin bireyin tefilin içindeki parşömeni kendisinin yazması nasıl olacaktır? Bireyin kendisinin kumaşı yapmayı öğrenerek parşömeni yazması ve kutuyu bizzat kapatması halinde tefilinle ilk temasının gücünün fazlalığını düşünmek gerekmektedir. Bu tecrübeler klasik halahadan farklı olsalar da bu pratikler sayesinde gelenekle kişisel irtibat yeniden kurulacaktır. Ayrıca burada bahsedilenler Zalman’ın ileride bahsi geçecek *Rainbow Tallit* tasarımıdaki ve diğer projelerindeki ‘kendin yap’ (DIY) ruhunu da göstermekte; çağdaş yaşamdaki eko-koşer ve Şabat pratiği yorumları ise Yahudi ritüellerindeki keşif ve yenilik yaklaşımına örnekler sunmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 72-73.

<sup>81</sup> Rose - Miles-Yépez, *Essential Teachings*, 74-75.

### 3.4. Tikkun Olam Terimi ve Tikkun Dergisi

İbranice’de yeryüzünü onarmak, tamir etmek ve iyileştirmek gibi manaları bulunan *Tikkun Olam* terimi, çağımızda bilhassa Amerikan liberal Yahudilerince eylemler, politik konular, hak ve hukuka uygunluk, hayır işleri, terörizm ve ekoloji problemleri ile sağlıklı beslenme gibi pek çok farklı alanda slogan haline getirilmiştir. Bu terim hukuki, eskatolojik ve mistik kontekste farklı manalara gelecek biçimlerde kullanıldığından dolayı Yahudi dini literatüründeki gerçek manasını tam olarak bilmek zordur. Ancak 1986’da Yahudi Yenilenmesi üyesi Michael Lerner, bizzat kurup genel yayın yönetmenliğini yaptığı sol görüşlü liberal bir dergiye Yahudiliğin temelini gösterdiğini ileri sürerek *Tikkun* adını koymuş ve bu terimin ünlenip çağımızdaki manasını almasına öncülük etmiştir.<sup>82</sup>

Michael Lerner, o zamanlardaki eşi psikoterapist Nan Fink ile birlikte neo-muhafazakâr olan *Commentary* adlı dergiye sol kanatlı bir alternatif olarak düşünülen, politik ve kültürel bir dergi olan *Tikkun*’ı kurmuştur.<sup>83</sup> Böylece Lerner, *Tikkun Dergisi* ile Yahudi Yenilenmesi yaklaşımını merkeze alan bir topluluk ağı kurmayı amaçlamıştır.<sup>84</sup> Derginin açılış paragrafında Lerner, Amerikan Yahudi düzeninin kayıtsızlığına karşı hayal kırıklığı yaşadığını söylemiş ve Yahudilerin liberal siyasete bağlılığının politik çıkarlara değil temel Yahudi değerlerine dayandığını vurgulayarak *Tikkun Dergisi*’nin “Peygamberlik geleneğini” diri tutmada önemli bir rolü olmasını arzuladığını dile getirmiştir.<sup>85</sup>

Derginin kendi açıklamasına göre ‘*Tikkun*’ bir Yahudi geleneği terimidir ancak Yahudilikte yeryüzünü iyileştirmenin önemi kadar yabancılara iyilik de önemli görülmektedir. Bu nedenle *Tikkun*, çeşitli manevi, dini, seküler geçmişi olan kimselerin de düşüncelerini ihtiva eden dinler arası, seküler-hümanizmi benimseyen hoşgörülü bir oluşum olmaktadır. *Tikkun Dergisi*’ne göre *Tikkun*’ın genel amacı, Yahudi eserlerinde çokça geçen ‘*Tikkun Olam*’ ya da ‘*Dünyayı Onarmak*’ terimlerindeki gibi yeryüzünde bozulmuş olan her şeyi iyileştirmek ve bunların onarımına yardım etmektir. Bu amaçla toplumun her kesimindeki kimselerle iletişim kurulmakta, ksenofobi (yabancı düşmanlığı) yüzünden zorbalık gören mazlumlar dinlenmekte, insanların mutlulukla yaşamlarını idame ettirmeleri için planlar kurularak daha güvenli ve kapsayıcı bir dünya oluşturmak için çalışılmaktadır.<sup>86</sup>

Lerner, önceki nesil Yahudilerde var olan Amerika’ya uyum sağlama problemini göz ardı etmenin genç Yahudilerdeki yabancılaşmayı körüklediğini düşünmüştür. Bu nedenle Lerner, yabancılaşmaya başlamış olan Yahudilere kökleri Yahudiliğe bağlı

<sup>82</sup> Mürsel Özalp, “Yahudilik’te ‘*Tikkun Olam*: Dünyayı Tamir Etme’ Kavramı Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 293-295.

<sup>83</sup> Jonathan Krasner, “The Place of *Tikkun Olam* in American Jewish Life”, *Jewish Political Studies Review* 25/3-4 (Sonbahar 2013), 86.

<sup>84</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 20.

<sup>85</sup> Krasner, “The Place of *Tikkun Olam* in American Jewish Life”, 86.

<sup>86</sup> *Tikkun*, *Tikkun Magazine*, “*Tikkun* Frequently Asked Questions” (Erişim 1 Ağustos 2022).

olan, adaletin sağlandığı ve materyalizmin barındırılmadığı bir Yahudilik şekliyle güç vermek istemiş, Tikkun'ın bu noktada rolü olmasını arzulamıştır.<sup>87</sup>

Lerner'in görüşü kitlesel bir şefkat psikolojisini teşvik etmektedir. Bu noktada liberaller ve ilerici kimseler, insanların hissettiği acıların kendi yanlışlarından dolayı olmadığını gösterecek ve daha kötü şartlarda yaşamalarına neden olan şeyleri değiştirmek için başkalarıyla birlikte çalışabileceklerini anlamalarına yardım edebileceklerdir. Toplumsal değişimi amaçlayan bir hareketin ana görevi, insanların birbirine güvenmemesine neden olan yaraları sarması olmalıdır. Karşılıklı güven oluşturma ve düşüncelerde farklılıklar olsa bile kişilerin birbirlerinin insanlığıyla bağlantı kurabilmesi, güçsüzlüğün üstesinden gelmeyi ve değişimci bir hareketi kurmanın merkezini oluşturacaktır.<sup>88</sup>

Lerner, Yahudilerde sosyal adalet üzerine daha kapsamlı bir toplumsal iletişimi motive etmiş ve böylece Tikkun'un da toplumsal söyleme etkileri olmuştur. Liberal Rabbiler ile diğer Yahudi düşünürler, Yahudilere ait sıkıntıları ya da evrensel zorlukları konuşurlarken 'Tikkun' paradigmasını bulmaya çalışmışlardır. Lerner'in bu yaklaşımının derginin sonraki sayılarında olup olmadığı tartışılabilir olmakla birlikte popülerleşen 'Tikkun Olam' teriminin kullanımı Beyaz Saray'a kadar ulaşmış ve Amerikan Yahudileri arasında da kullanılmaya devam etmiştir.<sup>89</sup>

ALEPH'i oluşturan Arthur Waskow ise, Tikkun Olam'ı bir Yahudi ideali şeklinde savunmuş ve terimin kullanımını genişletmiştir. Örneğin Waskow'a göre yemekte "günlük dünya haberlerinden bahsetmek dedikodu olarak görülmemeli ve bu haberlerden Tikkun Olam'daki bir sorun olarak bahsetmek" manevi bir pratik olarak desteklenmelidir. Bir başka örnek olarak ise Waskow, Ketuba hazırlamak isteyen eşcinsel çiftlerin "siyasi görüşlerinin Tikkun Olam için beraber çabalayacak kadar benzer olup olmadığına" bakmalarını önermiştir. Waskow'un Tikkun Olam kullanımı, Yahudilerin yiyecek konusundaki davranışları ile daha genel şekilde "eko-koşer" olarak adlandırılan Yahudi pratiğini kapsamaktadır. Metinlerinde ise Waskow'un Tikkun Olam'ı farklı bağlamlarda da kullandığı görülmektedir.<sup>90</sup>

Zalman ise Tikkun hakkında *The Kabbalah Of Tikkun Olam* adlı bir eser kaleme almıştır. Zalman burada metinler, hikâyeler ve metaforlar yoluyla insanların Tikkun sürecinin neresinde olduğunu ve bu değişimin nasıl bir parçası olacağını aktarmıştır.<sup>91</sup> 1993'te kaleme aldığı *Paradigma Shift* adlı eserinde de Tikkun Olam'dan bahsetmiştir. Zalman'a göre Yahudilik, Holokost tecrübesini entegre etmede başarılı olamamış, dolayısıyla kendi maneviyatını yenileyemeyerek günümüzdeki misyonun salt kendi iyiliğine değil yeryüzünün tamamının iyiliği için çabalamak olduğunu kavrayamamıştır. Bu yüzden de Holokost sonrası yeryüzünde

<sup>87</sup> Krasner, "The Place of Tikkun Olam in American Jewish Life", 86.

<sup>88</sup> Michael Lerner (ed.), *Tikkun ...to Heal, Repair and Transform The World: An Anthology* (Oakland: Tikkun Books, 1992), 24-25.

<sup>89</sup> Krasner, "The Place of Tikkun Olam in American Jewish Life", 87.

<sup>90</sup> Levi Cooper, "The Assimilation of Tikkun Olam", *Jewish Political Studies Review* 25/ 3-4 (Sonbahar 2013), 26-27.

<sup>91</sup> ALEPH CANADA, "The Kabbalah of Tikkun Olam" (Erişim 2 Ağustos 2022).

olan iyileşme, düzelme ve değişimin Tikkun'a ihtiyacı bulunmaktadır. Ancak Zalman'a göre antik Yahudilik artık onarılamaz bir haldedir ve bu Tikkun için bir vasıta da olamaz. Tıpkı "Kitab-ı Mukaddes Yahudiliğinin Birinci Mabe'd'in yıkılmasıyla vadesinin geçmesi" ve "İkinci Mabe'd'in yama işiyle" düzeltilememesi gibi Auschwitz'ten sonra Rabbinik Yahudilik için de vade tükenmiştir. Bu noktada her bir dönemde paradigma kaymaları olmuştur. Örneğin, atalar (patriyarklar) dönemindeki paradigma Rabbinik Dönem'deki paradigmanın oluşumuna alt yapı hazırlamıştır; Holokost'tan ve Hiroşima'dan sonra ise İsrail Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Yahudilikte bir başka paradigma kayması olmuştur. Bu yeni paradigma, Zalman'ın da biçimlendirilmesine yardım ettiği 'yükselen Gaia kozmolojisi'nde bütün gezegen (Gaia), daha yüksek bir evrensel bilince doğru evrimleşmektedir ve Zalman bu noktada, yeni dinlerin ortaya çıktığını ya da eskilerin dönüştüğünü ifade ederek yenilenmiş bir Yahudilik gerektiğini ortaya koymuştur.<sup>92</sup>

Zalman'a göre Tikkun kavramı yalnızca dünyayı dönüştürmek şeklinde değil kozmosun bütüncül bir birlik olduğunu idrak etme süreci şeklinde de anlaşılmalıdır. Bu ise İsrail'in ve aynı zamanda diğer milletlerin gölgeleri birleştirerek dünyayı iyileştirmek için ortaklaşa yaptıkları bir bütünleşme dansıdır.<sup>93</sup> Buna göre hareket, Yahudiliğin milenyuma hazırlıklı olmasına aracılık edecek manevi yolların tümüne açıktır. Aynı şekilde Yahudi pratiklerini de diğer geleneklere aktarmayı kabul etmektedir. Böylece Yahudi Yenilenmesi Hareketi, Yahudiliğin mistik ve peygamberi geleneklerine dayanan mezhepler üstü evrensel bir hareket haline gelerek Yahudiliğin daimî yenilenmesi sürecini ileri götürmeyi hedeflemektedir. Burada yüreklerin şifa bulması için manevi pratiklere yaratıcılık, uyum, neşe ve herkesi kapsayan bir farkındalık kazandırmayı amaç edinme düşüncesi olan 'Tikkun Halev' ile temel düşünce olan 'Tikkun Olam' karşımıza çıkmaktadır. Özetle Tikkun Olam, hareketin adaleti, özgürlüğü ve sorumluluğu teşvik etmesiyle birlikte hayata ve yeryüzüne önem göstererek dünyanın iyileşmesine yardımcı olmasıdır. Bunun için ekümenizm, eşitlik, kişisel dua, ekolojik farkındalık ve Yahudi mistisizminin bu hareketteki temel yeri referans alınmaktadır.<sup>94</sup> Hareket mensupları da kendilerini Tikkun Halev'e ve bilhassa ekoloji, dünya barışı ve sosyal adalet aktivizmi yoluyla Tikkun Olam'a adanmışlardır.<sup>95</sup>

### 3.5. Feminizm ve Eşitlik Düşüncesi

Feminist düşüncenin Yahudiliğe girişi, ekoloji hareketi ve Doğu'nun manevi ilmine ulaşımın kolaylığı, Yahudilikteki bazı gelenekleri tekrardan ele almaya ve bunları Yahudi Yenilenmesi Hareketi'yle bütünleştirmeye vesile olmuştur.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 49, 50.

<sup>93</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 78, 79.

<sup>94</sup> Debra Ann Cohn, *Kehillah Kedoshah: The Experience Of Jewish Sacred Community Among 12 Jews Who Belong To Liberal Worship Communities* (California: Sofia Üniversitesi, Institute of Transpersonal Psychology, Doktora Tezi, 2009), 260.

<sup>95</sup> Weissler, "Meanings Of Shekhinah In The 'Jewish Renewal' Movement", 57.

<sup>96</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 18-19 (Arthur Waskow, 1960'ların sonunda pek çok Yahudi'nin çocukluğunda gördüğü Yahudiliği çeşitli avantajlardan yoksun ve genellikle PAUİFD, 9 (2) 2022



Hareketin feminizmi net bir şekilde desteklediği görülmektedir.<sup>97</sup> Bilhassa feminizm konusunda ALEPH oluşumunun kurulduğu tarihten günümüze dek kadınların Yahudi hayatına girmesi için çabaladığı vurgulanmaktadır. On sekiz ilkede yer alan bir maddede geçtiği üzere kadınlar ile erkekler Yahudiliğin her alanında tam ve eşit durumdadırlar. Bu düşünceye göre kadınlar da haham, eğitmen, lider ve minyan üyesi olarak harekette ve ritüellerde yer alabilmekte, kendi görüşlerini sunarak bu konularda yeni perspektif ortaya koyabilmektedirler.<sup>98</sup> Hareketteki ritüellerde genellikle eşit şekilde kadın-erkek halka açık bir ibadet ortamı mevcuttur. Buna ek olarak katılımcılık esastır, liderlikte hiyerarşik düzen takip edilmez, daire şeklinde oturulur ve duada feminist cümleler de kullanılır.<sup>99</sup>

Zalman 1980’de, hahamlık görevinde kadınların da olması görüşü diğer mezheplerce tartışılmaya başlandığında hareketin aktif kadınlarından Lynn Gottlieb’i haham olarak atamıştır.<sup>100</sup> Gottlieb, kadınlardan bahsettiği popüler eseri olan “*She Who Dwells Within: A Feminist Vision Of A Renewed Judaism*”i 1995’te kaleme almış,<sup>101</sup> 2003’te yapılan Müslüman-Yahudi Barış Yürüyüşü’ndeki ilk kadın hahamlardan biri olmuştur. Ayrıca tarihteki ilk on kadın hahamdan biri olarak kadınların statüsündeki değişimi aktarmak üzere çeşitli dini gruplardan davet almış, aynı zamanda barış, adalet aktivizm, feminizm ve maneviyata olan ilgisiyle Yahudi Yenilenmesi Hareketi’nin şekillenmesini sağlamıştır.<sup>102</sup> Gottlieb, Letty Cottin Pogrebin’in oluşturduğu ‘En İyi 50 Rabbi Listesi’ne girmiştir. Bu listede Yahudi Yenilenmesi mensuplarından dört kadın haham daha (Phyllis Berman, Tirza Firestone, Marcia Prager ve Zari Weiss) bulunmaktadır.<sup>103</sup> Hareket içerisinde öne çıkan Marcia Prager, Debbie Friedman gibi diğer kadınların, Yahudi dua ve pratiğinin dil ve müzik kalıplarını değiştiren besteleri Kuzey Amerika’daki birçok liberal ana akım sinagogda Şabat gibi önemli ritüellerde kullanılmaktadır.

Yukarıda aktarılanlara rağmen Yahudi Yenilenmesi Hareketi feminizm konusundaki açıklamalarında teoride çok geniş ve ucu açık kalmıştır. Ancak buna rağmen konu hakkında çalışması bulunan Aviva R. Goldberg, hareketin feminist çabasında büyük ölçüde başarılı olduğunu ifade etmiştir. Goldberg’e göre hareketin kadınlara geniş bir yetki ve destek verme potansiyeli bulunmaktadır ve hareket,

---

cinsiyet ayrımcısı olarak tanıdığını söyler; ancak yaşadıkları bölge olan Kuzey Amerika’ya bakıldığında oradaki halkın pek çok avantaj dahilinde laik bir şekilde yaşadığını görebildiğini ifade etmiştir. Bu iklim Yahudilerin Yahudiliğin yenilenmesi gereksinimi düşüncesine katkı sağlamıştır).

<sup>97</sup> Lober, *Conflict And Alliance In The Struggle* 215; Weissler, “Meanings Of Shekhinah In The ‘Jewish Renewal’ Movement”, 57.

<sup>98</sup> Weissler, “Meanings Of Shekhinah In The ‘Jewish Renewal’ Movement”, 58.

<sup>99</sup> Aviva R. Goldberg, *Re-Awakening Deborah: Locating The Feminist in The Liturgy, Ritual, and Theology of Contemporary Jewish Renewal* (Toronto: York University, Programme in Women’s Studies, Doktora Tezi, 2002), 195.

<sup>100</sup> Colorado Edu, “A Biography of Zalman Schachter-Shalomi”.

<sup>101</sup> Amazon, “She Who Dwells Within: A Feminist” (Erişim 5 Ağustos 2022).

<sup>102</sup> JWA, “Jewish Women’s Archive” (Erişim 5 Ağustos 2022).

<sup>103</sup> Jew School, “Letty Pogrebin Balances The Scale With New Top 50 Rabbi List” (Erişim 8 Ağustos 2022).

Yahudi kadınların hem erkeklerden bağımsız hem de onlarla iş birliği içerisinde olarak düşüncelerini, tecrübelerini, manevi endişelerini yansıtabilecekleri bir Yahudilik ortamı sunmaktadır.<sup>104</sup>

### 3.6. LGBTQ

Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin, LGBTQ Yahudi bireyleri bünyesine kabul ettiği görülmektedir.<sup>105</sup> Hareket, feminist düşüncenin önemini vurguladığı kadar toplumsal cinsiyet konularına değinerek gey, lezbiyen ve transseksüel kimselere de kucak açılması gerektiğinin altını çizmekte ve Yahudi öğretilerinin yemek, para, cinsellik, sağlık ve siyaset gibi konular da dahil olmak üzere hayatın tüm alanına tatbik edilmesi gerektiğini arzulamaktadır.<sup>106</sup>

Michael Lerner, hareketi anlattığı bir eserinde, 1980'lerin sonlarında yapmış olduğu röportajlardan bahsetmiş; gey bireylerin kendilerini hastalıklı hissettiklerini aktararak homofobiyi ele almıştır. Yahudilikteki 'homoseksüellerin üreyemediği ve Yahudilerin daha fazla çocuğa ihtiyacı olduğu' düşüncesinin artık geçersiz olduğunu; çünkü günümüzdeki teknoloji sayesinde gey ve lezbiyenlerin üreyip aile kurabildiğini anlatmıştır. Eşcinsel bireylerin aile kurmak istemediği algısına da değinerek bunun yanlış olduğunu ve onların da evlenme hakkı aradıklarını dile getirmiştir. Bu noktada eşcinsellerin evliliklerinin reddedilmesi halinde Yahudi olan daha fazla insanın eşcinsel olacağı ve evlilik müessesesinin bozulacağı düşüncesinin hatalı olduğunu savunur, onlara izin verilmesi durumunda bu bireylerin evlilik müessesine katkı sağlayacağını söyler. Ayrıca Lerner, bu tür evlilikleri reddeden kimselerin de kendilerini bastırmış kimseler olduğunu ifade ederek Yahudi Yenilenmesi'nin her zaman LGBTQ bireyleri yaftalamaksızın kabul edeceğini ve bu konudaki ayrımcılığı sona erdirmek için çabalayacağını vurgulamıştır.<sup>107</sup>

Hareketin eşcinselleri haham olarak kabul ettiği de görülmektedir. Zalman tarafından Santa Cruz'daki Yahudi Yenilenmesi Topluluğu olan *Chadeish Yameinu*'ya atanan Haham Eli Cohen, Akiva Akindele Bankole ile eşcinsel bir evlilik yapmıştır.<sup>108</sup>

ALEPH organizasyonu da aynı şekilde cinsel kimliğinden bağımsız bir şekilde her bireyin kutsiyetini kabul ettiğini açıklamış ve yetişkin bireylerin cinselliğinin kutsal sevgiyi barındırdığını söylemiştir. Bu sebeple gey, lezbiyen ve heteroseksüel ilişkilerle birlikte yalnız yaşayan kimselerin de kabul edildiği pek çok yakın ilişki ve aile biçimlerini kapsayan iyi bir topluluk oluşturmaya çalıştığını açıklamıştır.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Goldberg, *Re-Awakening Deborah*, 21, 194,195.

<sup>105</sup> Lober, *Conflict And Alliance In The Struggle* 215; Weissler, "Meanings Of Shekhnah In The 'Jewish Renewal' Movement", 57.

<sup>106</sup> Marie-Josée Posen, "Beyond New Age: Jewish Renewal's Reconstruction of Theological Meaning in the Teachings of Rabbi Z. Schachter-Shalomi", *Jewish Culture and History* 8/3 (Kış 2006), 88.

<sup>107</sup> Michael Lerner, *Jewish Renewal: A Path To Healing And Transformation* (New York: Harper Prenal, 1994), 9, 326, 327.

<sup>108</sup> The Jewish News Of Nothern California (Jweekly), "Celebrations An Unlikely Match Makes For A Perfect Couple" (Erişim 6 Ağustos 2022).

<sup>109</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 282.

1993'te ALEPH'in yönetim kurulu üyesi olan Susan Saxe, ulusal bir Yahudi organizasyon merkezinin yöneticisi olarak açık bir şekilde atanan ilk LGBT bireyi olmuştur. 2004'te biseksüel aktivist Debra Kolodny, ALEPH'in yönetim kuruluna atanmıştır. 2006'da Chaya Gusfield ve Lori Klein, Yahudi Yenilenmesi Hareketi tarafından aynı anda açık bir şekilde atanan ilk iki lezbiyen haham olmuştur. 2007'de ise Jalda Rebling, hareketin açık bir şekilde atadığı ilk lezbiyen koro şefi olmuştur.<sup>110</sup> Ayrıca daha önce de bahsettiğimiz üzere hareketin lideri Zalman'ın lezbiyen bir hahama yapmış olduğu sperm bağışından çocuğu bulunmaktadır.

Çeşitli Yahudi mezheplerin, kadınları ve LGBTQ bireyleri kendi bünyelerine almak için uğraştığı bir dönemde ortaya çıkan Yahudi Yenilenmesi Hareketi, feminizmi ve LGBTQ bireyleri desteklediğini en belirgin şekilde göstermiştir. Haham Zalman'ın *Rainbow Tallit*'i (Gökkuşağı Tallit) bu radikal desteğin ikonik bir göstergesi haline gelmiştir. Zalman, bir meditasyon esnasında Tanrı'nın, dünyayı yaratmak için benliğini parlayan bir ışık giysisine sarmasından ilham alarak Rainbow Tallit'i tasarlamıştır. Gökkuşağının renkleri Kabalistik ideayla (dünyayı yaratan Tanrı'nın on ilahi enerjisi) ilişkilendirilmiştir. Renkler ile şeritlerin genişliği ve düzeni, Kabalistik Ağaç diyagramının yedi alt sefirotuna dayanmaktadır. Fakat renklerin oluşturduğu gökkuşağının sembol haline getirilmesi Kabala'nın da ötesine geçerek LGBTQ kabulüne dair bir işaret göndermeye başlamıştır.<sup>111</sup>

### 3.7. Eko-Koşer

"Eko-koşer" terimi Zalman tarafından 1970'lerde oluşturulmakla birlikte Arthur Waskow ve Shalom Center tarafından 1980'lerde popülerleştirilmiştir.<sup>112</sup> Waskow, konuyla ilgili olarak *Down to Earth Judaism* adlı eseri kaleme almıştır. Eserde her Yahudi'nin koşer kurallarına uymadığını ve bu noktada koşere uymak için iyi bir neden olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiş ve koşer kurallarının mantığının ne olduğu problemine değinmiştir. Burada örnek olarak toprakta yetişen bitkilerin daha hızlı büyümesi için verilen hormonlu yiyecekleri ya da tarım ilacı olan pestisit sıkılmış yiyecekleri yemenin hükmünün ne olacağı problemlerini ele almıştır. Bunlar belki koşer olarak kabul edilebilir yiyeceklerdir ancak asla doğa dostu değildir.<sup>113</sup>

Waskow, aslında İsrailoğulları'nın kendi yetiştirdiği yiyecekleri yediğini savunmuştur. Örneğin, İsrailoğulları arpa, buğday, zeytin, hurma gibi yiyecekler yetiştirmiş, fakat hiçbir dönemde kendilerini domuz yetiştiricisi olarak tanımlamamışlardır. İsrailoğulları'nın öz imajı çok önemli olduğu için vahşi

<sup>110</sup> As The Spirit Moves Us Rabbi Debra Kolodny (As The Spirit Moves Us), "A History Of Lgbtq Inclusion In The Institutional Jewish World" (Erişim 6 Ağustos 2022).

<sup>111</sup> Amy K. Milligan, *Jewish Bodylore: Feminist and Queer Ethnographies of Folk Practices* (Lanham: Lexington Books, 2019), 44; Havurah Shir Hadash A Jewish Renewal Community In Ashland (Havurah Shir Hadash), "Story of Reb Zalman's B'nai Or Tallit" (Erişim 7 Ağustos 2022).

<sup>112</sup> David Greenstein, "By the Sweat of Your Body Approaching Kashrut from a Pluralistic Perspective", *Conservative Judaism* 56/1 (Sonbahar 2003), 22.

<sup>113</sup> Arthur Waskow, *Down to Earth Judaism Food, Money, Sex and Rest of Life* (New York: William Morrow and Company, 1995), 15-17, 21.

hayvanları yemeyi tercih etmeyerek düşman olan akrabaları İsmail ve Esav'ı avcı ve okçu olarak görmüşlerdir. Kendileri ise vahşi olmayana yönelerek koyun, keçi ve az sayıda da olsa sığır çobanlığı yapmayı uygun bulmuşlardır. Koyun eti, süt ve peynir de buradan gelmiştir. Pastoral geleneğin gücü sebebiyle koyunlar ve keçiler İsrailoğulları için neredeyse totem ve metafor haline gelmiştir. Bu durumun diğer yiyeceklere yönelik örnekleri de bulunmaktadır. Waskow'a göre işte böyle bir kültürden gelen kısıtlamaların insan sağlığıyla ilgisi olduğu gibi günümüzde çeşitli açıklamalar yapılsa da belki de İsrailoğulları bu kuralları diğer halklardan ayırt edilmek için getirmiş, kendileri vahşi olmayan hayvanların çobanı iken düşman akrabalarının avcı olarak öne çıkacaklarını düşünmüşlerdir.<sup>114</sup>

Yahudiler antik çağda olduğu gibi modern çağda da karşılaşılan bazı tehlikeler karşısında kriz yaşamaktadır. İnsanoğlu daha fazla yiyecek ve diğer ürünleri üretmek için dünyayı kirlilik, sel felaketi, yıkım, kuraklık, kıtlık ve kitlesel yok oluş gibi tehlikelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu nedenle dünya her zamankinden de büyük bir problem olarak "dünya bahçesinden sonsuza dek 'sürgün' edilme" problemi ile yüzleşmektedir. Böyle bir dünyada Yahudilik geleneksel tanımların ötesine bakmaya başlamış ve eko-koşer kavramı gerçeklik kazanmıştır.<sup>115</sup>

Antik dönem ile post-modern dönemin birleştirilmesi sayılabilecek 'eko-koşer' düşüncesinde, "Tikkun Olam" dahilinde koşerin genişletilmesi ve ekolojik bilincin günlük hayata yerleştirilmesi yer almaktadır. ALEPH tarafından toplanan bir topluluğun başlattığı projede eko-koşer hakkında, çevrenin korunmasına dair çağdaş seküler faaliyetlerden oluşan standartlar ile bilhassa Yahudi geleneğindeki *bal tashchit* (toprağı tahrip etmeme), *tza'ar ba'alei chai'im* (hayvanlara saygı), *sh'mirat baguf* (bireyin kendi bedenini koruması), *shmitah* ve *yovel* (dünyanın dinlenmesini sağlama düzeni) gibi ahlâka uygun bir şekilde dünyanın korunmasını sağlayan faktörlerden oluşan standartlar geliştirilecektir.<sup>116</sup>

Genel olarak eko-koşer pratiğinin, tüketimle ilgili geleneksel Yahudi sorularının günümüze uyarlanması olduğu görülmektedir. Bu durum eko-koşerin geleneksel koşerden ayrıldığı üç önemli nokta ile daha iyi anlaşılabilir. Bunların ilki, eko-koşerin sadece etin hangi hayvandan geldiğiyle ya da yemeğin hangi kapta pişirildiği gibi tüketilen ürünlerin kaynağıyla ilgilenmekle kalmayarak çevresel etkenler ve insan davranışlarının bedeli gibi tüketimin sonuçlarıyla da ilgilenmesidir. İkinci olarak, geleneksel koşer kurallarında bir ürün ya koşerdir ya da koşer değildir. Problem olan durumlarda danışılan hahamın kararı da bu konuda nettir. Ortodoks bir topluluktaki yemekte koşere dair bir şüphe oluştuysa yemeğin "bir nevi koşer olduğu" asla kabul edilmez ve o yemek yenmez. Ancak eko-koşer pratiğinde her zaman bu gibi kesin ve sert açıklamalar yapılmayarak tüketimin birbirine bağlı pek çok sonuçları olduğu savunulmaktadır. Buna göre eko-koşer, evet ya da hayır cevabı vermekten ziyade bir derecelendirme şeklinde belirli bir ürünün ya da eylemin koşerini en üst

<sup>114</sup> Waskow, *Down to Earth Judaism*, 27-29.

<sup>115</sup> Waskow, *Down to Earth Judaism*, 118-120.

<sup>116</sup> Waskow, *Down to Earth Judaism*, 126-127.

seviyeye getirmeye çalışmaktadır. Üçüncüsü ise eko-koşerin kanundan ziyade bireysel bir vicdan ve karar mekanizması olmasıdır. Seneler içerisinde bilim ve teknoloji geliştikçe eko-koşer pratiği de gelişecektir. Bilim insanları halkı bilgilendirecek, eko-koşer konusunda eğitilmiş haham ve etik uzmanları eylemlerin sonuçları hakkında bireylere yardımcı olacaklardır. Fakat yine de zıt düşüncelerin ölçülmesi topluma, çevreye ve teknolojiye olduğu kadar bireyin kendisine de bağlı kalacaktır.<sup>117</sup>

Burada eko-koşer kavramına örnek olarak şunlar getirilebilir: Zararlı ilaçlarla harmanlanmış yiyecekler, köklü ve yerine yenisinin getirilemeyeceği bir ağacın kesilmesinden yapılan kâğıt, tükenbilir doğal kaynaklardan yapılan ürünler, çevreye zarar veren ya da aşırı yakıt tüketen ürünler eko-koşer olmayabilir. Ekolojik duyarlılığı bulunmayan bir şirkete yatırım yapmak da eko-koşer olmayabilir.<sup>118</sup> Etin koşer olması konusunda ise *tza'ar ba'alei chai'im* ilkesi dikkate alınmalıdır ve burada canlıların acı çekmemesi esas olmalıdır.

Zalman eko-koşere bir başka örnek olarak tüketicinin gücünden bahsetmiştir. Kötü çalışma koşullarında yetiştirilen ürünleri satın almayan tüketiciler ve başlatılan grev sayesinde sendikanın işçilerin çalışma koşullarını bir süreliğine de olsa iyileştirdiği görülebilmektedir. Aslında bu, gaspla alınan ya da köle emeğiyle üretilen ürünlerin alınmasını yasaklayan halahaya karşılık gelmektedir. Böyle bir ürünün her malzemesinin koşer olmasına rağmen yasaklanmasına neden olan lekeli bir ürün haline geldiği görülmektedir. Bu sebeplerle etik her zaman önemsenmeli ve koşerin vazgeçilmez bir parçası olmalıdır.<sup>119</sup>

Harekette, eko-koşerde geleneksel koşerin bir kenara bırakılmadığı; aksine geleneksel koşerden eko-koşere eklentiler yapıldığı görülmektedir. Bazen bu eklemeler nedeniyle geleneksel koşer ile eko-koşerin karşı karşıya geldiği durumlar oluşabilir. Örneğin; bir hayvanın zincirleme şekli geleneksel koşere uygun şekilde olsa bile *tza'ar ba'alei chai'im* ilkesine göre problemliyse bu hayvan koşer kabul edilmeyebilir. Bu sebeple geleneksel kesim ya da *tza'ar ba'alei chai'im* ilkesinden hangisinin öne çıktığını belirlemede bir değer ölçümü olmalıdır. Zalman'a göre *tza'ar ba'alei chai'im* ilkesi koşerden daha keskin bir ilkedir. Yine bir başka ilke olan *sh'mirat baguf* ilkesi gereği bireyin bedenini koruması esas olduğundan sadece yemekte aşırıya kaçmak değil vücuda zarar veren yiyeceklerinin tümünün yasak olduğu söylenebilir.<sup>120</sup>

### 3.8. Şabat

Sayıları nispeten az olan hareketin bireyleri, Şabat akşam ayininde dua etmek için sayıları yirmiden elliye kadar çıkan gruplar şeklinde bir araya gelmektedir.

<sup>117</sup> Zalman Schachter-Shalomi - Joel Segel, *Jewish With Feeling: A Guide To Meaningful Jewish Practice* (Vermont: Jewish Lights Publishing, 2013), 158-159.

<sup>118</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 336.

<sup>119</sup> Clary Rooda, *Eco-Kashrut And Jewish Tradition How The Food On Our Table Can Atone For Us* (Amsterdam: Levisson Institute, 2013), 21-23.

<sup>120</sup> Rooda, *Eco-Kashrut And Jewish Tradition*, 21-23.

Birçok sinagogun sert ortamından farklı şekilde, bu toplantılar genelde evlerin oturma salonlarında herkesin yiyecek getirdiği şekilde gerçekleşir. Cuma akşamı törenine, hafta boyunca olanlar hatırlatılarak bireylerin yaşadığı sıkıntıların önümüzdeki yirmi beş saat için bir kenara bırakılmasını sağlayan rehber eşliğinde yapılan bir meditasyonla başlanmaktadır. Bu meditasyonla gevşemeye ve ilerleyen günlerde dünya için kutlanmak istenilen yönlerin düşünülmesine odaklanılmaktadır. Daha sonra küçük gezegendeki küçük bir nokta olunduğunun farkına varılarak, bütünlüğün küçük parçaları halinde Tanrı'nın emirlerine uymayı kabul edip Tevrat çalışmaları yapmaya ve Tanrı'nın mevcudiyetine tanıklık etmeye nail olan bir dini topluluk olmanın ruhu doldurması sevinciyle iman duası edilmektedir.<sup>121</sup>

Toplulukta çeşitli Şabat sabah ayinleri de geliştirilmiştir. Bazı mensuplar geleneksel dua kitaplarını ve Tevrat metinlerini okumalarına eklerken bazısı odağını bedeni ve doğayı kutsamaya vererek Tevrat pasajlarının anlamı hakkında herkese açık ortamda gerçekleştirilen tartışmalar yapmaktadır. Hareket mensupları, Tanrı konusunu ve son siyasi gelişmeleri de Şabat ayinlerinde konuşmaktadır. Şabat'ın öğleden sonrası ise zorunlu bir görevle bağlantılı olmayacak şekilde arkadaşlarla takılmak, cinsellik, yemek yemek gibi çeşitli zevklere adanmaktadır. Burada geleneksel Yahudilikten farklı olarak Yahudi Yenilenmesi, ilişkisi olup evli olmayan çiftleri de kapsayacak şekilde cinsellik anlayışını<sup>122</sup> genişletme eğilimindedir. Ayrıca yoğun geçen haftanın ardından Şabat, sosyal sorumluluklardan kaçma zamanı şeklinde de görülerek öğleden sonra bireysel meditasyon, yürüyüş ve hatta sadece uyumak için bile kullanılabilir.<sup>123</sup>

Hareket'e göre Şabat'taki yemek pişirmemek, elektriği açıp kapatmamak gibi geleneksel yasaklar ise merkezi bir teorik düşünceden gelmektedir: Bireyler, dünyaya etki bırakmak için hareket etmemeli, aksine bir gününü maneviyata ayırmalıdır. Bu noktada bireyin yapabileceklerine dair yasaklar önemlidir ancak bireyin sadece ne yapamayacağına odaklanması durumu oluyorsa bu, onun henüz Şabat'ı yaşayamadığının göstergesidir. Şabat'ı doğru yapmaya uğraşmanın getirdiği endişe, bireyin Şabat'ın ritmine kapılarak gevşemesini sağlayan neşe ve rahatlığa ulaşmasını engellememelidir. Şabat, kurtuluş ve zevk olarak deneyimlenmeye başladığında birey, Tanrı'nın böyle bir günü ilham eden sevgisini de hissedecektir. Kısaca harekete göre Şabat barış, huzur, dinlenme, eğlence, mutluluk, şarkı, mucize ve kutlama günüdür.<sup>124</sup>

### 3.9. Ritüeller

Lerner'a göre bir ritüelin Yahudi Yenilenmesi Hareketi'ne eklenmesini sağlayan şey, ritüelin evrenin büyüklüğü bilincini geliştirmesi, Tikkun Olam ideasını gerçekleştirme çabasına hizmet etmesi ve manevi bir yol şeklinde Yahudiliğin hayat

<sup>121</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 347-350.

<sup>122</sup> Bilindiği üzere Ortodoks Yahudilikte sadece evli bireylerin cinselliği meşrudur.

<sup>123</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 350-354.

<sup>124</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 352-356.

üzerindeki neşe ve farkındalığı daha fazla arttıracak seviyede olmasıdır.<sup>125</sup> Ritüellerle ilgili Yahudi Yenilenmesi Hareketi'ndeki bazı uygulamalar şunlardır:

Mikveye daldırılma ritüelinin kirli olanın arındırılması şeklinde değil kadın bedeninin yaratıcı gücünün aylık olarak yeniden doğması şeklinde kutsanması; menopozu kutsamak için başlı başına bir ritüel düzenlenmesi; kadının menstrüasyon döneminde eşinden ayrı kalması zorunluluğunun, zorunluluktan çıkartılarak kadının özgür iradesine bırakılması; kadını teşvik edecek doğum ritüellerinin hazırlanması; kız çocuklarının isimlendirme ritüeline erkeklerin sünneti ve isimlendirme ritüeli kadar özen gösterilmesi; çocukların Tikkun Olam ve çeşitli felsefi düşüncelere hazır olmalarını sağlamak için çalışılması; manevi danışmanla koordineli şekilde bar veya bat mitzva'yı çocuğun kendisini hazır hissettiği zamana kadar erteleyebilmesi ve bu konuda doğum günlerine katı bir şekilde bağlı kalınmaması; bar veya bat mitzva'da çocuğun geleceğine yönelik, İsrail'e uçak bilet ücretinin bir kısmının ödenmesi veya Yahudilik eğitiminin bir kısmının karşılanması; Yahudi etkinliklerinin çoğunda gerçekleşen aşırı tüketimin bırakılıp bunların hayır için harcanması; *tzniut* (Ortodoksların erkek şehvetine neden olmamak için kadınların toplum içerisinde tenlerini göstermemeleri gerektiğine dair bir argümanı da barından geleneksel Yahudilik alçakgönüllülük kavramı) teriminin yoksullukla bezenmiş bir dünyada kamuya açık olarak zenginlik gösterişi yapmanın reddedilmesi şeklinde görülmesi; evin kapısına evi güzelleştirmesi için mezuya koyulması ve Rainbow Tallit'in kullanılması. Bu gibi yenilikler bazı Yahudi Yenilenmesi Toplulukları tarafından uygulanırken bazıları tarafından uygulanmamaktadır.<sup>126</sup>

Bir diğer ritüel olan erkeklerin sünnet töreninin durumu hareket mensupları tarafından tartışılmaya devam etmektedir. Sünneti savunanlar, sünnetsiz erkeklerin Yahudilerin çoğu tarafından asla tam Yahudi olarak kabul görmeyeceğini ve böyle bir çocuğun Yahudi olarak evlenmek ya da Yahudi toplumunun başka bir kesimine dahil olması noktasında sünnet olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu durumda ritüelden önce lokal anestezi kullanımı halahik bir çözüm olarak görülebilmektedir. Bazısı ise sünnetin barbarca olduğunu söyleyerek sünneti reddetmektedir.<sup>127</sup>

Yahudilik'teki geleneksel düğün ritüeli yenilemeye daha az gereksinim duymaktadır. Ancak hareket mensupları Ketuba'daki hükümler de dahil olmak üzere ritüeldeki çeşitli cinsiyetçi unsurları kaldırarak yerine eşitlikçi unsurlar eklemiştir. Bilhassa Ketuba'nın imzalandığı törende çift, yetkilerini eşit olarak paylaşacaklarına dair söz vermektedir. Eşcinsellerin aynı toplumsal desteğe ve birbirlerine bağlılıklarının kutsanması için eşcinsellere özel bağlılık törenleri geliştirilmiştir. Yahudi Yenilenmesi evliliğe, onu dünyayı iyileştirmede daha büyük Yahudi sözleşmesinin bir parçası olarak gördüğü için somut destek sunmaktadır.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 384.

<sup>126</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 385-393.

<sup>127</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 386, 387.

<sup>128</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 390.

Yahudi Yenilenmesi Hareketi Toplulukları yaşlılar konusunda da çeşitli yenilikler getirmeye çalışmaktadır. Topluluklardaki yaşlıların kendi hayat hikâyelerini gençlere aktarabilmesi için Yahudilerle sınırlı kalmayan çeşitli ritüeller gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bazı şehirlerde ise kamu kurum ve kuruluşlarına danışmanlık yapacak “Yaşlılar Meclisi” oluşturulması için çalışmalar yapılmaktadır.

Hareket, bireyin kayıp yaşaması halinde çok acı çekilen ‘mahrem’ durumların yaşandığı anlara destek olacak küçük bir arkadaş grubuyla ritüel gerçekleştirmeyi kabul etmektedir. Düşük, boşanma, infertilite, yaşam destek ünitesi bağlantısının kesilmesi veya önemli bir arkadaşlığın ya da işin kaybedilmesi gibi durumların hepsi için şifa ritüellerinin geliştirildiği alanlar da olmuştur. Ölüm durumunda ise kaybın gerçekliğine odaklanmakta, yaşlı kimsenin yanında durmaktadır. Burada diğer bütün ritüellerde olması gerektiği gibi boş dindarlıktan ziyade duygusal ve manevi dürüstlüğü temel olduğu görülmektedir.<sup>129</sup>

#### 4. Yahudi Yenilenmesi Hareketi’nin Günümüzdeki Durumu

1960’lardan günümüze dek çoğunlukla genç Yahudilerin maneviyat arayışına yöneldiği bilinmektedir. Bunların bir kısmı farklı dini hareketlere yönelirken bazıları da Yahudilik içerisinde kalmayı tercih ederek Yahudi Yenilenmesi Hareketi’ne dahil olmaktadır. Ayrıca ekoloji, barış aktivizmi ve eşitlik düşünceleri sebebiyle Yahudi Yenilenmesi, bilhassa seküler Yahudiler için aranan bir manevi yol haline gelmiştir. Hareketin sadece Kuzey Amerika’da değil Avrupa ve Güney Amerika’da da belli bir oranda takipçi kazandığı görülmektedir.<sup>130</sup>

Harekete bağlı olan Yahudilerin sayısını tam olarak belirlemek zordur. 2020’de Pew Research Center’ın Amerikalı Yahudiler hakkında yapmış olduğu araştırmaya göre toplam 7,5 milyon Amerikalı Yahudi nüfusu vardır. Bunun “diğer” başlığıyla verilen ve yüzde dördlük kısmına tekabül eden payında Yahudi Yenilenmesi, Yeniden Yapılanmacı ve Hümanistik Yahudilik gibi oluşumlarla birlikte değerlendirilmiştir. Dolayısıyla üç yüz binlik bir nüfusun içerisinde ne kadar tekabül ettiği tam olarak saptanamamıştır.<sup>131</sup> Bununla birlikte 2007’de Posen’ın vermiş olduğu hareket mensupları sayısının on bin olduğu<sup>132</sup> bilgisinden yola çıkarak bu sayının on binden biraz daha fazla olduğunu düşünmekteyiz.

Hareket günümüze kadar çeşitli organizasyonlar kurmuştur. Harekete bağlı olan kurum ve kuruluşların listesi ALEPH’in resmî sitesinde kırk iki olarak belirtilmiştir.<sup>133</sup> Ayrıca *New Jewish Agenda*, *Abraham Fund* ve *Seeds of Peace* gibi kuruluşların, resmi olarak Yahudi Yenilenmesi’nin bir parçası olmasa da ondan etkilenecek oldukları bilinmektedir.<sup>134</sup> Hareketin kitle iletişim araçlarını aktif

<sup>129</sup> Lerner, *Jewish Renewal*, 392, 393.

<sup>130</sup> Martin Goodman, *A History of Judaism* (New Jersey: Princeton University Press, 2018), 516.

<sup>131</sup> Amerika’daki Yahudiler hakkında istatistiki bilgiler için bk. Pew Research Center, “Jewish Americans in 2020” (Erişim 31 Ağustos 2022).

<sup>132</sup> Posen, *Hope And Tradition*, 21.

<sup>133</sup> ALEPH, “Jewish Renewal Directory”. (Erişim 8 Ağustos 2022).

<sup>134</sup> Magid, “Jewish Renewal Movement”, 7/4871, 4872.



kullanarak yakın görüşlü kimselerle iletişime geçtiği görülmektedir. Tikkun dergisinin yanı sıra harekete ait pek çok internet sitesi, Zalman'a ait videoların da yer aldığı Youtube kanalı, hareket hakkında haberlerin iletildiği Twitter ve Facebook sayfaları bulunmaktadır.<sup>135</sup>

## SONUÇ

Yahudi Yenilenmesi Hareketi, liderinin Avrupa'da bir Habad Hasidi olarak başlayan serüveninin zaman içerisinde farklı görüşleri benimseyerek bu gruptan ayrılması ve kendi yolunu çizmeye başlaması sonucu harekete dönüşen yapısıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada XX. yüzyılda pek çok mezhep etrafında gelişen Amerikan Yahudiliği atmosferinde ortaya çıkmasına rağmen senkretik yapısı ve belli konulardaki marjinal tutumuyla mezhepleşmeye meydan okuduğu görülmektedir. Dolayısıyla, hareketin Amerika'daki post-mezhepsel Yahudiliğin ilk adımı olarak görülmesi mümkündür. Ayrıca, Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin salt kendi geleneğine değil diğer geleneklere de açık olması ve bunları kendine dahil ederek senkretik bir yapı oluşturması hareketin mihenk taşıdır. Hareketin geleneği koruyarak ona farklı perspektifler eklediği iddiası bilhassa Ortodokslar tarafından kabul görmemektedir.

Yahudi Yenilenmesi Hareketi'nin; LSD'ye olumlu yaklaşımı, LGBTQ desteği, aşırı görülen feminizm ve eşitlik düşüncelerini benimsemesi, muğlak kalan eko-koşer pratiği, ana akım Yahudilikte olmayıp farklı inançlardan temellenmiş meditasyon gibi çeşitli pratik ve düşüncelere yer vermesi, mezhepler üstü tutumu, bireysel perspektifin dini dogmalardan daha önde olabileceği bir paradigma değişimini savunması ve hareketteki toplulukların pratikleri benimseme konusunda bütünlük arz etmemesi gibi nedenlerden dolayı eleştiriye açık olduğu söylenebilir. Bununla birlikte her ne kadar ana akım tarafından kabul edilmeyecek bir yapıda görülmesine rağmen değişen dünyada farklı fikirleri benimsemekten çekinmeyen her dinden, milletten ve cinsiyetten bilhassa genç kimseler ile toplum tarafından dışlanmış bireyleri kendine çekebileceği yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

Abay, Hüma. *1960'lı Yıllarda Başlayan Karşı Kültür Hareketlerinin Grafik Tasarıma Yansımaları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

ALEPH, Alliance for Jewish Renewal. "Eighteen Principles". Erişim 17 Haziran 2022. <https://aleph.org/eighteen-principles/>

ALEPH, Alliance for Jewish Renewal. "Four Worlds Judaism". Erişim 17 Haziran 2022. <https://aleph.org/four-worlds-judaism/>

<sup>135</sup> ALEPH'in resmî internet sitesi için: <https://aleph.org/jewish-renewal-links/>; Bazı Facebook siteleri için: <https://www.facebook.com/JewishRenewalinPoland/>, <https://www.facebook.com/alephalliance/>; Twitter adresleri için: <https://mobile.twitter.com/alephalliance>, <https://twitter.com/jrpolska>; Youtube kanalları için <https://www.youtube.com/user/jewishrenewal?app=desktop> adreslerine bakılabilir.

- ALEPH, Alliance for Jewish Renewal. "Jewish Renewal Directory". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://aleph.org/directory/>
- ALEPH, Alliance for Jewish Renewal. "Reb Zalman". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://aleph.org/reb-zalman/>
- ALEPH CANADA, "The Kabbalah of Tikkun Olam". Erişim 2 Ağustos 2022. <https://alephcanada.ecwid.com/THE-KABBALAH-OF-TIKKUN-OLAM-p39588649>
- AMATEM, "LSD (Acid)". Erişim 8 Ağustos 2022. <http://www.amatem.org/maddeler/lsd/>
- Amazon, "Paradigm Shift Renewal Teachings Schachter Shalomi". Erişim 24 Temmuz 2022. <https://www.amazon.com/Paradigm-Shift-Renewal-Teachings-Schachter-Shalomi/dp/0765761238>
- Amazon, "She Who Dwells Within: A Feminist". Erişim 5 Ağustos 2022. <https://www.amazon.com/She-Who-Dwells-Within-Feminist/dp/0060632925>
- Ariel, Yaakov. "Jews and New Religious Movements An Introductory Essay". *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15/1 (Ağustos 2011), 5-21.
- As The Spirit Moves Us, Rabbi Debra Kolodny As The Spirit Moves Us. "A History Of Lgbtq Inclusion In The Institutional Jewish World". Erişim 6 Ağustos 2022. <https://www.asthespiritmovesus.com/a-history-of-lgbtq-inclusion-in-the-institutional-jewish-world/>
- Aydın, İbrahim Ethem. "Mordecai M. Kaplan'ın Yeniden Yapılanmacı Yahudiliği Geliştirmedeki Metodu ve Temel Esasları". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Şubat 2022), 1-35.
- Başaran, İsmail. *Ana Hatlarıyla Amerikan Yahudiliği Tarihsel Süreç ve Gruplar*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Başaran, İsmail. "Abraham Joshua Heschel Neo-Hasidik Bir Yahudi miydi?". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2693-2716.
- BLDRfly. "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi's Bold Mystical Legacy On Judaism, And Boulder". Erişim 30 Ekim 2022. <https://bldrly.com/culture/2021/01/30/rabbi-zalman-schachter-shalomis-bold-mystical-legacy-on-judaism-and-boulder/>
- Cambridge Dictionary, "Paradigm Shift". Erişim 23 Temmuz 2022. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/paradigm-shift>
- Cohen, Abraham. *Everyman's Talmud The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. London: The Temple Press, 1949.
- Cohn, Debra Ann. *Kehillah Kedoshah: The Experience Of Jewish Sacred Community Among 12 Jews Who Belong To Liberal Worship Communities*. California: Sofia Üniversitesi, Institute of Transpersonal Psychology, Doktora Tezi, 2009.
- Colorado Edu, University of Colorado Boulder. "A Biography of Zalman Schachter-Shalomi". Erişim 17 Haziran 2022. <https://www.colorado.edu/post-holocaustamericanjudaismcollections/home/biography-zalman-schachter-shalomi>
- Cooper, Levi "The Assimilation of Tikkun Olam". *Jewish Political Studies Review* 25/ 3-4 (Sonbahar 2013), 10-42.

- Coward Harold (ed.) vd. *Mystics And Scholars: The Calgary Conference on Mysticism* 1976. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1977.
- Ekinci, Oğuzhan. "Kültürün İlhakından İlhakın Kültürüne: Almanya İle Avusturya'nın Birleşmesi (Anschluss)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/3 (Eylül 2018), 1603-1630.
- Eşki, Mehtap. vd. "Gürcistan Habad (Lubaviç) Yahudiliği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 9/3 (2022), 414-430.
- Greenstein, David. "By the Sweat of Your Body Approaching Kashrut From A Pluralistic Perspective". *Conservative Judaism* 56/1 (Sonbahar 2003), 3-35.
- Goldberg, Aviva R. *Re-Awakening Deborah: Locating The Feminist in The Liturgy, Ritual, and Theology of Contemporary Jewish Renewal*. Toronto: York Üniversitesi, Programme in Women's Studies, Doktora Tezi, 2002.
- Goodman, Martin. *A History of Judaism*. New Jersey: Princeton University Press, 2018.
- Gözütok, Tarık. "Bir Bilimsel İhtilaf Örneği: LSD ve Mistik Tecrübe". *Mavi Atlas* 3 (Ekim 2014), 122-132.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Gürkan, Leyla Salime. "Sekine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Haaretz. "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi, Father of Jewish Renewal, Dies at 89". Erişim 17 Haziran 2022. <https://www.haaretz.com/2014-07-04/ty-article/.premium/father-of-jewish-renewal-dies/0000017f-dbc9-db22-a17f-fff923740000>
- Havurah Shir Hadash, Havurah Shir Hadash A Jewish Renewal Community In Ashland. "Story of Reb Zalman's B'nai Or Tallit". Erişim 7 Ağustos 2022. <https://havurahshirhadash.org/story-of-reb-zalmans-bnai-or-tallit/>
- Hebrew College. "Past Honorary Degree Recipients". Erişim 30 Ekim 2022. <https://hebrewcollege.edu/resources/past-honorary-degree-recipients/>
- Jew School. "Letty Pogrebin Balances The Scale With New Top 50 Rabbi List". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://jewschool.com/letty-pogrebin-balances-the-scale-with-new-top-50-rabbi-list-12162>
- JTA, Jewish Telegraphic Agency. "Zalman Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas To New Age Judaism". Erişim 30 Ekim 2022. <https://www.jta.org/2014/07/06/obituaries/zalman-schachter-shalomi-brought-old-world-gravitas-to-new-age-judaism>
- JWA, Jewish Women's Archive. "Lynn Gottlieb". Erişim 5 Ağustos 2022. <https://jwa.org/feminism/gottlieb-lynn>
- Jweekly, The Jewish News Of Nothern California. "Celebrations An Unlikely Match Makes For A Perfect Couple". Erişim 6 Ağustos 2022. <https://jweekly.com/2014/01/24/celebrations-an-unlikely-match-makes-for-a-perfect-couple/>
- Kolaleph, Kolaleph The Voice Of Aleph: Alliance For Jewish Renewal. "Reb Zalman 1924-2014". Erişim 30 Ekim 2022. <https://kolaleph.org/2014/07/03/reb-zalman-1924-2014/>
- Krasner, Jonathan. "The Place of Tikkun Olam in American Jewish Life". *Jewish Political Studies Review* 25/3-4 (Sonbahar 2013), 59-98.

- Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2016.
- Lerner, Michael. *Jewish Renewal: A Path To Healing And Transformation*. New York: Harper Prensial, 1994.
- Lerner, Michael (ed.). *Tikkun ...to Heal, Repair and Transform The World: An Anthology*. Oakland: Tikkun Books, 1992.
- Lober, Brooke. *Conflict And Alliance In The Struggle: Feminist Anti-Imperialism, Palestine Solidarity, And The Jewish Feminist Movement Of The Late 20th Century*. Arizona: Arizona Üniversitesi, Department Of Gender And Women's Studies, Doktora Tezi, 2016.
- Magid, Shaul. "Jewish Renewal Movement". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 7/4868-4874. Farmington Hills: Macmillian Reference, 2005.
- Magid, Shaul. "Rainbow Hasidism in America: The Maturation of Jewish Renewal". *The Reconstructionist* 68/2 (Bahar 2004), 34-60.
- Memiş, Fatih. *Habad Hasidiliği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Milligan, Amy K. *Jewish Bodylore: Feminist and Queer Ethnographies of Folk Practices*. Lanham: Lexington Books, 1. Baskı, 2019.
- New Voices. "Reb Schneerson Skips the Acid Test". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://newvoices.org/2007/11/26/0004-3/>
- Özalp, Mürsel. "Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 291-309.
- Özalp, Mürsel. "Yahudi Yenilenme Hareketi". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan, Emine Battal. 591-593. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2020.
- Passie, T. vd. "The Pharmacology of Lysergic Acid Diethylamide: A Review". *CNS: Neuroscience And Therapeutics* 14/4 (Aralık 2008), 295-314.
- Pew Research Center, "Jewish Americans in 2020". Erişim 31 Ağustos 2022.
- Posen, Marie-Josée. "Beyond New Age: Jewish Renewal's Reconstruction of Theological Meaning in the Teachings of Rabbi Z. Schachter-Shalomi". *Jewish Culture and History* 8/3 (Kış 2006), 87-112.
- Posen, M-Josée. *Hope And Tradition: Jewish Renewal Strategies to Reconstruct Jewish Theology*. Ontario: Ottawa Üniversitesi, Graduate Program in Classics and Religious Studies, Doktora Tezi, 2007.
- Rooda, Clary. *Eco-Kashrut And Jewish Tradition How The Food On Our Table Can Atone For Us*. Amsterdam: Levisson Institute, 2013.
- Rose, Or N. - Miles-Yépez, Netanel. *Rabbi Zalman Schachter Shalomi: Essential Teachings*. New York: Orbis Books, 2020.
- Rosenzweig, Rosie. "Marge Piercy's Jewish Feminism: A Paradigm Shift". *Studies in American Jewish Literature* 17 (Ocak 1998), 82-87.
- Sara Davidson. "The December Project". Erişim 17 Haziran 2022. <https://www.saradavidson.com/the-december-project>
- Schachter Shalomi, Rabbi Zalman - Hoffman, Edward. *My Life in Jewish Renewal: A Memoir*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- Schachter-Shalomi, Zalman - Segel, Joel. *Jewish With Feeling: A Guide To Meaningful Jewish Practice*. Vermont: Jewish Lights Publishing, 2013.

- Shneer, David. "Jewish Renewal and the Paradigm Shift: A Conversation with Reb Zalman Schachter-Shalomi". *The Religious Issue Association for Jewish Studies* (Sonbahar 2011), 49-50. <https://www.yumpu.com/en/document/read/41308369/fall-2011-the-religious-issue-association-for-jewish-studies/50>
- The Inayati-Maimuni Order. "About". Erişim 21 Ağustos 2022. <http://www.inayati-maimunis.org/>
- The Times of Israel. "Schachter-Shalomi Brought Old World Gravitas to New Age Judaism". Erişim 17 Haziran 2022. <https://www.timesofisrael.com/schachter-shalomi-brought-old-world-gravitas-to-new-age-judaism/>
- The Yesod Foundation. "Rabbi Zalman Schachter-Shalomi, Father of Jewish Renewal, Dies at 89". Erişim 30 Ekim 2022. <http://yesodfoundation.org/blog-adirondack-2/2015/6/11/rabbi-zalman-schachter-shalomi-father-of-jewish-renewal-dies-at-89>
- Tikkun, Tikkun Magazine. "Tikkun Frequently Asked Questions". Erişim 1 Ağustos 2022. <https://www.tikkun.org/frequently-asked-questions/>
- Waskow, Arthur. *Down to Earth Judaism Food, Money, Sex and Rest of Life*. New York: William Morrow and Company, 1. Basım, 1995.
- Weissler, Chava. "Meanings Of Shekhinah In The 'Jewish Renewal' Movement". *NASHIM: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 10 (Sonbahar 2005), 53-83.
- Wolf, Hagit Hacoen. "Know Where You Came From and Where You Are Going": Jewish Renewal in Israel-Mapping Central Issues and Expected Results". *Studies in Jewish Education* 14 (Ocak 2014), 250-282.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 721-752

**YÛSÎ'NİN KELÂM İLMİNE BAKIŞI**  
**Yûsî's View on the Science of Kalâm**

**İbrahim BAYRAM**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4752-0447.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	06.09.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	03.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	721-752

**Atıf / Cite as:** Bayram, İbrahim. "Yûsî'nin Kelâm İlmine Bakışı" (Yûsî's View on the Science of Kalâm). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 721-752. Doi: 10.17859/pauifd.1171705.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 721-752

## YÛSÎ'NİN KELÂM İLMİNE BAKIŞI\*

İbrahim BAYRAM\*

### Öz

Eş'ariyye mezhebinin Kuzey Afrika'daki önemli simalarından biri olan, kimilerince hicri on birinci yüzyılın müceddidi kabul edilen Ebû Ali Hasan el-Yûsî, diğer kimliklerinin yanında kelâmcı hüviyeti de bulunan bir şahsiyettir. Bu sahada adını daha çok Senûsî'nin meşhur akaid şerhine yazdığı haşiye ile duyuran müellif, diğer konuların yanında kelâm ilmini farklı yönleriyle tanıtan açıklamalar da getirmiştir. Tasavvufî kimliğe sahip olması ve ilimler tasnifi alanında biri geniş, diğeri özet mahiyetinde iki eser kaleme alması onun kelâm ilmine bakışını incelemeye değer kılmaktadır. Yûsî, bu doğrultuda kelâmın isimleri, ilgili isimlerin kullanılma gerekçeleri, tanımı, ilkeleri, meseleleri, mevzuu, kurucusu, ortaya çıkış sebebi, öğrenilmesinin hükmü, fazileti, metafizik ile ilişkisi gibi konulara eğilmiştir. Bu bahislerde Teftâzânî'den izler taşıyan açıklamalar getirirse de özgün izahları da eksik olmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Yûsî, Metafizik, Senûsî, Tasnif.

### Yûsî's View on the Science of Kalâm

#### Abstract

Abû 'Ali Hasan al-Yûsî, who is one of the important figures of the Ash'ariyya sect in North Africa and who is considered by some to be the mujaddid of the eleventh-century hijri, is a person who, besides his other identities, also has the identity of a theologian. The author, who made his name known in this field mostly with the annotation he wrote to the famous commentary on aqaid of al-Sanûsî, also introduced explanations that introduced the science of kalâm with different aspects, among other subjects. The fact that he has a Sufi identity and has written two works in the field of classification of sciences, one of which is extensive and the other of a summary nature, makes his view on the science of kalâm worth examining. In this direction, Yûsî focused on the names of kalâm, the reasons for the use of related names, its definition, principles, issues, subject, founder, the reason for its emergence, the ruling of learning, its virtue, and its relationship with metaphysics. Although he brought explanations bearing traces of al-Taftâzânî on these issues, his original explanations were not lacking.

**Keywords:** Kalâm, Yûsî, Metaphysics, al-Sanûsî, Classification.

#### Structured Abstract

Abû 'Ali Hasan al-Yûsî, one of the versatile scholars of the eleventh century in North Africa, was also busy with kalâm besides fiqh, mysticism and literature. The author, who is a member of the Ash'ari sect, expressed his opinion on different professions of kalâm in line with this understanding. One of them is the explanation of the nature of the introduction of the science of kalâm. In this direction, he focused on the names of kalâm, the reasons for the use of related names, its founder, principles, issues, relationship with metaphysics, the reason for its emergence, the ruling of learning it, its virtue, definition and subject. The author, who said that the science of kalâm has four names, also touched upon the reasons for using these names about its. At this point, he put forward the most comprehensive possible reasons in the context of calling it kalâm. While expressing his opinion about the founder of kalâm, he focused his explanations

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ibrahim.bayram@gop.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4752-0447.

on correcting the thought that saw him as Imām Ash‘arī. At this point, he especially referred to Ash‘arī’s learning the science of kalām from his teacher, Abū ‘Ali al-Jubbā‘ī. While explaining the principles and issues of kalām, he did it by linking the two together. In this direction, after determining the principles of kalām as the imagination of necessity, impossibility and possibility, he explained the issues of kalām as the positive or negative judgment of these three concepts. On the other hand, he especially emphasized that these issues are generally composed of theoretical propositions. The author also attached great importance to explaining the position of kalām against other Islāmīc sciences, and in this context, he explained that it was in the position of a universal science above the others. He justified this by proving the existence of Allāh and his prophet, who constitute the source of data used by other Islāmīc sciences such as tafsīr, hadīth, and fiqh. Explaining the usefulness and virtue of kalām, the author divided the first into two parts worldly and otherworldly and explained its worldly usefulness through items such as establishing justice, guiding those who seek the right way, and silencing stubborn people. He explained the otherworldly benefit as protecting from torment and gaining happiness in the hereafter. Yūsī explained the virtue of the kalām through the honor of its subject and purpose and the strength of its evidence. The author has also revealed the virtue of kalām in his reply to those who argue that it is a bid‘ah and in explaining the reason for its compilation. In this direction, he especially drew attention to the fact that kalām is compatible with the Qur‘an and sunnah and that it also refutes the thoughts of those with false beliefs, just like these two sources. The author, who also touches on the ruling of learning the science of kalām, is fard al-ayn to know the basic issues of belief, in its simplest form, with its proofs; he says that learning about his intricate and intricate subjects that will force most people and perhaps deflect them is a fard al-kifayah. The most striking attitude of the author, who also makes different definitions of the science of kalām, is his emphasis that it is not necessary to have expressions in this branch of science within the framework of the shari‘a provisions. It is also noteworthy that he stated that the hereafter item does not necessarily have to be included in this definition. Finally, Ahmet, who also makes explanations about the subject of kalām, mostly gives place to different views here. Although he does not clearly state which view he prefers among them, he implies to seeing the subject of theology as "knowable", like the mutaakhirin theologians.

## GİRİŞ

İslām düşüncesinin en köklü disiplinlerinden biri olan, akla diğer İslami ilimlerden daha fazla rol biçen kelâmın temeli tıpkı bu ilimler gibi Hz. Peygamber (a.s.) devrine dayanmaktadır. Kur‘an ve hadislerin belirlediği inanç ilkelerini, naklin yanında akıl ile de teyit etmeye çalışan kelâmın savunusu, mücadelesi ve temel hedef kitlesi, aksi yöndeki kimi fikirlere rağmen, esas itibarıyla ilgili iki kaynakla örtüşmektedir. Kelâmın zaman ve zeminin şartlarına, muhataplarının konumuna göre çeşitli şekillere bürünmesi, hedef kitlesini değiştirmesi, konularının yoğunluk ekseninin farklılaşması, onu İslâm‘ın temel inanç ilkelerini savunma amacından döndürmediği için o, her daim son ilahi dinin en önemli ilim dallarından biri olacak ve öyle de kalacaktır.

Evrensel ve son ilahi din olan İslâm‘ın inanç esaslarının kıyamete kadar değişmeyecek olması, bunlarla ilgili kimi meselelerin, ilkinden son muhatabına, herkese aynı tarzda aynı ifade biçiminde sunulması anlamına gelmediği için, bu ilkelerin izahını üzerine alan kelâmın bir kısım değişiklikler üzerinden kendisini yenilemesi doğal karşılanmalıdır. Öz korunduktan sonra sergilenen bu tavır aynı zamanda ideal olan yaklaşımı da temsil eder. Bu meyanda kelâm tıpkı diğer temel



İslâm ilim dalları gibi farklı süreçlerden geçmiş ve bütün bu evrelerin akabinde artık konum ve safhaları itibariyle daha belirgin bir yapıya kavuşmuştur.

Kelâm özellikle şerh ve haşiye dönemi diye adlandırılan evrede Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 782/1390) ile Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) gibi âlimlerle zirve noktaya ulaşmıştır. Bu devirde artık çeşitli yönlerden izahı yapılan kelâmın tarifi, isimleri, isimlendirilme gerekçeleri, faydası, gayesi, ilkeleri, diğer İslâm ilim dalları karşısındaki mevki, doğuş sebebi, meseleleri ve mevzuu gibi konular hakkında fikir beyan edilir olmuştur. Bu ayrıntıların ortaya konulabilmesinde, onun başlangıcından gelinen zamana kadar geçen süreçte iyice kök salması ve ona dair geriye dönük bir perspektif sunma imkânı elde edilmesi de ciddi şekilde etkili olmuştur. Bu meselelerin izahında özellikle Teftâzânî ismi ön plana çıkmıştır. Teftâzânî'nin kelâm adına kendisinden önce ortaya konulan birikimi ciddi bir ilmi süzgeçten geçiren eserler kaleme alması, sonraki ilim ehli üzerinde güçlü bir nüfuz kurmasına aracı olmuş ve bu durum haklı bir şekilde onun en önemli otoritelerden biri olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır.

Teftâzânî'nin bu etkisini diğer bölgelerin yanı sıra Kuzey Afrika bölgesinde de görmek mümkündür. Eş'ariyye'nin Kuzey Afrika'daki en önemli temsilcilerinden olan Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (öl. 895/1490), Teftâzânî geleneği üzerinden biri diğerinin şerhi şeklinde yazdığı meşhur akaid eserleriyle<sup>1</sup> bu mezhebin yayılmasına katkı sağlamıştır. Onun üzerindeki Teftâzânî etkisi sadece izlediği yol itibariyle değil, düşünsel planda da varlığını hissettirmiştir.<sup>2</sup> Böyle bir kimliğe sahip olan Senûsî'nin eserlerinin diğer bölgelerin yanı sıra yine bu coğrafyada yetişen muhtelif ilim ehline şerh ve haşiyelere konu olması, Teftâzânî'nin etkinliğinin sürekliliğini temine katkı sağlamıştır. Senûsî'nin akaid eserlerinden birine haşiye yazan ve onunla aynı coğrafyada yaşayan, buna bağlı olarak üzerinde Teftâzânî etkisi hissedilen Eş'arî zevattan biri de Ebû Ali Nuruddîn Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî'dir (öl. 1102/1691).

Fas'lı bir âlim olan Yûsî, 1040/1631 yılında Orta Atlas dağlarının Yukarı Melviyye vadisindeki bir köyde doğmuştur.<sup>3</sup> Melviyye Berberilerinin Ayt Yûsî kolundan olan müellif,<sup>4</sup> bir eserinde isim silsilesini uzun uzadıya aktardıktan sonra künyesini Ebû Ali, Ebû'l-Mevâhib, Ebu's-suûd ve Ebû Muhammed şeklinde sıralamaktadır.<sup>5</sup> İlim elde etmek için pek çok yolculuğa çıkmış olan Yûsî, bu meyanda

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/449.

<sup>2</sup> Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/535.

<sup>3</sup> Tuncay Başoğlu, "Yûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615.

<sup>4</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*, thk. Cafer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî (Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997), 7/108; Muhammed b. el-Hasen el-Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî fi târihi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Rabat: Matbaatü İdâreti'l-Maârif, 1340-1345), 4/117.

<sup>5</sup> Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed el-Yûsî, *el-Muhâdarât fî'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982), 1/30. Müellif yine isim silsilesinde yer alan Yûsî ifadesinin ise

Sicilmâse, Sûs, Der'a, Merakeş ve Dükâle gibi belde ve bölgelerin âlimlerinden ders almıştır.<sup>6</sup> Sûs bölgesinde bulunan Dilâî Zaviyesi'nde aldığı eğitimleri takiben burada müderrislik de yapmıştır.<sup>7</sup> Hocaları arasında Ebû Abdullah b. Nâsır ed-Der'î, İbn Saîd el-Merağî es-Sûsî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dilâî ve Ebü's-suûd Abdülkâdir el-Fâsî gibi simalar vardır.<sup>8</sup> İlim hayatında oldukça önemli bir yeri olan Dilâî Zaviyesi'nin bulunduğu bölgeyi Filâlî sultanı Mevlây Reşîd'in (öl. 1082/1672) istila etmesi üzerine Fâs şehrine gönderilmiştir.<sup>9</sup> Burada da yine tedris faaliyetinde bulunmuştur.<sup>10</sup> Onun tanınmış öğrencileri arasında Misnâvî, İbn Zâkûr, Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebü'l-Abbâs es-Sicilmâsî, Ebü'l-Hasan en-Nûrî, Ebû Abdullah en-Nûrî ve Ahmed b. Ya'kûb el-Velâlî gibi isimler bulunmaktadır.<sup>11</sup> Ömrü kimi zaman ilmi yolculuk kimi zaman sürgün sebebiyle farklı beldelerde geçen Yûsî, en son Fâs şehrinin güneyinde yer alan Safrû civarındaki Temzîzet köyüne yerleşmiştir.<sup>12</sup> Burada yaşarken gittiği hac yolculuğundan döndükten sonra adı anılan köyde 1102/1691 senesinde vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Fakih, kelâmcı, dilci, edebiyatçı ve şair olması itibariyle çok yönlü bir ilim ehli olduğu anlaşılan Yûsî'nin,<sup>14</sup> naklî ve aklî alanda maharet sahibi olduğu, çeşitli sahalarda geniş bir ilmi müktesebatının bulunduğu belirtilmektedir.<sup>15</sup> Yine hem dirayet hem rivayet alanında tahkik ehli olduğu,<sup>16</sup> ilim ve tahkik gücü üzerinden zamanının Gazzâlî'si şeklinde anıldığı, derin ilim ehlinin son halkalarından, muhakkik zevatın son öncü simalarından olduğu,<sup>17</sup> hatta kimilerine göre asrının, yani on birinci yüzyılın müceddidi olarak kabul edildiği kaydolunmaktadır.<sup>18</sup> Hem ilmi hem de ameli bünyesinde toplaması itibariyle döneminin imamı, zamanının âbidi şeklinde de tavsif edildiği görülmektedir.<sup>19</sup> İلمي riyasetin kendisiyle son bulduğu, doğuda ve batıda kendisi gibi eserlerinin de meşhur olduğu zikredilmektedir.<sup>20</sup>

---

soyunun dayandığı Yûsuf üzerinden kullanılan Yusûfî kelimesinin kısaltılmış hali olduğunu belirtmektedir. Bk. Yûsî, *el-Muhâdarât*, 1/37.

<sup>6</sup> Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 2/223.

<sup>7</sup> Başoğlu, "Yûsî", 43/615.

<sup>8</sup> Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", *el-Muhâdarât f'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982), 1/c.

<sup>9</sup> Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/109.

<sup>10</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223.

<sup>11</sup> Başoğlu, "Yûsî", 43/616.

<sup>12</sup> Muhammed b. et-Tayyib Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik (Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986), 3/48-49; Başoğlu, "Yûsî", 43/615-616.

<sup>13</sup> Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/48-49; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223.

<sup>14</sup> Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/117.

<sup>15</sup> Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/25.

<sup>16</sup> Kâdirî, *Neşrü'l-mesânî*, 3/48.

<sup>17</sup> Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/108-109.

<sup>18</sup> Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/109; Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/118.

<sup>19</sup> Nâsırî, *Kitâbü'l-İstiksâ*, 7/110; Abbâs el-Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî* (Dârü'lbezzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981), 15.

<sup>20</sup> Hacevî, *el-Fikrû's-Sâmî*, 4/117.

Yûsî hakkında yapılan bu tavsiflerin abartı içerdiği düşünülse dahi, bu durum onun önemli bir âlim olduğu hakikatini değiştirmeyecektir. Farklı alanlarda muhtelif eserler vermiş olan müellifin çalışmamızı ilgilendiren eserleri, *Hâşiye alâ şerhi Kübra's-Senûsî, el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve'l-âlim ve'l-müteallim* ve *Fehresetü'l-Yûsî*'dir. İlki Eş'arî âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin kendi akaid eserini şerh ettiği çalışması üzerine yapılan haşiyedir. İkincisi ilk planda ilimler tasnifi alanında, üçüncüsü ise bu ikincinin muhtasarı mahiyetinde bir eserdir. Bunlara yine kelâm sahasıyla bağlantısı itibariyle *Meşrebü'l-âm ve'l-hâş min kelimeti'l-ihlâş* ve içinde akaid risaleleri de bulunması yönüyle *Resâil* ismiyle tahkik edilen çalışmasını da ilave etmek gerekir.<sup>21</sup> Ayrıca kimi kaynaklar bu alanda ona *Risâle fi naîm-i ehli'l-cenne*<sup>22</sup> ve *Şerhu Suğrâ's-Senûsî* adlı eserleri de nispet etmektedir.<sup>23</sup>

Müellifin, makalenin konusunu teşkil eden görüşleri, yukarıda adı geçen ilk üç eserinde yer almaktadır. Yûsî, Senûsî'nin akaid eserine yaptığı haşiyede metin sahibinin kelâm ilminin tarifi ve konusu hakkında yapacağı açıklama öncesinde, bir kısım başlıklar halinde bir mukaddime tarzında bu ilim dalı ile alakalı çeşitli ayrıntılara değinmektedir. Bu doğrultuda kelâmın diğer isimleri, tanımı, mevzuu, vâzı, ilkeleri, meseleleri, bu şekilde isimlendirilme gerekçesi, hükmü, fazileti gibi konulara eğileceğini belirtmektedir. Ancak sonrasında bunların arasına başka bazı alt başlıklar da derç etmektedir.

Yukarıda ikinci sırada adı geçen ve temel itibariyle ilimler tasnifi alanında telif edilen eserinde de hemen hemen aynı konulara değinilmektedir. Zikri geçen üçüncü çalışma ise, ikinci eserinin muhtasarı hüviyetinde olduğu için söz konusu izahlar daha kısa şekilde burada da kendisine yer bulmaktadır. Bu makalede tespit edilebildiği kadarıyla İslâm Ansiklopedisi'ndeki madde ve ilimler tasnifi üzerinden yazılan makale dışında<sup>24</sup> hakkında müstakil Türkçe çalışma bulunmayan Yûsî'nin, kelâm ilminin tanıtımı mahiyetinde zikrettiği görüşlerinin, onun tercih ettiği sıralamaya göre sunulmasına ve değerlendirilmesine gayret edilecektir.

## 1. Yûsî'nin Kelâm İlmine Bakışı

### 1.1. Kelâmın İsimleri

Müellif, haşiyesinde, kelâm ilmi hakkında mukaddime tarzında verdiği bilgilerin ilk sırasına onun isimleri konusunu yerleştirmektedir. Temelde dört isme yer verse de, bu isimlerin ilk üçünden eksilttiği üç kelime ile bu ilim dalının adlarını yediye çıkarmaktadır. Müellifin ifadelerine göre bu ilim dalına *ilm-i usûli'd-dîn*, *ilm-i tevhîd* ve *ilm-i kelâm* denildiği gibi, bu üçünden ilim kelimesinin kaldırılarak kullanımı

<sup>21</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/223; Haccî-Şerkâvî, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", 1/m-k; Fâtımâ Halîl el-Kıblî, "Bîetü'l-Yûsî el-Hâssa: Neş'etühû, sekâfetühû, âsârühû", *Resâilu Ebî Ali el-Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî* (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981), 1/56-57; Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112-113; Başoğlu, "Yûsî", 43/616.

<sup>22</sup> Haccî-Şerkâvî, "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", 1/m-k; el-Kıblî, "Bîetü'l-Yûsî", 1/57; Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112.

<sup>23</sup> Cirârî, *Abkariyyetü'l-Yûsî*, 112.

<sup>24</sup> Tuncay Başoğlu, "Yûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/615-617; Tuncay Başoğlu, "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi", *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 373-402.

ile sadece *usûli'd-dîn*, *tevhîd* ve *kelâm* da denilmektedir. Bu alan aynı zamanda *el-ilm-i ilâhî/metafizik* olarak da anılmaktadır. Böylece sayı yediye ulaşmaktadır. Müellifin bu son isme, kimilerinin ona verdikleri ad şeklinde kayıt düşmesi, diğer tesmiye şekillerine daha fazla rağbet gösterdiği düşüncesini akla getirmektedir.<sup>25</sup>

Yûsî, kelâmın bu isimlendirmelere konu olmasının gerekçelerine de değinmektedir. Ona göre, diğer dini ilimlerin bunun üzerine bina edilmesi nedeniyle, bu ilim dalına *usûlü'd-dîn* denilmektedir. Bir şeyin asıl olmasını sağlayan şey diğer şeylerin onun üzerine bina edilmesidir. Müellif burada kullanılan usul tabiri hakkında ilave bir açıklama daha getirmekte ve bunun sadece kelâm için kullanılmadığını, usûli fıkıhın da aynı tabiri içerdiğini belirtmektedir. Bunu da dinin itikat ve amel şeklinde iki boyutu bulunması, bu iki vecihten her birinin de, dayandığı bir esas olması üzerinden açıklamaktadır. Böylece amelin dayandığı esasın usûli fıkıh, itikadın bina edildiği temelin ise usûli'd-dîn olduğunu söylemiş olmaktadır. Müellif bu noktada son olarak usul tabirinin daha çok kelâm ilmi için kullanıldığını, diğerinin ise usûli fıkıh şeklinde takyit edildiğini belirtmektedir.<sup>26</sup>

Müellif ilimlerin tasnifini ele aldığı eserinde de kelâmın *usûlü'd-dîn* şeklinde tesmiye edilme gerekçesini aktarırken, dinin inanç konuları üzerine bina edilip, ibadetin ise bunun fer'i olmasına atıf yapmaktadır. Bu ilmin mazmununu oluşturan marifetullahın gerçekte temel maksut olduğuna işaretle, bu inanç konusunun nasıl dinin temel unsuru olduğunu dile getirmiş olmaktadır.<sup>27</sup> Kelâmda altı iman maddesinin aslının da ulûhiyet ilkesi olduğu düşünüldüğünde dinin vâzı olan Allah'ın varlığı ve sıfatlarını işleyen ilim dalının *usûlü'd-dîn* diye anılması gayet anlaşılır bir durumdur. Müellif, diğer bir eserinde ise, dinin inanç esaslarının kendisinden istinbat edilmesi itibariyle ona *usûlü'd-dîn* denildiğini ima etmektedir.<sup>28</sup>

Müellif, sonrasında bu ilim dalının diğer isimlerinin tesmiye gerekçesine geçmektedir. Yûsî'ye göre onun *ilm-i tevhîd* şeklinde anılması da, diğer alt dallarıyla birlikte Allah'ın birliğini konu edinmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>29</sup> Bu ilim dalının en büyük hedefinin Allah'ın birliği olması onun söz konusu isimle anılmasını anlaşılır kılmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî alâ şerh-i kübrâ es-Senûsî*, thk. Humeyd Hamânî el-Yûsî (y.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016), 1/306.

<sup>26</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/306-307. Müellifin burada usul tabirinin kelâm için kullanıldığı şeklindeki ifadesini usûlü'd-dîn kelimesi için de düşünmek mümkündür. Bu izahat, özellikle biyografi eserlerinde tek başına kullanılan usul tabirinin hangi ilim dalını karşıladığı şeklinde ortaya çıkan karışıklıklara yönelik bir aydınlatma içermesi itibariyle önemlidir. Müellifin açıklamalarından hareketle aksi bir kanıt yahut güçlü bir emare olmadıkça usul denildiğinde bundan ilk aşamada kelâm ilmini anlamak daha doğru gözükmektedir.

<sup>27</sup> Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteallim*, thk. Hamid Hamânî (Rabat: Matbaatü's-Şâle, 1419/1998), 178.

<sup>28</sup> Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed el-Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, thk. Zekeriyya el-Huseyrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 19.

<sup>29</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

<sup>30</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

Müellifin konuyla ilgili en detaylı açıklama getirdiği husus ise bu ilim dalının *kelâm* adıyla anılmasının gerekçeleridir. Buna göre, kelâmcılar konu başlıklarını “el-*kelâm fi..*”, yani “falanca konu hakkında söz” şeklinde atmalarından dolayı bu ilim dalı ilgili isimle anılmaktadır. Müellif de sanki bu görüşe meyyal gibidir. Zira bundan sonra aktaracağı gerekçeleri hep “denildi ki” şeklinde ifade ederken bu ilk gerekçeyi doğrudan bir sebep şeklinde nakletmektedir.<sup>31</sup>

Müellifin aktarımına göre yine bu ilim dalında konuşan kişi mutlak varlık veya malum hakkında konuşup bu da çok sözü gerektirdiği için de ona *kelâm* denilmektedir. Belli ki müellif, bu kadar kapsamlı bir alanda konuşmanın iktiza ettiği kelâmın çokluğundan hareketle onun bu şekilde adlandırıldığını düşünmektedir.<sup>32</sup> Müellifin yer verdiği diğer bir rivayete göre zahir ehli, kendisine sorulan suallere “bu konu hakkında konuşmaktan alıkonulduk” şeklinde karşılık verdikleri için bu ifade tarzı meşhur olmuştur.<sup>33</sup> Müellifin bu zevatı zahir ehli şeklinde bir yönüyle kelâmcıların zıt kutbunda yer alan zümre üzerinden takyit etmesine bakılacak olursa o bununla, zahir ehlinin sustuğu yerde kelâmcıların konuşmasına telmih yapıyor olmalıdır. Bu zahir ehli daha çok Selefiyye/Hanbelîler şeklinde algılandığında belki ilgili vurgu daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Müellife göre ilahi kelâmın hâdis mi kadîm mi olduğu tartışmaları bu alanda yazılan eserlere sebep teşkil ettiği için de bu ilim dalına *kelâm* denilmiş olması muhtemeldir.<sup>34</sup> Onun diğer bir eserinde kelâm meselesine dalındığı için bu ilim dalına *kelâm* denildiği yönündeki ifadesi de aynı maddeye işaret ediyor olmalıdır.<sup>35</sup> Ona göre yine diğer ilimlere nispetle daha yoğun bir şekilde bu alanda hasımlarla konuşulup onların reddine gayret gösterildiği için de bu isimle anılmış olması mümkündür. Felsefede mantık bilmenin sağladığı güç gibi şer'î alanda konuşma kudretinin kelâm ilminden sağlanması da ona *kelâm* şeklinde isim verilmesinin olası bir nedenidir. Güçlü ve çarpıcı olan kelâma nasıl “işte söz bu” deniliyorsa kelâm ilmi de böylesi bir söz gücüne sahip olduğu için de ona *kelâm* denilmiş olması pekâlâ mümkündür.<sup>36</sup> Müellifin, diğer bir eserinde oldukça veciz şekilde “bu ilim kelâm olduğu için” mezkûr isimle anıldığı yönündeki ifadesinden; ya bir önceki mana ya da bunda amelin değil, sözün ön planda olduğu anlamı maksut olmalıdır.<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

<sup>32</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307; Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

<sup>33</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

<sup>34</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

<sup>35</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

<sup>36</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307.

<sup>37</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178. Müellif, muhtasar şekilde ilimler tasnifi yaptığı eserinde ise tam da onun mahiyetine uygun olarak kısaca, bu ilim dalına kelâm denilmesini, ya onda çok konuşulması ya konuşma kudreti kazandırması, ya kelâm sıfatı üzerinde çokça durulması ve buna bağlı olarak Kur'an'ın yaratılıp yaratılması konusunda sıkıntılarının yaşatılması maddeleri ile açıklamaktadır. Burada ayrıca şerefinden ötürü ona kelâm denildiği gibi bir madde daha saymakta ise de bu ifadeyle maksadı tam olarak anlaşılmamaktadır. Bununla ilahi kelâmın mertebesini kastediyor olması akla gelmekte ise de kesin bir yargıda bulunmak zor gözükmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 15.

Müellif bu aşamada başka sebeplerin de aktarıldığına telmih ile yetinip daha ön planda olduğunu düşündüğü rivayetlerin aktarımını bitirir. Son olarak bu ilim dalına *ilm-i ilâhî/ metafizik* denilmesini ise, onun marifetullahtan bahsetmesine yorar.<sup>38</sup> Başka bir eserinde ise ilm-i ilâhînin/metafiziğin İslâm'daki karşılığının kelâm olduğunu ifade ettikten sonra Allah Teâlâ hakkındaki bahisleri kapsamına aldığı için ona *ilm-i ilâhî* denildiğini söyler.<sup>39</sup> Müellifin bir başka yerde getirdiği izahattan anlaşıldığı kadarıyla o metafiziği, hem felsefe hem de dinde yeri olan bir ilmin ortak adı olarak kullanmaktadır. Bu durumda ona göre, İslâm'daki metafizik söz konusu olduğunda buna kelâm deniliyor olmalıdır.<sup>40</sup> Ancak bu durum felsefedeki metafizik ile İslâm'daki metafiziğin tüm ön kabullerinde aynı olduğu anlamına gelmemektedir.

## 1.2. Kelâm İlminin Kurucusu

Yûsî, haşiyesinde konuyu ele alırken önce kimin savunduğunu belirtmeden ve ilkinde herhangi bir şekilde bir rivayet olduğuna dönük kayıt düşmeden iki görüşü nakletmekte sonra da onlar üzerinden uzlaştırıcı bir yorum getirmektedir. Onun verdiği ilk bilgilere göre bu ilmin banisi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'dir (öl. 342/935-36). Burada Eş'arî'nin isim silsilesini ve bağlı olduğu fikhî mezhebi zikrettikten sonra Ehl-i Sünnet'in ona nispet olunduğunu, bu çerçevede onların Eş'arîler diye anıldığını söylemektedir.<sup>41</sup>

Yûsî konuya dair ilk bakış açısını sunduktan sonra "denildi ki" şeklinde düştüğü bir kaydı takiben ikinci yaklaşımı aktarmaya başlar. Bu anlayışın ilk görüşü yadsıdığını belirten müellif, onların fikirlerini nakleder. Buna göre kelâm ilmi, bunda doğru yolda ve yanlış yolda olan gibi bir ayrımın ötesinde umum bildiren bir ilim alanıdır. Kelâma bu şekilde bakıldığında, her ne kadar o, Eş'arî'den önce yanlış ellerde olsa, yine insanlar Mu'tezile ve Müsbite/Ehl-i Sünnet diye iki gruba ayrılrsa da bu ilim dalının kurucusu Eş'arî olamaz. Zira bizzat o, bu ilmi Ebû Ali el-Cübbâî'den (öl. 303/916) almıştır. Ehl-i Sünnet'e geçinceye yani kırk yaşına gelinceye kadar bu yol üzere kalmıştır. Müellifin paylaştığı bu anlatıya göre kelâm ilminin varlığı Eş'arî'den öncesine dayandığı için doğal olarak banisi İmam olarak görülemez.<sup>42</sup>

Müellif, ilk görüşün yanlışlığını vurgulayan ikinci anlayışın aktarımını bitirdikten sonra, bakış açısına göre her iki düşüncenin de doğrulanabileceği yönünde izahatta bulunur. Ona göre eğer kelâm ile Eş'arî temeller üzerine bina olunan ilim dalı kastedilirse burada onun kurucu şahsiyeti olarak İmam Eş'arî'yi görmek gerekir. Bu durumda İmam'ın muhalefet ettiği anlayış için başka bir kurucu isme ihtiyaç duyulur. Ancak eğer mutlak manada kelâm ilminin vâzının kim olduğu sorusuna cevap verilmek istenirse bu isim Eş'arî olmayacaktır. Burada ondan önce bu ilim dalının

<sup>38</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307; Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178.

<sup>39</sup> Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 14.

<sup>40</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 323.

<sup>41</sup> Ondan önce Ehl-i sünnet'e, Mu'tezile'nin nefy ettiklerini ispat ettiği için *Müsbite* denildiğini belirtmektedir. Öte yandan müellifin burada verdiği ek bilgiden dikkat çekici olanı, her ne kadar sadet dışı ise de, çoğu zevatın Şâfiî olduğunu söylediği İmam Eş'arî'yi, Mâlikî mezhebinden saymasıdır. Bunda herhalde müellifimizin de Mâlikî olmasının bir payı bulunmaktadır. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/307-308.

<sup>42</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/308.

tedvin olunmadığı iddiasını; Ehl-i Sünnet'ten Abdullah b. Küllâb (öl. 240/854); Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî gibi isimler üzerinden reddetmek mümkündür. Müellif bu noktada önemli bir tespitte de bulunarak, bir ilim dalından bahsetmek için onun mutlaka tedvin olunmuş olması gerekmediğinin altını çizer.<sup>43</sup>

Böylece kurucu kimlik ile tedvin faaliyetinin birbirinden ayrılması zarureti bulunmadığını, ikisi aynı elden çıkabilirse de, böyle bir zorunluluğun olmadığını belirtmiş olur. Bu durumda Eş'arî, velev ki bu alandaki tedvini ile ön plana çıkmış ilk kişi olarak kabul edilse de, bundan onun bu ilim dalının vâzı konumuna gelmeyeceğini ifade etmiş olur. Nitekim müellif daha sonra bu hususu teyit etmek istercesine Eş'arî'nin kelâm ilmini yayan, bu alanda faydalı eserler kaleme alan, onun kaidelerini inceleyip ortaya koyan ve akaidini yazıya döken bir zat olsa da, bundan, kendisinden önce bu ilim dalının kurucu şahsiyetinin olmadığı gibi bir mana çıkmayacağını kaydeder. Olaya bu zaviyeden bakılmadığında, nahiv ilminin vâzı olarak da Hz. Ali'nin görülmeceğini belirtir.<sup>44</sup>

Verdiği bu örnekle müellif, Hz. Ali'nin her ne kadar nahiv alanında hususi bir telifte bulunmasa da bu ilmin vâzı kabul edildiğini, dolayısıyla bir ilim dalında çok önemli işler yapmakla, onun kurucusu olmanın farklı şeyler olduğunu belirtmiş olur. Bu örneğin kelâmıla bağı kurulduğunda ise Eş'arî mutlaka, bu ilim dalına çok büyük hizmetlerde bulunmuş, hatta bu alandaki en önemli mezheplerden birinin kurucusu olmuş olsa da, o mutlak şekilde kelâm ilminin vâzı olarak görülemez.

Müellif, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de benzer bir izah tarzı geliştirir. Eş'arî'nin kelâmın kurucusu olduğu yönündeki ifadeyi yine "denildi ki" şeklinde takyit ettikten sonra bu ilim dalındaki tedvininin, ilave donatılarının, ayıklamalarının ve şahsının Ehl-i Sünnet imamı olmasının, onu bu ilim sahasının kurucusu yapmayacağını söyler. Ondan önce kelâm ilminin olmasını, kelâm ile iştigal eden ulemanın bulunmasını, kelâmın sadece muvafık görüşleri değil muhalif düşünceleri de içermesini ve İmam'ın bizzat Ebû Ali el-Cübbâî'den ders görmesini bu kanaatinin gerekçeleri olarak sunar.<sup>45</sup>

Açıkcası müellif, kelâm ilminin kurucusu olarak Eş'arî'yi gösteren anlayışı haklı olarak reddetse de, bu görüşü savunanlar, Ehl-i Sünnet kelâmının veya kendi fikirleri doğrultusunda görüş bildiren kelâmın kurucusunu kastediyor olmalıdırlar. Zira Eş'arî'nin Mu'tezile geçmişi ve Cübbâî'den ders alışı, itiraza mahal olmadan teslim olunan bir hakikattir. Belli ki ilgili anlayışın sahipleri herhangi bir kayıt düşmeden kelâmın kurucusunun İmam Eş'arî olduğunu söylemiş, buna bağlı olarak müellifimiz kasta değil, ifadenin kendisine odaklanarak, söz konusu açıklamaları yapma ihtiyacı hissetmiştir.

<sup>43</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/308.

<sup>44</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309.

<sup>45</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 182. Müellif *Fehrest*'inde ise eserinin muhtasarlığından ötürü konuyu detaylandıramadan yine "denildi ki" ifadesiyle Eş'arî'nin bu ilmin vâzı olduğu yönünde bir görüş olduğunu belirtir, peşi sıra burada aktarılması gereken ayrıntının, haşiyesinde yer aldığını kaydedip bu yönlendirmesiyle izahını bitirir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

### 1.3. Kelâmın İlke ve Meseleleri

Müellif, haşiyesinde kelâm ilmi üzerinden verdiği bilgilerin bir kısmını da onun ilke ve meselelerine ayırmakta, izahlarında ilke ve meseleleri daha çok birbiriyle bağlantılı şekilde ele almaktadır. Onun ilke yerine kullandığı ilk kelime “istimdad”dır. Sonrasında o bu ifadenin eş anlamlısı olarak “mebâdî” kelimesine atıf yapmakta bunu da, kelâmın meselelerine başlangıç teşkil eden şeyler olarak tanımlamaktadır. Bilindiği üzere bugün ilgili ifade daha çok “ilke” kavramıyla karşılanmaktadır. Müellife göre bu ilim dalının ilkeleri; tasavvuru boyutuyla vacip, muhal ve mümkünden oluşmaktadır. Kelâmcı, o üç ahkâmı bazen ispat bazen nefiy etmektedir. Bunlar, yani bu hüküm tespitleri de tasavvura bağlı olarak teşekkül etmektedir. Bu ifadeden anlaşıldığı üzere ilgili üç hüküm, tasavvurları cihetinden kelâm ilminin ilkeleri; onlara dönük verilen (olumlu-olumsuz) hüküm üzerinden kelâmın temel meseleleri haline gelmektedir.<sup>46</sup>

Müellif kelâmın ilke ve ana meselelerine dair yaptığı bu yorumu daha güçlü hale getirme sadedinde onun hakkında ilave bir açıklamada daha bulunmakta ve burada mantık ilminde bir kaziyedeki yüklem anlamına gelen mahmûl kelimesinden yararlanmaktadır. Müellife göre ilgili üç kavramı tasavvurun kelâmın ilkesi; onlara dönük olumlu olumsuz yargının, ana meselelerini teşkil etmesini gösteren husus, bu ilmin meselelerini; o kavramları mahmûl/yüklem şeklinde formüle etmesidir. Mahmûlde ise, tasdik öncesinde tasavvurun gerekliliği bilinmektedir. Bu durumda ilgili kavramların hem ilke hem matlûb yani araştırılan/neticeye bağlanmak istenilen şey pozisyonunda olması sıkıntı içermez. Zira burada o kavramlar farklı yönleriyle ele alınmış olmaktadır.<sup>47</sup>

Müellifin izahlarından anlaşıldığı üzere, varlık kategorileri olarak da adlandırılan ilgili üç kavram; tasavvir olarak ele alındığında kelâm ilminin dayandığı temel ilkeleri; bir hüküm bildirme mevkiinde kullanıldığında yani tasdik konumuna geldiğinde ana meseleleri şeklini almaktadır. Bir şeyin hem ilke ve başlangıç hem de sonuç yahut netice olması ilk planda bir problem gibi gözükse de, onlar ilgili iki durumda farklı cihetlerden ele alındıkları için ortada bir sıkıntı bulunmamaktadır. Kelâm gibi küllî bir ilim dalının, hiçbir şeyin tasavvurunun kendisi dışında

<sup>46</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309.

<sup>47</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309. Müellif bu izahatını ilimler tasnifi alanındaki eserinde de teyit etmektedir. Yine istimdad kelimesi üzerinden karşıladığı ilkeleri; akli ahkâm, yani vacip, muhal ve mümkünün tasavvuru olarak belirlemektedir. Hemen ardından bu ilkelerin, olumlu veya olumsuz mahmûller şeklinde kelâmın meselelerine kaynaklık edeceğini vurgulamaktadır. Böylece yine kelâmın ilkelerini, üç hükmü tasavvir, meselelerini ise bunları duruma göre olumlu veya olumsuz neticeye bağlamak şeklinde ortaya koymuş olmaktadır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Müellif, *Fehrest* isimli eserinde de bu hususa temas ederken, aynı yaklaşımı teyit etmektedir. Kelâmın ilkeleri ve ilkelerin meseleleriyle bağlantısı hususundaki izahı diğer eserlerindeki ile aynıdır. Kısaca onun ilkeleri, vacip, muhal ve cevazın tasavvurundan ibarettir, kelâmcılar bu ahkâmı nefiy yahut ispat etmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.



düşünülemeyecek ilgili üç kavramı esas alması ve sonrasında da bunun üzerinden bir neticeye ulaşma çabası göstermesi gayet de anlaşılabilir bir husus olsa gerektir.

Yûsî, kelâmın ilkelerini tayin ve onun üzerinden ana meselelerini tespitten sonra, bunları aynı mantık çerçevesinde başka ifadeler üzerinden detaylandırmaktadır. Buna göre kelâmın meselelerini; bilinçli bir şekilde ortaya konulan önermeler teşkil etmektedir. Müellifin burada zikrettiği “alâ tarîki'l-kasd” ifadesi, mantık ilminin dâhil olmasıyla artık müteahhirûn kelâmına evrilen dönemde kullanılan mantıksal formlar maksut olmalıdır. Müellif, ilgili önermeleri bu ilim dalının ana meseleleri haline getirdikten sonra onlarda kullanılan ana delillere de temas etmekte ve bunları akli burhanlar ve nakli kanıtlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Burada Allah'ın varlığına ve fiillerinden hareketle sıfatlarına dönük yapılan istidlaller ilkine; haşr ve neşr gibi konuların ispatı sadedinde kullanılan argümanlar ise ikinciye örnek teşkil etmektedir. Ona göre bu meseleler bazen başka meselelerin dayandığı kaynak/mebâdî pozisyonuna gelir. Müellif bunlara örnek olarak da nazar ve ma'dûm bahislerini verir. İlkinin marifetullah, ikinciye ise diriliş konusunu kast ederek örnek olarak kullanır.<sup>48</sup> Belli ki bununla da Allah'ın varlığını ispat hedefiyle nazar konusunun; dirilişin imkânını izah için ma'dûm meselesinin işlendiğini belirtmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle kelâmda son iki konuya yer verilmesinin, ilahi varlık ile sıfatlar ve dirilişin ispatını sağlama amacına matuf olduğunu belirtmiş olur.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde ise, diğer eserindeki açıklamalarına zıt olmayan ancak kelâmın meselelerine dair tasnifini daha farklı surette ortaya koyan bir izah geliştirir. Ona göre öncelikle kelâmın meseleleri “nazarî önermeler”dir. Bu ifade, “bedîhî önermeleri” dışarıda bırakma amacına matuftur. Müellif bu “nazarî önerme” kaydını Teftâzânî'den almış olmalıdır. Zira Yûsî, haşiyesinde kelâmın meselelerinin neden “nazarî kazıyye” şeklinde tayin edildiğini Teftâzânî'den alıntıyla ortaya koymaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse; “bedîhî önerme” zaten bir ihtilafa konu olmayacağı için ortada cevaplanması gereken bir mesele/soru, talep edilen bir delil kalmaz. Dolayısıyla kelâmın meseleleri, genel planda nazarî önermelerdir.<sup>49</sup>

Yûsî, kelâmın temel meseleleri olarak nazarî önermeleri gösterirken, bedîhî önermeleri devre dışı bırakmayı hedef edinmişse de, bunun üzerinden bir yanlış anlamının önüne geçmek istercesine bir şerh de düşmektedir. Ona göre kelâm ilminde bedîhîye; onun ilave bir beyana ihtiyacı olduğunda yahut onun kemiyetini ifade etme sadedinde yer verilir. Ancak bu haliyle bedîhîlikten uzak pozisyona gelmiş olur.<sup>50</sup> O halde ona göre kelâmda bedîhî üzerine bina edilen açıklamalarda o bedîhî, bu niteliğinden uzak bir konuma geldiğinden kelâmda temel olarak onunla ilişkili şekilde getirilen izahlarda yine gayr-ı bedîhî unsurlar kullanılmış olmaktadır. Bu durumda kelâmın meseleleri, tartışmaya açık, farklı görüş beyan edilmeye uygun, delillendirilmeye muhtaç hususlardan teşekkül etmiş olmaktadır.

<sup>48</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/309-310.

<sup>49</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 184; Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310. Teftâzânî'nin sözü edilen izahı için bk. Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1/174.

<sup>50</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 184.

Müellifin *Fehrest* adlı eserinde verdiği bazı ayrıntılar meramını daha açık şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre öncelikle yine bu ilim dalının meseleleri; “âlem hâdistir”, “Allah âlimdir”, “cismani diriliş haktır” gibi ifadeler üzerinden kendisinden bahsedilen kazıyyelerdir. Bunlar ilgili örnekte görüldüğü üzere nazarı kazıyyeler konumundadır. Kelâmdaki meselelerin aslı da bu nazariyelerdir. Zira bu kazıyye örnekleri, kendisinden sorulan sorulara cevaptır.<sup>51</sup>

Müellif kelâmın asıl meselelerinin nazarı kazıyyeler olduğunu tayin ettikten sonra burada kazıyyelerin diğer türüne de atıfta bulunarak onu da ikiye ayırmaktadır. Buna göre önermelerin diğer çeşidi zaruri önermelerdir. Bu da ya “iki zıt bir arada bulunmaz” örneğinde olduğu gibi özü itibarıyla apaçıktır. Ya da o zaruri kazıyye başka ilim dalında açıklığa kavuşur. Diğer bir ilim dalı da onu müsellem/kabul edilmiş hakikat şeklinde alıp kullanır. Bunun örneği de “bazı sem’iyyât konularında icma delildir” şeklindeki ifadedir. Bu (icma), usul-i fıkıh ilminde mübeyyen/açıklanmış hale getirilmiştir. Müellif ilgili ifadelerini burada sonlandırır da onunla kastını kısaca belirtmek gerekirse, usul-i fıkıhın açıkladığı hususu (icma), kelâm alıp kullanmakta ve bunun üzerinden zaruri önermeye de yer vermiş olmaktadır.<sup>52</sup> Bu durumda kelâmın meseleleri nazarı önermeler ise de bu; onda ya kendiliğinden açık ya da başka bir ilim dalında açıklığa kavuşturulmuş bedîhî ifadeler kullanılmadığı anlamına gelmemektedir.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde kelâmın meselelerini genel planda açık şekilde nazarı önermeler şeklinde tayin ettikten sonra, bunun tasnifini, vurgulandığı üzere daha farklı bir zaviyeden yapar. Burada *makâsîd* ve *vesâil* şeklinde bir ayrımı benimser. Asıl meseleleri/makâsîd, Allah’ın birliği ve dirilişin hakikati; bu konuları ispatlamada araç konumunda olan vesâil ise, ma’dûmun şey olmaması ve âlemin hâdis olması ile örneklendirir.<sup>53</sup> Böylece müellif, haşiyesinde kelâmın meselelerini nakli deliller ve akli kanıtlar ile ispatlanan konular şeklinde tasnif etmişken burada ise *makâsîd* ve *vesâil* şeklindeki bir ayrımına başvurmuş olmaktadır.

Yûsî, haşiyesinde kelâmın ilkeleri ile meseleleri arasında kurduğu bir ilişkiyi, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de teyit eder, ayrıca başka bir yorumda bulunur. Buna göre kelâmın meselelerinin bir kısmı, diğer meselelerinin ilkesi pozisyonunda olabilir. Bundan anlaşıldığı kadarı ile kelâm bir meselesinde iddiasını açık şekilde ispat ettikten sonra başka bir meselesinde o daha önce ispatlanan husus bu son meselenin dayandığı bir ilke/kaynak halini alabilmektedir. Müellif bunun üzerinden ayrıca kelâmın kendi iç dinamikleri ile meselelerini kotardığını ihsas etmektedir. Nitekim ona göre, kelâmda, başka bir alanda ilkeleri açıklığa kavuşan veriler yer almamaktadır. Zira kelâm, ilimlerin en şümüllü olanı ve en üst (küllî) tabakada yer alanıdır. Bu manada o kendi özüyle müstakil bir ilim dalıdır. Bu noktada müellif, kelâmın ihtiyaç duyduğu mantık bahislerinin de onun içine derç olunduğu ifadesiyle<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

<sup>52</sup> Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

<sup>53</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184.

<sup>54</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 184. Müellif, eserinin bir başka yerinde bir başka vesileyle kelâmın mevzuunun en kapsamlı mevzu olduğunu beyan sonrasında mantık ilmini bundan istisna etmektedir. Bunu da mantıkta kelâm ilminde bahsedilen

kelâmın müstakil bir ilim dalı olduğu anlamını sıkıntıya sokabilecek bir durumun önüne geçmiş olmaktadır.

#### 1.4. Kelâmın Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi

Yûsî, haşiyesinde kelâmın diğer dini ilimlerin karşısındaki konumunu izah ederken ona büyük bir paye vermekte ve onu diğerlerinin temeli addetmektedir. Ona göre tefsir, hadis, usul ve fıkıh gibi dini ilim sahaları karşısında kelâm küllî bir ilim dalı olup, ötekiler onun bir nevi cüzü mevkiindedir. Müellif bu hükmünü teyit için, diğerlerinin uğraş alanını zikredip yanına kelâmın meşgul olduğu sahayı ilâştirmekte ve böylece düşüncesini delillendirmiş olmaktadır. Buna göre müfessir sadece Kur'an'a, muhaddis yalnız hadise, usulcü sırf şer'î delile, fakih salt mükellefin fiiline bakmaktadır. Müellif bu aşamada artık kelâmın konumunu tayin eder.<sup>55</sup>

---

mevzudan daha genel bir mevzunun bulunmasına bağlamaktadır. Bundan kastı kelâmın vücud/ mevcud; mantığın ilim/malum ile uğraşması ve burada ikincinin, ilkinden daha kapsamlı olmasına atıftır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 183.

Müellifin, metafiziği ele aldığı meseleler karşısında kelâmın konumu ve bu meselelere kelâmın ilave ettiği bahisler meyanında aktardıklarını da buraya derç etmek gerekirse, onun ifadesiyle İslâm'dan önce usûlu'd-dîn ile bağlantı kurulabilecek şekilde incelenen konuları beş tür üzerinden ortaya koymak mümkündür. İlki birlik, çokluk, illet, varlık gibi umûr-i amme; ikincisi mevcudatın mebâdii/kaynakları; üçüncüsü Yaratıcının isbatı ve O'nun hakkında geçerli ve imkânsız olanlar; dördüncüsü mücerredâtın/madde ve cisim halinde olmayan şeylerin taksimi ve beşincisi bedenden ayrıldıktan sonra ruhun halleridir. Bu aşamada kelâmın ilgili meselelere eklediği diğer bahisleri nakleden müellife göre kelâm onlara altıncı olarak nübüvvet, yedinci olarak sem'ıyyât bahislerini eklemiştir. Mu'tezile bunlara adalet, Şîa ise imamet bahsini dâhil etmiş, bu sonuncusunda Ehl-i sünnet de Şîa'yı izlemiştir. Sonraki süreçte kimi zaman bu meseleler genişlemiş ve bazen bunlara tasavvuf, rızık ve ecel bahisleri de dâhil olmuştur. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 178-179.

Müellif, kelâmın kendinden önceki beş tür konu karşısındaki mevkiini değerlendirirken ise, bunların ilkinin alıp kullandığını ve onu genişlettiğini, ancak bunların içerisindeki sahih olan ile batıl olanı tayin edip buna göre tavır aldığını kaydeder. İkincisinin ise, kelâmda bir karşılığı olmadığını, zira âlemin bütünüyle, aslıyla fer'ıyla, Allah tarafından yaratılmış hâdis bir varlık olduğunu, onda heyûlâ, kıdemiyet, illet ve malul gibi unsurlara yer verilmediğini söyler. Üçüncü bahsin ise zaten kelâmın temel meselesi olduğunu, bu bağlamda Allah'ın vâcibü'l-vücûd, fâil-i muhtâr olması, mahlûkata benzememesi ve benzeri esaslar üzerinden Onunla ilgili hususların ispat edildiğini söyler. Bu noktada metafizik ile kelâmın aynı konuyu ele alma hususunda birleşmiş olsalar da kelâmcıların, ilgili meseleleri felsefecilerin düşüncelerinden farklı şekilde değerlendirdiklerini vurgular. Dördüncü konunun da genel anlamda kelâmda bir karşılığının bulunmadığını ifade eden müellif, bunu da "mücerred" ile maksut olması muhtemel iki durum üzerinden ayrı ayrı açıklar. Eğer bu mücerret/soyut şey ile cevher ve araza zait üçüncü bir unsur maksut ise kelâmcıların çoğunluğunun böyle bir şeyi geçerli görmediklerini, böyle bir şeyin sübutu halinde de zaten onun da cevher ve araz gibi hâdis olacağını belirtir. Eğer bu soyut şeyle el-ukûlü'l-aşere/on akıl maksut ise bunların ilki, yani varlığı hak olan Allah dışındakilerin batıl olduğunu zikreder. İlgili beşinci konunun ise kelâmda sem'ıyyât bahislerine dâhil olduğunu, ancak bunda da ya cismani yahut cismani ve ruhani dirilişin kabul edildiğini, filozofların iddia ettiği şekilde sadece ruhani diriliş görüşüne yer olmadığını söyler. Sonrasında müteahhirîn kelâmcılarında pek çok riyaziyât ve tabiiyyât meselelerinin de kelâm dâhil edildiğini belirtip izahını sonlandırır. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 179-180; Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 14-15.

<sup>55</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310.

Müellife göre diğer ilim erbabının ilgilendiği alan sadece belirtilen saha ile sınırlı iken kelâmcı en kapsamlıya yani vücuda/varlığa nazar etmektedir. Sonrasında onu kadîm ve hâdis şeklinde; hâdisi de, cevher gibi zatı ile kaim olan ve araz gibi başkası ile ortaya çıkan; arazi da ilim gibi, bulunduğu varlığın hayat sahibi olması gereken ve beyazlık gibi böyle bir şart gerekmeden beliren şekilde ikiye ayırmaktadır. Peşi sıra kadîme bakıp onun zatında çokluk bulunmayan, bölünmeye konu olmayan bir olduğunu tespit etmektedir. Yine bu kadîmin nitelenmesi zorunlu, muhal ve tavsifi mümkün sıfatları olduğunu, fiilin de O'nun hakkında mümkün bulunduğunu, âlemin bütünüyle O'nun fiiliyle yaratıldığını ve kendi varlığına delil olduğunu bildirmektedir. Peygamber göndermenin de O'nun mümkün fiilleri arasında olduğunu, onları mucize aracılığıyla tasdik etmeye kudretinin yettiğini belirtmektedir. Sonrasında bu imkânın fiili olarak vuku bulduğunu, bunun aklın kendince hüküm vermesinin önüne geçip artık o peygamberden sözlü, fiili ve takriri şekilde yansıyanları alma durumunda olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>56</sup>

Yûsî'ye göre kelâmcı bu şekilde peygamberden gelenin hak olduğunu beyan ettikten sonra müfessir, bu gelenlerden Kur'an'ı, muhaddis hadisi, usulcü Kur'an, hadis ve icmadan teşekkül eden şer'î delili, fakih ise şer'î hüküm karşısında durumu tayin olunan mükellefin fiilini almaktadır. İşte bütün bunların yapılmasına olanak sağlayan kelâmdır. Bu boyutuyla kelâm, diğer ilimler karşısında küllî bir rol üstlenmiş olmaktadır. Bunlar her ne kadar ilgili ilim dallarının kendisini değil, onların mevzuunu/konusunu teşkil etse de bir ilim dalını diğerinden ayırmanın da onun mevzuu/konusu olduğu açıktır.<sup>57</sup>

Böylece müellif, kelâmın öteki ilim dallarının ilgilendikleri konu hakkında konuşmasını temin etmesinden hareketle onu, diğerlerinin temeli, bunları ise kelâmın bir cüzü olarak tayin etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle şayet kelâm Allah'ın varlığını ve onun sıfatlarını, buna bağlı olarak da peygamber göndermesinin imkânını ve bunu gerçekleştirmesini ortaya koymuş olmasa, bu iki varlığı kaynak olarak kullanmak durumunda olan diğer ilim dallarının, bir fikir ve hüküm tesis etme imkânına kavuşamayacak olduklarını kaydetmektedir. Bu da zaten diğer İslâmî ilim dallarının kelâmın bir fer'i/cüzü olmasını izah eden hususun ta kendisidir.

Öte yandan bu izah biçiminde daha çok felsefede söz konusu edildiği şekliyle bir ilim dalının mevzuunun/konusunun, ya apaçık bir husus olacağı, eğer değilse onun varlığının ilgili ilim sahasında değil, bir üst ilim dalında açıklanacağı şeklindeki düşüncenin izlerini görmek de mümkündür. O halde kelâm, bu boyutuyla diğer İslâmî ilim dallarının mevzu edinecekleri ana konuların zeminini açık hale getirmiş, tefsir, hadis gibi öteki ilim sahaları da varlığı belirlenmiş ve ispat edilmiş olan Zatin ifadeleri üzerinden meselelerini teşekkül ettirmiş olmaktadır.

Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde bu son yorumun izlerini daha açık hissettiren bir izah biçimi benimsemekte ve diğer şer'î ilim dallarının kelâma olan ihtiyaçlarını daha çarpıcı şekilde ortaya koymaktadır. Burada tevakkuf ifadesini

<sup>56</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/310-311.

<sup>57</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311.

kullanarak kelâmın, diğer şer'î ilimlerin ana dayanak noktası olduğunu önce ihsas ardından teyit etmektedir. Ona göre fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, siyer gibi bütün şer'î ilim dalları hem varlıksal hem işlevsel planda kelâma tevakkuf etmektedir. Zira şeriat sabit olmadan şer'î ilim dalları geçerlilik kazanmaz. Müellif bu noktada bir silsile halinde şeriatın sübut kazanması için gerekenleri art arda sıralayarak, bunları ispat etmesi itibariyle kelâmın ana dayanak noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre şeriatın sübutu, peygamberin doğruluğuna; peygamberliğin doğruluğu, mucizenin sübutuna; mucizenin sübutu, dilediğini yapan bir ilahın varlığına; böyle bir ilahın varlığı ise, âdeten nazar/tefekküre dayanmaktadır. Bunlar ise kelâm ilminde ele alınmaktadır. O halde kelâm diğer şer'î ilimler için küllî bir konuma ve onların dayanağı pozisyonuna sahiptir.<sup>58</sup>

Yûsî'nin kelama biçtiği bu rol, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) ilimler tasnifinde kelamı konumlandığı yere benzemektedir. Bu doğrultuda Gazzâlî de akli ve nakli diye ikiye ayırdığı ilimlerin naklî olanını da küllî ve cüzî şeklinde taksim etmekte ve kelamı diğerlerinden farklı olarak küllî naklî ilim dalı pozisyonuna getirmektedir. Sonrasında mevcudu konu edinmesi itibariyle kelamın, daha hususi alanda söz eden diğer İslami ilim dallarına temel teşkil ettiğine, onların ilkelerinin kelamda kendisine yer bulduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim usulcünün, Hz. Peygamber'in sözünü kullandığını belirttiği yerde resulün doğruluğunu kelamın gösterdiğini dile getirirken, bu ilim dalının diğer İslami ilimlere nasıl kaynak olduğuna işaret etmiş olmaktadır.<sup>59</sup> İlimler tasnifi alanında kaleme alınan yahut içerisinde ilimler tasnifine de yer verilen eserlerde her zaman kelamın bu üst kimliğine işaret edilmezse de şer'î ilimler arasında sayılarak onun konumuna vurgu yapılır.<sup>60</sup>

### 1.5. Kelâmın Faydası ve Fazileti

Müellifimizin kelâmın faydasından kastı bu ilim dalının maksat ve gayesidir. Diğer ifadesiyle onun gayesi, faydasını da sağlayan unsurdur. Nitekim müellif fayda ile gaye arasındaki ilişkiye ışık tutarken, ilgili isim farklılığının sadece yön/itibar farklılığından oluştuğunu söylemektedir. Buna göre bir şey elde edildiğinde ona fayda/semere, o şeyden beklenen/talep edilene garaz/maksat, o şeyden beklenenin vardıği son kerteye gaye denilir.<sup>61</sup>

Müellifin, haşiyesindeki ifadelerine göre kelâmın hem uhrevi hem de dünyevi boyutta faydaları bulunmaktadır. Küfür ve kötü bir inanç üzerine terettüp edecek azaptan koruması onun uhrevi faydasını teşkil etmektedir. Öldürme-öldürülme ve

<sup>58</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 183-184.

<sup>59</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr el-Hâfız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, ts.), 1/12-15.

<sup>60</sup> Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzâati'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985;), 2/132; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/11, 16.

<sup>61</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 181.

zulme sapmayı kaldırıp, bu hayatta adaleti tesis etmesi ise onun dünyevi faydaları arasında bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Yûsî'nin kelâm ilminin uhrevi faydalarına yönelik saydığı maddeyi anlamak kolay ise de diğerinin anlaşılması ilave bir yorumu gerektirmektedir. Kelâm ilmini öğrenmek kişiyi küfre veya yanlış inanca düşmekten mutlak şekilde korumaz ise de, bu hususta kişiye önemli katkılar vereceği açıktır. İşte müellif de belli ki bu durumu kastetmektedir. Bir ilmin fayda sağlamasının, onu elde eden her bireyin ondan aynı oranda istifade etmesi anlamına gelmeyeceği açıktır. Hatta bir ilim dalını öğrenmenin kişiye fayda sağlaması bir tarafa ona zarar vermesi de pekala mümkündür. Ancak bu durum ilgili ilim dalının genel anlamda kişiye birtakım faydalar getireceği hakikatini ortadan kaldırmaz. İşte kelâmın da genel planda kişinin dininin temel inanç esaslarını delilleri ile bilmesini sağlaması, buna bağlı olarak onu küfre veya yanlış inanca düşmekten, böylece de ebedi azaba duçar olmaktan koruması umulan bir faydadır.

Müellifin kelâm ilminin dünyevi manada sağlayacağını düşündüğü faydalardan ise daha çok bu ilim dalının içerdiği muhtelif konuları bilmenin, kişiye ve topluma kazandıracaklarını ümit ettiği bir kısım kazançlar olduğu anlaşılmaktadır. Tabii bunları da genel mahiyette anlamak ve kelâm ilmini, yani inanç esaslarını bir temele dayanarak bilmenin, toplumdaki birtakım yanlış işleri kökten çözüme kavuşturmak, adaleti bütünüyle topluma yerleştirmek şeklinde değil, kötülükleri azaltıp, iyilikleri yaymaya yardımcı olmak şeklinde anlamak gerekir. Bu manada kişinin, yaptığı/yapacağı kötülüklerin, iyiliklerin ve hakkı ayakta tutmanın bir karşılığının bulunacağını esaslı şekilde bellemesini sağlayacak olan kelâm ilmi, dünyada adalet tesisini ve zulümden geri durmayı daha güçlü şekilde teşvik edecektir. Bu ilmi elde eden kişinin ilgili faydaları mutlaka hayatına ve topluma yansıtacağını söylemek mümkün değilse de, bu ilim dalından en azından beklenen faydalar bunlardır. Bunu yaşama aktarmak ise ondan istifade oranına göre olacaktır. Şayet bir kusur yahut eksiklik ortaya çıkarsa bunun sorumlusu o ilim veya onun dayandığı temel inanç esasları değil, ondan yeterince faydalanamayan kimselerin bizzat kendisi olacaktır.

Yûsî'nin diğer eserinde bu meyanda aktardıkları ise daha açık ve bilindik hususlardır. Buna göre kelâmın dünyevi faydası, kişiyi yakînî bilgiye ulaştırıp taklit çukuruna düşmekten uzak tutması, doğru yolu arayanı irşat, inatçıyı ilzam etmesi, dinin temellerini, onu yıkmaya çalışanların şüphelerinden koruması, doğru bir niyet ve ihlas kazandırmasıdır. Müellif, dünyevi planda başka sebeplerin de gündeme getirilebileceğini ifade ile burada bu kadarı ile yetinmekte, kelâmın uhrevi faydasını ise ahiret saadeti kazandırma şeklinde tespit etmektedir.<sup>63</sup>

Müellif, kelâmın faziletine de değinmektedir. Öncelikle bu ilim dalının fazileti ile mertebesini eş anlamlı ifadeler olarak tayin etmekte bunu da o ilim sahasının şerefi olarak açıklamaktadır. Ona göre kelâm ilminin şerefi; gayesi, mevzuu, malumu/onunla bilineni ve delilinin şerefiyle orantılıdır. Bu çerçeveden bakıldığında

<sup>62</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311.

<sup>63</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmî'l-ilm*, 181. Müellif *Fehrest* adlı eserinde de bu ilmin semeresi; delilli bir şekilde Allah'ın varlığını bilmek, taklit çukurundan çıkmak şeklinde açıklamaktadır. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

gayelerin en şerefisine, mevzuun en üst rütbesine, malumun en üst derecesine sahip olan alan kelâm olduğu gibi, onun akla ve nakle uyumlu burhan delilleri kullanması da onu yukarı bir noktaya taşımaktadır. Değeri ve faziletinin en üst derecede olması onu ilimlerin en şerefli konumuna yükseltmektedir.<sup>64</sup>

Müellif, haşiyesinde, kelâmın faziletini açıklama sadedinde ise önce bu konuda zaten daha önce izahatın yapıldığını belirtmekte, sonrasında Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ından ve Senûsî'nin *Şerhu'l-Vustâsî*'ndan uzunca alıntılar paylaşmaktadır.<sup>65</sup> Bu paylaşımlar, doğrudan ismi anılan kişilerin görüşleri olduğu için burada onlara değinmeye gerek yoksa da, Yûsî'nin daha önce açıklandığını söylediği hususlara göz atmak çalışmanın amacına sunacağı katkı itibariyle yerinde olacaktır.

Yûsî daha önce geçtiğini belirttiği ilgili açıklamaların önemli bir bölümünde kelâm ilmini yadsıyan görüş ve düşünceleri reddeden, sırasıyla Mâlikî âlim Ebû'l-Kâsım el-Bürzülî (öl. 844/1440), Ebû Hanife (öl. 150/767) ve Teftâzânî gibi zevatin ifadelerine yer verdikten ve bunları güzel sözler olarak niteledikten<sup>66</sup> sonra, onların arasına serpiştirdiği kimi yorumlar dışında kendi yaklaşımını da aktarır. Müellifimiz, Teftâzânî'nin kelâm ilmine bakışını zikrettiği yerde ona katıldığını gösterir şekilde, ilmin şerefini bilgi verdiği sahadan aldığını, bu manada kelâmın da malumat verdiği konuların en şerefli bilgiler olması itibariyle en büyük şerefe nail olduğunu belirtir.<sup>67</sup> Bu yorum, onun diğer eserinde aktardığı görüşün özeti mahiyetinde olup kelâmın değeri/fazileti hususunda çokça zikredilen klasik bir izah biçimidir.

Belli ki Yûsî haşiyesinde bu hususta daha çok kelâm ilmini bir değer olarak gören önceki âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Ancak kimi zaman kendi yaklaşımını kendi ifadeleri ile de paylaşmaktadır. Bunlardan birine kelâmı bidat olarak gören anlayışa cevap mahiyetinde zikrettiği malumatta yer vermektedir. Açıkçası kelâmı yadsıyan görüşlere<sup>68</sup> karşı bu ilim dalının faziletini gösteren hususlar üzerinden cevap verilmesi gerektiği için bu izahları da kelâmın fazileti olarak değerlendirmek mümkündür. İşte bu bağlamda müellifin kelâmın değeri şeklinde anlaşılabilir açıklamalarını buraya dercetmek uygun olacaktır.

Müellifimizin tespitine göre kelâmı yadsıyan kişiler, onda zikrolunan konuları, ıstılahları, şüpheleri, çekişmeleri, özü itibariyle ana hedef olduğu, bu çerçevede onun

<sup>64</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Yûsî, *Fehrest*'inde de kelâmın faziletini benzer şekilde izah etmektedir. Burada nazar açısından ilmin şerefini belirleyen üç unsurun o ilim dalının mevzuu, gayesi ve delili olduğunu ifade ettikten sonra kelâmı bu üç yönden değerlendirmekte, mevzuunun en kapsamlı, gayesinin en şerefli, delillerinin kati olduğuna işaret ile bunları, kelâmın en değerli ilim sahası olmasına kanıt olarak kullanmaktadır. Kimi zaman ilmin sonucu itibariyle de, değer kazandığını ifade ile kelâma, bu yönden de, belki diğerleri kadar kapsamlı değilse de bir fazilet isnadının söz konusu olduğunu ihsas etmektedir. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39-40.

<sup>65</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/311-313.

<sup>66</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/257-260.

<sup>67</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/260.

<sup>68</sup> Kelâm ilminin yadsınması ve onun meşruiyetine dönük tartışmalar hakkında bk. Galip Türcan, "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166; Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity* 3/2 (2016), 7-38.

tedvin, tasnif, öğrenme ve öğretmeye konu edildiği düşüncesiyle onu ret yoluna gitmektedir. Buradan hareketle kelâmın haramlığına ulaşmaktadırlar. O halde onlar ya bidat olduğu yahut onda bâtil ifadeler veya saptıran şüpheler yer aldığı için kelâmı haram addetmektedirler. Halbuki Yûsî'ye göre bu kişiler hadiseye basiret gözüyle bakıp kelâmı da yer alan konuların ana maksat olarak değil, başka sebeplere mebni gündeme getirildiğini ve temel gayenin hakka ulaşmak olduğunu fark etseler; hakka götürenin de hak olduğunu itiraf durumunda kalacaklardır.<sup>69</sup> Müellifimizin bu yorumu konuyla bağlantılı hale getirildiğinde kelâmın faziletini sağlayan hususlardan biri onun hakka ulaştırma konusunda aracılık etmesidir. Hakikat bir güzellik ve fazilet olduğu gibi ona götürülen yol/kelâm da bu doğrultuda bir değeri haizdir.

Yûsî, peşi sıra aktardığı bir itiraza yönelik olarak verdiği cevapta da kelâmın faziletini gösteren hususlara atıfta bulunmaktadır. Bu ilim dalının niçin selefte olduğu gibi sadece hakkın ortaya konulmasıyla yetinmeyip, ayrıca saptırıcı şüphelere de yer verdiği yönündeki bir itirazın cevabında; bâtili bilmeden hakkı tek başına bilmenin zorluğuna ve hakkın diğerinden ayırt edilmesi için bâtilin de bilinmesine ihtiyaç olduğuna atıf yapmaktadır. Bu doğrultuda, kötülüğü kötülüğe ulaşmak için değil ondan kaçınmak için bildiği, şerri bilmeyen kişinin onun içerisine düşeceği muhtevastaki bir şiirden de istidlalde bulunur. Bu noktada selefin bu ilme kayıtsız kalmasını izah meyanında onların zaten bir şüphe ortamında bulunmadıkları için bunun zikri ile de reddi ile de meşgul olmadıklarını belirtir. Şayet onları da bir bidat kuşatsa yahut üzerlerine bir şüphe bulutu çökse onların da bunu iptal etmeye gayret göstereceklerini vurgular. Nitekim ona göre selefin zamanında ortaya çıkmayan saptırıcı şüphelerin kendi devirlerinde bulunduğunu, eğer bunlara sessiz kalınırsa, bunların kabul edilmiş konumuna geleceğini söyleyen Ebû Hanife'nin ifadeleri de aynı anlamı ortaya koymaktadır.<sup>70</sup>

Kaldı ki Yûsî'ye göre kelâmî konuların büyük bir bölümü Kur'an'da da yer almaktadır. Bu ilahi kitap, bâtil yolda gidenlere yönelik getirilen delillerle doludur. Hakk Teâlâ dirilişi inkâr, teslis ve bunun gibi küfür yolu üzere bulunanların inançlarını açıklamış ve bunları geçersiz hale getirmiştir. Bu durum kelâmcılar namına büyük bir delildir. Bu yüzden kelâm eserlerinde, diğer bilgilerin yanı sıra felsefî pek çok düşünce kendisine yer bulmuştur. Müellif bu noktada Teftâzânî'den yaptığı bir alıntıyla ilgili yorumuna bir şerh düşer ve kelâmdaki şeriata zıt mahiyetteki bu felsefi izahlara ret amaçlı olarak yer verildiğini ihsas eder. Böylece kelâmın, bâtil

<sup>69</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/270-271. Kelâmın haramlığı düşüncesi daha çok Selefiyye'ye ait bir fikir olarak bilinse de sonraki dönemde bu ekole bağlı olmamakla birlikte kelâma çekince bildiren, yeri geldiğinde haramlığından dem vuran ilim ehli de eksik olmamıştır. Örneğin daha sonraki dönemleri itibarıyla kelâma tavır alan Saçaklızâde, (öl. 1145/1732) ilimler tasnifi alanındaki eserinde, felsefî mücadelelere yer veren kelâm eserleri ile meşgul olmanın haram olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'nin bidat ehlinin inançlarının yaygınlaşmadığı bir beldede kelâma gerek olmadığı şeklindeki sözlerini de buralarda kelâmıla işgalin haram olduğu ifadeleriyle yorumlamaktadır. Bk. Saçaklızâde Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî, *Tertibü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988), 152-153.

<sup>70</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/271.



ve saptırıcı görüşleri, hakkın izharına destek için paylaştığı şeklindeki düşüncesini teyit etmiş olur.<sup>71</sup>

Müellif bütün izahlarını takiben ondan çıktığını düşündüğü sonucu özel olarak bir kez daha paylaşır ve kelâm ilmîne karşı çıkanlara, meselenin onların anladığı gibi olmadığını ihsas ile bu ilim dalının faziletini teyit etmeye çalışır. Ona göre anlatılan hususlardan anlaşılmalıdır ki kelâm eserlerinde yer verilen konuların hepsinin bir önemi vardır. Zira bu ilim dalındaki eserler sonuç itibarıyla sayfalarını kemalât ile süslemekte, (şeriata göre) muhallerden temizlemektedir. Müellifin buradaki kemalât ve muhalden kastı, sırasıyla İslâm inancına uygun olan ve olmayan hususlardır. Nitekim o, ilgili ifadelerini takiben Allah Teâlâ'nın, kitabında hem kemalâtı hem de bâtılın nefyini hak olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Bu yorumuyla kelâmın da bundan başka bir şey yapmadığını ihsas etmektedir. Ona göre bunun doğruluğunu gösteren işaret ise hak ve bâtılın, birbiriyle kaim olması, diğer bir ifadeyle onların birbirlerine kıyasla anlaşılacağı hususudur. Hakkı; kemalâtı ile anlatmak da bâtılı nefiy suretiyle aktarmak da Allah'a bir ibadet ve bir tazimdir.<sup>72</sup>

Müellif, haşiyesinde sonuç kısmı da dâhil olmak üzere konuyla ilgili paylaştığı tüm yorumları, özel bir ifade ile toparlamaktadır. Buna göre bir şeyin hakikat olduğunu itiraf edip de ona ulaştıran vasıtayı/aracı inkâr eden kimseden daha cahili yoktur. Bu kişi; kelâm ve mantık ilmini haram gören kimseye tekabül etmektedir.<sup>73</sup>

Yûsî'nin kelâmın işlevi üzerinden onun faziletine çıkarımda bulunduğu bu izahlarından anlaşıldığına göre kelâm, hakkı hak; bâtılı bâtıl olarak gösterip hakikate hizmet etmesi boyutu ile Kur'an'ın yolunu izlemiş olmaktadır. İlgili zaviyeden o ikisinin arasındaki bu kesişmeyi, kelâmın faziletine bir işaret olarak okumak mümkündür. Kelâmın meselelerinin temel itibarıyla ulûhiyet eksenli olması, ilmin şerefini konusundan aldığı düsturuyla birleştiğinde bu durumu, onun faziletini gösteren en güçlü işaretlerden biri olarak görmek gerekir.

Kelâmın bidat olduğu görüşünden oldukça rahatsız olduğu anlaşılan müellif, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de, özel olarak bir soru cevap şekline büründürmese, kelâmın bidat olduğu gibi bir tenkiti gündeme getirmese de muhtemelen bu eleştirileri dikkate alarak, onun Kur'anî bir ilim dalı olduğunu özellikle vurgulamak suretiyle dolaylı olarak yine kelâmın faziletini ima etmektedir. Bunu sadece bir düşünce şeklinde ortaya koymamakta, ayrıca onun delilini de

<sup>71</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/271/272.

<sup>72</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/272. Müellif bir başka vesileyle daha kelâmı bir yönüyle Kur'an ve sünnetin adeta tefsiri şeklinde takdim etmek suretiyle de benzer bir yaklaşım sergilemekte, böylece yine dolaylı olarak onun faziletini iş'ar etmektedir. Kelâmcıların dinin bu iki kaynağına; takrir/anlatı ve tefsirleriyle ilave izahlar getirdiklerini, onlardan esinlenerek küllî kaideler, akli burhanlar tespit ettiklerini belirten müellif özünde bu delillerin büyük bir kısmının Kur'an ve sünnette bazen açık bazen işaret yoluyla yer aldığını savunmaktadır. Ona göre kelâmcıların buradaki katkıları, istidlal keyfiyetini ortaya koymaktan ibarettir. Yûsî her ne kadar bu izahını, doğrudan kelâmın fazileti meyanında yapmasa da, onun bu ilim dalını dinin temel kaynakları doğrultusunda onları tefsir eden bir mevkie yerleştirmesini, kelâmın bir nevi fazileti olarak okumak önünde bir engel olmasa gerektir. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/232.

<sup>73</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/273.

zikretmektedir. Buna göre Kur'an'da, temel inanç esasları, nübüvvet, sem'iyât konuları doğrudan zikredildiği gibi, yer, gök, nefis ve diğer unsurların yaratılması örnekleri üzerinden âlemin hâdisliği gibi kendisiyle Yaratıcının varlığına çıkarım yapılacak hususlar da aktarılmaktadır. Yine bu ilahi kitapta düalizm, teslis ve tabiatçıların anlayışına işaret ile bunlar reddolunmakta, mensuplarının şüphelerine çeşitli cevaplar verilmektedir. Müellif bu noktada söz konusu yorumunu teyit eder şekilde bir kısım ayetlerden örnekler sunduğu gibi, Hz. İbrâhim (a.s.) ve diğer peygamberlerin bu husustaki delillerinin Kur'an'da geçtiğine atıfla bu ilahi kitabın inanç konularıyla dolu olduğunu ihsas etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in (a.s.) de Arapların bâtil itikatları hakkında getirdiği açıklamalara dikkat çeken müellif, böylece dinin kaynakları olan Kur'an ve hadislerin mazmunu ile kelâmın konularının keşşesinden bu ilim dalına hem meşruiyet kazandırmış hem de onun faziletini ortaya koymuş olmaktadır.<sup>74</sup>

Müellif, bu aşamada ilgili yorumlarının kelâmın metafizikten bağımsız düşünüldüğünde ortaya çıkan durum olduğunu belirttikten sonra muhtemel bir itirazı önlemek istercesine şayet onun metafizik yani felsefeyle bağlantılı bir ilim dalı olduğu yönünde bir fikir geliştirilecek olursa bunun da bir izahı olacağını belirtip onu da aktarır. Bu ikinci durumda kelâmın, ilgili verileri almadan önce doğruyu tashih, bâtili iptal ettikten, yani bir ayıklama yaptıktan sonra o felsefeden aldıklarını aldığı kaydederek bunun da kelâmın fazilet ve değerini düşürmeyeceği imasında bulunur.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182-183. Müellif diğer bir eserinde de aynı minvalde açıklama yapar. Ancak bu kez kelâma dönük itirazları kelâm konularının Kur'an paralellliği üzerinden bertaraf etmek için değil, sadece bu ilim dalının konumunu izah için aktarır. Bu doğrultuda işbu ilahi kitapta inanç esaslarının ve diğer sem'iyât bahislerinin ispatı, bunlara yönelik istidlaller, hasımlara dönük reddiye için ihtiyaç duyulan bilgilerin yeterince olduğunu, bunların felsefenin metafizik kısmından nakil yapmaya gerek bırakmayacak derecede Kur'an'da yer aldığını söyler. Yûsî sonrasında verdiği bu hükmün, adeta delili mahiyetinde açıklamalar getirir. Buna göre kelâmın temel üç konusu olan ulûhiyet, nübüvvet ve sem'iyât bahislerinin hepsi de ilahi kitapta en belîğ surette yer almaktadır. Bunların ilki Kur'an'da yerin göğün, nefislerin ve diğer eşyanın yaratılması örneklerinde olduğu gibi, âlemin hadislîği üzerinden yapılan istidlaller ile ortaya konulmaktadır. İkinci inanç ilkesinin gerektirdiği deliller de yine inşikâk-ı kamer, ilahi kitabın meydan okuması ve benzer durumlar üzerinden ispatlı şekilde zikrolunmaktadır. Bunlar hakkında pek çok ayetler vardır. Üçüncü esasla ilgili olarak bunların haber verilmesi yeterli olur. Bu maddeyle ilgili olarak dirilişin imkânı ve gerçekleşmesi üzerinden yapılan itirazlara verilen cevapları, başvuru istidlalleri de hasımlara ret örneği olarak okumak mümkündür. Bk. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 19-20.

<sup>75</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 183. Müellifin kelâmın tedvin sebebi hakkında söylediklerini de bu ilim dalının faziletini ortaya koyan unsurlar olarak değerlendirmek mümkündür. Yûsî'ye göre İslâm'n ilk devrinde inanç konusunda safiyet hâkimken sonrasında heva ve ayrılıklar artmış, ümmet Hz. Peygamber'in (a.s.) haber verdiği gibi fırkalara bölünmüş, dinde kötülükler çoğalmış, inkârcıların şüpheleri hakkın üzerini örtmüş bunun üzerine ulema, ilk dönemde inkârcularla kılıçla yapılan mücadelenin bir benzerini bu kez lisan ile yapmışlardır. Bu doğrultuda ilim ehli, güçleri nispetinde o inkârcularla cihad/mücadele etmişlerdir. Ulema bu mücadele ortamında kullanacakları ve inançlarını savunma esnasında muhataplarının meramını kendisiyle anlayacakları küllî öncüllere, aklî kaidelere, ıstılah ve tabirlere ihtiyaç duymuşlar, buna bağlı olarak da kelâm ilmini tedvin etmişlerdir. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/276. Müellifin bu açıklamaları kelâmın fazileti meyanında değerlendirildiğinde, işbu ilim dalı, geçmişin

O halde müellife göre kelâm makâsı itibariyle dinin iki kaynağı ile aynı doğrultuda; vesâil sahasında ise felsefeden kullandıklarını, o makâsıda aykırı olmayacak surette alıp kullandığından sonuçta dini teyit eden ve bunun üzerinden fazileti haiz olan bir ilim dalıdır.

### 1.6. Kelâm İlmini Öğrenmenin Hükümü

Müellif, haşiyesinde kelâm ilmi hakkında çeşitli yönlerden topluca bilgi verdiği bölümde bu konunun tafsilatının da yine daha önce geçtiğini beyan ile burada sadece kısa bir bilgi paylaşır. Buna göre mutlak anlamda, yani konuları arasında bir tahsise gidilmediğinde kelâm öğrenmenin hükümü hakkında farklı fikirler, dolayısıyla ihtilaf vardır. Kimi, bunu farz-ı ayn yahut farz-ı kifâye, kimi haram, kimi ise mendup addetmektedir.<sup>76</sup>

Müellifin, kelâmın farz-ı ayn mı farz-ı kifâye mi olduğu hususundaki ayrıntının geçtiği yönünde verdiği bilgi ile bizzat kendi yaptığı bir açıklamayı değil, Senûsî'nin bir vesileyle bu konuya dair getirdiği yorumu kastediyor olmalıdır. Senûsî'ye göre imanın şartlarından olan her bir maddeyi, herhangi bir (sıradan) delille bilmek her mükellef için farz-ı ayn'dır. Bunun büyük bir zorluğu yoktur. Oldukça incelik barındıran ve kişiyi şüphelere sevk edebilecek olan, kurtuluş için büyük bir derinlik gerektiren kelâmî meseleler hakkındaki nazar ise farz-ı ayn değil farz-ı kifâyedir.<sup>77</sup> Yani bu türden kelâmî konularla, yaratılışı itibariyle uygun donanımda bulunan kimseler işteğal edecek, diğerleri ise bu türden meselelere dalmayacaktır.

Yûsî'nin buraya yapacağı katkı oldukça sınırlıdır. O, bu meyanda farz-ı ayn olan nazar için gerekli olan delilin hem icmalî hem de tafsilî kanıtı kapsadığını ifade etmekle yetinmektedir. Bu manayı teyit için bu kanıtı, sadece icmalî delil şeklinde tayin etmenin doğru olmadığını kaydetmektedir.<sup>78</sup> Yûsî'nin bu konuda bir itiraz geliştirmemesi, yine ilgili kısım dışında özel bir şerhe başvurmaması onun bu hususta Senûsî'ye katıldığını hisas etmektedir. O, burada kelâmı kimin mendup gördüğü hususunda ise, araştırıldığı kadarıyla özel bir kayıt düşmemektedir. Bu ilim dalını haram görenler ise zaten onu bidat olarak değerlendirenler olduğu için ve bu iddia bizzat müellifimiz tarafından cevaplandırıldığı için bu hususta meçhûliyet bulunmamaktadır. Kelâm ilmini bidat görenlerin daha çok Selefiyye ve bu hususta kimi zaman benzer kimi zaman farklı saiklerle onlara yakın duran bir kısım ilim ehlinin olduğu bilinmektedir.

Yûsî'nin bu konu hakkında bilgi verdiği diğer iki eseri ise haşiyesinden farklı olarak müstakil bir telif hüviyetinde olduğu için buradan onun kanaatini doğrudan

---

silahla yaptığı mücadeleyi söz ve kalem ile yapan bir ilim alanı konumundadır. Bunun ise İslâm'ın savunusu anlamına gelmesi itibariyle kelâm için bir fazilet nişanesi ve bir iftihar vesilesi olacağı gayet açıktır. O halde kelâmın faziletini gösteren hususlardan biri de onun bir Müslümanın en kıymetli hazinesi olanı dinini savunma, yeri geldiğinde ona zıt inançları fikren hükümsüz kılma amelîyesidir.

<sup>76</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/313.

<sup>77</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 56.

<sup>78</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/260.

öğrenmek mümkün olmaktadır. Ona göre kelâm öğrenmek farz-ı kifâyedir.<sup>79</sup> Müellif belli ki burada kelâmı, tüm incelikleri ile öğrenmenin hükmünü açıklamaktadır. Zira hemen ardından getirdiği izahat bunu desteklemektedir. Bu çerçevede inanç esaslarının delilini icmalî şekilde bilme hususunda ihtilaf olduğunu, bu meyanda icmalî/muhtasar delili bilmenin herkese vacip olup olmadığı, bu vücubiyetin imanın şartı konumunda bulunup bulunmadığı, buna bağlı olarak da icmalî delile vâkıf olmayan mukallidin kâfir durumuna mı yoksa asi pozisyonuna mı geçtiği gibi konuların tartışıldığını belirtmektedir.<sup>80</sup>

Müellifin, haşiyesinde, eserinin önceki sayfalarında kelâmın bidat olduğu iddialarına yönelik verdiği cevaplara bakılacak olursa kelâm öğrenmenin hükmü hakkındaki ayrıntının daha önce geçtiği şeklindeki ifadesine mesnet teşkil eden yerlerden birisi de bu konu olmalıdır. Müellifin kelâmın yanına mantık ilmini de ekleyerek aktardığı itiraza göre bu iki ilim dalı bidattir. Bidatten geri durmak ise vaciptir. Müellif ise burada önce her bidatın, kaçınılması gereken bir iş olduğu iddiasını reddetmektedir. Zira bidatin güzel olanı da vardır. Eğer ilgili iddia doğru kabul edilirse kelâm ve mantık bir tarafa matematik, tıp, astronomi, edebiyat gibi ilimler de bidat, dolayısıyla kaçınılması gereken ilim dalları olacaktır.<sup>81</sup>

### 1.7. Kelâmın Tanımı

Müellifimiz, ilimlerin tasnifini yaptığı eserinde kelâmı kendi ifadeleriyle tanımlamakta ve bunu yaparken, yaşadığı dönem itibariyle bu ilim dalının geldiği konumu temel aldığını ihsas ile adeta tarifinin modernliğine vurguda bulunmaktadır. Ona göre kelâm: “Var edicisini, O'nun sıfatlarını, fiillerini ispatlaması itibariyle

<sup>79</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182; Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40.

<sup>80</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Burada kendi kanaatini de paylaşan Yûsî, son soruların cevabında ikinci şıkkın teknik ifadesiyle “ezhar” olduğunu vurgulayarak mukallidin kâfir değil, fasık olacağı fikrini tercih ettiğini göstermektedir. Ancak müellif bu noktada bir şerh düşmekte ve ilgili deliller açısından kişiler arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre bu delillerle uğraşırken kendisine şüphe arz olan kişi, bu araştırmasını yahut delillere ulaşmasını sınırlandırmalıdır. Bu hususta kabiliyeti olan bireyin ise sebatkâr davranması, kapalılıklar ve şüphelerin kendine açılması hususunda Allah'a itimat etmesi gerekmektedir. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 182. Onun bu yaklaşımı daha önce aktarılan Senûsî'nin fikirleriyle uyduğunu göstermektedir. Bütün bu yorumları ile Yûsî, kelâmî delillerin inceliğine ulaşmaya yetenekli olanın bu hususta derinleşmesi; aksi konumdaki kimsenin ise daha genel mahiyette inanç esaslarını ana hattı ile ilgili delillere özü itibariyle vâkıf olma tavsiyesinde bulunmuş olmaktadır. Burada hiç değişmeyen hakikat ise inanç konusunda taklitten uzak durmanın gerekliliğidir.

<sup>81</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/278. Müellif bu cevabına gelebilecek muhtemel itirazları aktarıp ona da karşılık vermektedir. Ancak bu cevaplarında, muhtemelen müteahhirin kelâmı ile birlikte bu ilim dalının en önemli ortağı mevkiine yükseldiği için meşruiyet açıklamalarını daha çok mantık ilmi üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Bunların içerisinde sadece kelâm ilmi için de kullanılabilir bir yorumuna değinmek uygun olur. Yûsî, burada ilgili cevabına karşılık, şayet ashabın da hesap yapıp, tedavi oldukları, dolayısıyla bunların bidat olma hususunda kelâm ve mantıkla aynı konumda olmadığı yönünde bir itiraz getirilir ise, kendisinin de buna; ashabın aynı zamanda tefsir yaptıkları, istidlale başvurdukları ve bir şeyin illetini ortaya koydukları üzerinden mukabele edeceğini belirtir. Böylece istidlal yapan ve illet belirleyen kelâmın da bidat olarak görülemeyeceğini ihsas etmiş olur. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/278-279.

kâinattan, mahlûkatına hitabından, hitabın hallerinden ve bunlardan herhangi birine dayanan konulardan bu çerçevede bahseden ilimdir.”

Müellif bu noktada tarifindeki kimi kelimelerin geçme nedenine, kimilerinin kapsamına, kimilerinin kullanımına ihtiyaç olmama gerekçesine değinmektedir. İlkın “ilim” tabirini, tanımdaki genel uygulamadan/sünnet hareketle kullandığını söylemektedir. “Hitabın halleri” ifadesini ise risalet ve sem'ıyyât bahislerini kelâmın kapsamına almak için zikrettiğini belirtmektedir. Ona göre İbn Arafe'nin (öl. 803/1401) yaptığı gibi tanımın içerisinde “delillerin takriri” gibi bir tabir kullanmaya gerek yoktur. Zira ilim zaten bu durumdan ibarettir. Müellif “şer'î kanunlar çerçevesinde” gibi bir ifadeye de ihtiyaç olmadığını kaydetmekte bunu da kelâmın hem İslâm şeriatına uygun hem de aykırı görüşleri içermesi ile gerekçelendirmektedir. Bu yüzden ona göre kelâmın tanımı, diğer dinlerin bâtil görüşlerine de yer verir şekilde formüle edilmelidir. Böyle bir durum, müellifimizin penceresinden kelâmın şer'î bir ilim dalı olmasına engel değildir.<sup>82</sup>

Müellif, *Fehrest* adlı eserinde yaptığı muhtasar tarifinde ise kelâmı, “yakînî deliller üzerinden dinin inanç esaslarını bilme” olarak tanımlamaktadır. Bu hususta başka bir kısım tariflerin daha ortaya konulduğunu ifade etse de başkaca bir tanım zikretmemektedir.<sup>83</sup>

Yûsî, haşiyesinde ise özel olarak kelâm ilmini tarif etmek yerine, metni üzerine haşiyeye yazdığı Senûsî'nin tanımının kritiğini yapmakta ve kimi tercihler üzerinden zihnindeki kelâm tarifinin ipuçlarını sunmaktadır. Nitekim o ilk planda, bu ilmin tanım ve mevzuunun musannifin ifadesinde kendisine yer bulduğunu belirterek söze girmekte, sonrasında Senûsî'nin kelâm tarifi üzerinden bir kısım önerilere yer vermektedir.

Çalışma her ne kadar Yûsî'nin kelâm ilmine bakışı üzerine kurgulandığı için diğer kimi zevatın açıklamalarını aktarmaya gerek yoksa da, müellifimizin bakış açısını daha iyi anlamak için burada önce Senûsî'nin kelâm tarifini vermek gerekir. Senûsî'ye göre kelâm: “ulûhiyetin hükümlerini, peygamberlerin gönderildiğini, aktardıkları tüm haberlerde ve buna dayanan her şeyde doğru olduklarını bilmek, şekki giderip şüpheleri dağıtacak derecede ilgili durumları delillerle açıklamak” şeklinde tanımlanır.<sup>84</sup>

Yûsî tanıma dair değerlendirmelerini daha çok “peygamberler gönderildiği” ve “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadeleri üzerine bina etmektedir. Ona göre Senûsî “peygamberler gönderilmesi” ifadesini, “hükümler” kelimesine atfetmiş olmalıdır. Bu durumda şayet tanımda kelâm aracılığıyla nelerin bilindiği ortaya konulmaya çalışılıyorsa, eksik bırakılan pek çok maddenin olacağı aşikârdır. Şayet kelâmın neleri tazammun ettiği nakledilmek isteniyorsa, bu durumda “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadesine gerek yoktur. Zira bu mana daha önce geçen ifadenin altına zaten girmektedir. Yûsî'nin burada ilgili mananın içerisinde girdiği ifade ile kastı “peygamberler gönderilmesi” ifadesi olmalıdır. Bu durumda ona göre bu iki

<sup>82</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmı'l-ilm*, 180-181.

<sup>83</sup> Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

<sup>84</sup> Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*, 68.

mana “risalet” kelimesi ile ortaya konulsa ve o da tanımdaki “ulûhiyet” kavramına atıf yapılarak “ulûhiyetin, risaletin ve buna dayanan şeylerin hükümlerinin bilinmesi...” gibi bir ifade seçilse daha veciz ve güzel bir kelâm tanımı ortaya çıkmış olur.<sup>85</sup>

Yûsî, kelâmın tarifiyle ilgili bu yorumları getirirse de, Senûsî'nin neyi düşünerek böyle bir kelâm tanımı yaptığını ifade etmekten, böylece onun da kendine göre haklı bir gerekçesinin bulunduğunu ima etmekten geri durmaz. Yûsî'ye göre kendisinin ortaya koyduğu açıklamaya şöyle bir karşılık vermek mümkündür: Senûsî, burada “aktardıkları haberlerde doğru oldukları” ifadesini, ahiret ahkâmını da tanımın içerisine dâhil etmek için kullanmıştır. Zira ahiret ahkâmı, her ne kadar sadık olmaları itibariyle peygamberlerin ahkâmı altına girse de ilgili bağlantıyı kurma noktasında kapalılık olduğu ve ahiret ahkâmı doğrudan peygamberlerin sıfatları arasına girmediği için müellif, ilgili kaydı özel olarak zikretmiştir. Bundan anlaşıldığı kadarıyla ahiretin de hususi olarak tanımın içerisine girmesi için söz konusu kayıt kullanılmıştır. Atıf meselesine gelince, “peygamberler gönderilmesi” ifadesinin “hükümler” ifadesinin yanı sıra “ulûhiyet” kelimesi üzerine atfolunmuş olması da mümkündür.<sup>86</sup>

Bütün bu açıklamalarıyla Yûsî, kendisi bir kelâm tanımı getirecek olsa nasıl bir tarif yapacağını ihsas ettiği gibi, Senûsî'nin tanımının da kendi içinde, bir açıklaması olduğunu ortaya koymuştur. Yine Yûsî'nin bu izahlarından *usûl-i selâse* diye bilinen ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret maddelerinden ilk ikisinin doğrudan, üçüncüsünün ise ikincisinin kapsamı altına girerek dolaylı şekilde ihsas olunmasından yana olduğu anlaşılmaktadır. Tabii tanımda seçilen kelimeler çok önemli olduğu ve burada pek çok ayrıntı hesap edilerek tercih yapılması gerektiği için müellifin söz konusu hassasiyeti ilim namına büyük bir değeri haizdir.

Müellif, kelâm ilminin tanımı konusunda getirdiği diğer açıklamaları, özel olarak bazı zevatın ifadeleri üzerinden aktarmakla yetindiği için, çalışmanın alanı dışına çıkmama gayesi ile bunlara değinilmeyecektir. Ancak yukarıda müellif hakkında zikredilen bir yorumun teyidi babından kendisinin kısa bir izahını buraya derç etmek de faydalı olacaktır. Müellifimiz, ahiret ahkâmını dışarıda bıraktığı mülâhazasıyla ortaya konulan bir kelâm tanımı eleştirisine karşı çıkmakta, risaletin sübutunun zaten bir yönüyle ahireti de gerektirdiğini ifade ile bunda bir problem olmadığını ihsas etmektedir. Bu kanaatini perçinlemek için ulûhiyet denildiğinde bununla ilgili bütün konuların mezkûr kavramın (ulûhiyet) altına girmesi örneğini vermektedir. Sonrasında kelâmı sadece “ulûhiyet ve risalet”, yine yalnızca “dini inanç esasları” üzerinden tarif eden başka tanımların varlığına atıf yapmaktadır. Böylece ahiret kavramını kullanmanın zorunluluk bildirmediğini savunmuş olmaktadır.<sup>87</sup> Tabii müellifin bütün bu yorumlarını, ahiret maddesinin zikrine karşı çıkmak şeklinde değil, onun tanımda kullanımını zorunlu addeden anlayışlara karşı olduğunu teyit etmek gerekir.

<sup>85</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314.

<sup>86</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314.

<sup>87</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/314-315.

### 1.8. Kelâmın Mevzuu

Müellif, kelâmın konusuna geçmeden bir ilmin mevzuunun ne olduğunu ve önemini beyan eder. Meselenin teknik kısımları bir tarafa bırakıldığında ona göre buradaki mevzudan kasıt bir önermede mahmûl mevkiinde bulunan yüklem karşısındaki konudur.<sup>88</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, müellifin kelâmın meseleleri ve mevzuunu birbirinden ayırmasıdır. Nitekim o bu duruma uygun olarak daha önce kelâmın meselelerini ayrı bir başlık halinde ele almışken, burada kelâmın mevzuu şeklinde özel bir başlık açmakta, böylece ikisi ile farklı şeyler kastettiğini ortaya koymaktadır. O halde kelâmın meseleleri onun problemleri, araştırmaları; mevzuu ise üzerine odaklanılan temel bahis, konu edinilen özne, mevcut şeklinde algılanmalıdır.

Tam da bu minvalde Yûsî'nin konuyla ilgili görüşlerine başvuracağı, alıntılar yapacağı Sirâceddîn el-Urmevî'nin (öl. 682/1283) düşünceleri üzerinden kaleme alınan önemli bir araştırmada da mevzu ve mesele ayrımı güçlü bir şekilde ortaya konulmaktadır. Buna göre mevzu, ilgili ilim dalının konusunu, mesele ise onun araştırdığı şeyleri ifade etmektedir.<sup>89</sup> Diğer bir aktarım biçimiyle mevzu/konu, bir önermede özne, madde yahut da cevher her ne ise ona denk gelmektedir. Mevzu; araştırılıp, hakkında tartışma yapılacak şey değil, varsayılan yahut kabul gören şeydir.<sup>90</sup> Mesele ise bir önermede konuya yüklenecek olan yüklemelerdir.<sup>91</sup> Bu ise doğal olarak araştırmayı ve cevapları tazammun etmektedir.

Bu izahatı takiben müellifin, kelâm ilminin mevzuunu nelerin teşkil ettiğine dönük açıklamalarına geçmek mümkündür. Müellifimiz bu konuyu hem haşiyesinde hem de ilimler tasnifi alanındaki eserinde ele almaktadır. Ancak ilk telifinde meseleye dair aktardıkları yoğun ise de ikincisinde oldukça muhtasardır. Burada adeta bir metne bağlı kalmadan konuyu ele alacak olsa (ki almıştır) mevzuu çok uzatmama anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

<sup>88</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/321. Burada müellifimiz açısından mevzunun tespitinin önemine geçilecek olursa ona göre bir ilmin mevzuu onu diğer ilim dallarından ayırmaya yarar. İlim dalları konularına göre farklı isimler alır. Burada ilim dalları arasındaki fark bazen hakiki bazen itibari surette ortaya çıkar. İlkinde; mükellefin fiillerinden bahseden fıkıh ile sayıdan bahseden yahut sayı üzerinden varlığını ortaya koyan matematik arasındaki farklılığı örnek vermek mümkündür. İkincisine ise; Arapça müfret bir kelimeyi, manası yönünden ele alan lügat ilmi ile yine Arapça kelimeyi konu alan ancak onu bu kez i'lâl ve benzeri açılardan inceleyen sarf ilmi arasındaki farklılığı örnek vermek mümkündür. İşte ilim dallarının konusu itibariyle birbirinden ayrılması, mevzularının tespitini önemli hale getirmektedir. Zira ilimler, bir şeyi mefhum itibariyle ortaya koyan tanımlarla birbirinden ayrıldıktan sonra, onları ötekinden ayıran diğer bir husus, burada örnekleri verildiği üzere, zat itibariyle gerçekleşen ayırmadır. Bk. Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317.

<sup>89</sup> Tuna Tunagöz, "Sirâceddîn el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 43.

<sup>90</sup> Tunagöz, "Sirâceddîn el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 53.

<sup>91</sup> Tunagöz, "Sirâceddîn el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı", 59.

Yûsî, haşiyesinde konunun girizgâhını yaptıktan sonra kelâmın mevzuu hakkında ihtilaf olduğunu beyan ile söze başlar. Burada verdiği izahattan bu ihtilafı kelâmın mütekaddimûn ve müteahhirûn döneminde konusunun farklılaşmasını kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre ilk dönem kelâmcıları bu konunun “vücûd” olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede onlar eşyanın en umumi halini ifade eden vücudu ele almakta ve onu kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Müellif bu aşamada kim olduğunu belirtmese de müteahhirûn kelâmcılarını kast ile kimi zevatın ise bu ilim dalının konusunu, inanç esaslarının ispatının kendisine taalluk ettiği düşüncesiyle “malum” olarak tespit ettiklerini vurgular. Bu grubun, vücûd-i zihnînin varlığını kabul etme, ilmin, akılda bir suretinin oluşmasıyla elde edildiği fikrini benimsemiş, ma'dûm ve hali kelâmın meseleleri arasına katma gibi saiklerle konusunu “malum” olarak belirlediklerini söyler.<sup>92</sup>

Müellifin bu son izahından anlaşıldığı kadarıyla müteahhirûn kelâm ehli, öncekilerin kelâmın içerisine dâhil etmediği bakış açısı ve mevzuları bu ilim dalı içerisinde mütalaa etmek suretiyle onun alanını genişletmişlerdir. Zaten tekabül ettikleri gerçeklik itibariyle de malumun mevcudun yanı sıra ma'dûmu da kapsamı altına alması, kelâmın konularının genişlediğini tek başına göstermeye yeterlidir. Bunda mantık ilminin artık kelâmın beraber yürüdüğü bir ilim dalı pozisyonuna gelmesinin çok ciddi bir payının olduğu bilinmektedir.

Müellif bu aşamadan sonra Sirâceddîn el-Urmevî, Teftâzânî, Şemseddîn es-Semerkandî (öl. 702/1303) gibi zevattan alıntılar yapar. Müellifimizin konuyla ilgili katkısını aktarabilmek adına kısaca Urmevî'ye izafe ettiği düşünceleri paylaşmak gerekirse Urmevî, kelâmın mevzuunu; Allah'ın subûtî, selbî ve dünya ile ahirete raci fiilî sıfatlarından bahsetmesi itibariyle zat-ı ilahi olarak tespit etmektedir. Bu bağlamda ona göre kelâm kısaca, Allah'ın subûtî, selbî, dünya ve ahirete taalluk eden fiilî sıfatları bağlamında O'nun hallerinden bahseden ilim dalıdır.<sup>93</sup>

Yûsî *Fehrest'*inde ise kelâmın mevzuunu; kendisinden bahsedilmesi itibariyle “malum” olduğunu belirttikten sonra diğer görüşleri “mümkinât”, “Allah'ın zatı”, “bunların tümü” şeklinde sıralamaktadır. Bu husustaki ihtilafın bilindiğini ifade ile izahını tamamlamaktadır.<sup>94</sup> Öte yandan onun bir başka vesileyle kelâmın mevzuunun “malum” olduğunu söylemesi, peşi sıra malumun en kapsamlı kavram olduğunu, bu bağlamda kelâmın malumun en umumi hali olduğunu belirtmesi, bu hususta müteahhirûn kelâmcılar gibi düşündüğünü ihsas etmektedir.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317.

<sup>93</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/317-318. Urmevî'nin söz konusu fikirleri için bk. Sirâceddîn el-Urmevî, “Risâle Fî'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm”, Tuna Tunagöz, “Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle Fî'l-Fark Beyne Mev-Zû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 295. Yûsî, ilimler tasnifi alanındaki eserinde de kelâmın mevzuu hususundaki farklı fikirleri oldukça kısa şekilde aktarırken bunu “malum”, “mevcut” ve “Allah'ın zatı” şeklinde kaydetmektedir. Bk. Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 181.

<sup>94</sup> Müellifin burada mütekaddimûn kelâmcılarının “mevcut” şeklindeki fikrine yer vermemesi dikkat çekmektedir. Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 39.

<sup>95</sup> Yûsî, *Fehrestü'l-Yûsî*, 40



Müellifin, haşiyesinde konuyla ilgili üzerinde duracağı görüş daha çok Urmevî'nin ilgili fikri olacaktır. Urmevî'nin kelâmın mevzuunu Allah'ın zatı olarak belirlemesi onun metafiziğin bir alt kolu olması, dolayısıyla kelâmcılar tarafından çokça zikredilen bu ilim dalının küllî bir ilim sahası olduğu şeklindeki fikirlerini sıkıntıya düşüreceği için, eleştirilere muhatap olacaktır. İşte Yûsî, Urmevî'nin yaklaşımına yapılan itirazlara yönelik verdiği cevaplar ile meselenin izahına katkı sunacaktır. Temel itiraza göre bir ilmin mevzuunda o mevzu olan her ne ise onun varlığı (o ilim dalında) açıklanmaz. Buna göre şayet kelâmın mevzuu Allah'ın zatı ise, bu zat-ı ilahinin varlığı ya kendiliğinden açık bir şeydir ki, bu durum bâtıldır. Yahut bu zatın varlığı başka bir ilimde açıklanmıştır/mübeyyendir. Bu ise, kelâmdan daha üst/küllî ilmin bulunduğu anlamına gelir. Halbuki tevhid ilminden daha üst bir ilim dalı yoktur.<sup>96</sup>

Müellif tarafından verilen cevaba göre bir ilim dalında beyan olunan, diğer ifadesiyle açık hale getirilen/mübeyyen bir şey, o ilim dalından daha üst bir ilim sahasında mevzu olarak kullanılamaz. Müellif burada Urmevî'ye atfettiği cümleyi de aktarır. Urmevî'ye göre Allah'ın varlığı metafizik ilminde beyan olunmakta, kelâmda ise teslim/kabul olunmaktadır. Bu ifade ile metafizikte O'nun varlığı ile neyin murat edildiğinin izah olunduğu, kelâmda ise bu varlığın kabul ile alınıp kullanıldığı, buna bağlı olarak da O'na dair farklı unsurlara (sıfatlarına, fillerine vb.) yer verildiği manası kastedilmiş olmalıdır.<sup>97</sup>

Yûsî'nin, bu cevabı kendi düşüncesi olarak mı aktardığı yoksa ilgili itiraza ilgili şekilde cevap verildiği meyanında mı naklettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak haşiyesindeki üslubu ve diğer açıklamaları ikinci ihtimali daha kuvvetli hale getirmektedir. Urmevî'nin yaklaşımından hareket edildiğinde kelâm metafiziğin bir alt kolu olmaktadır. Zira kelâm, kendisinden daha üst/küllî bir ilim dalında açıklığa kavuşturulan Allah kavramını almakta ve kendisine mevzu olarak tayin etmektedir. Bu anlayış ise Teftâzânî gibi zevatın tepkisine neden olacaktır. Nitekim Yûsî'nin Teftâzânî'den yaptığı nakilde o, belli ki Urmevî'nin ifadelerinin geldiği anlamı öngörerek isbât-ı vacibin kelâmdan önce metafiziğin meselelerinden olduğu görüşünü fasitliği açık bir düşünce olarak nitelemektedir. Zira ona göre şayet böyle bir anlayış doğru olursa, metafizik İslâmî ilimlerden biri, daha ötesi bu ilimlerin başı ve şer'î kaidelerin temeli ve esası konumunda olur. İşte Teftâzânî'ye göre ortaya çıkan bu sonuç, ilgili düşüncelyi fasit hale getirmektedir.<sup>98</sup>

Yûsî, Urmevî'nin kelâmın mevzuu hakkındaki görüşlerinin dışında ona benzer bir fikir ortaya koyup ayrıca buna bir ilavede bulunduğunu söylediği Şemseddîn es-Semerkandî'nin kelâmın mevzuu hakkında kullandığı cümleyi de nakleder. Adı anılan

<sup>96</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/318.

<sup>97</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Urmevî'nin ilgili yorumu için bk. Sirâceddîn el-Urmevî, "Risâle Fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-İlmi'l-İlâhî ve'l-Kelâm", 295.

<sup>98</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Teftâzânî'nin ilgili yorumu için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/184.

bu âlime göre kelâmın mevzuu doğrudan Allah'ın zatı, ayrıca O'na dayanması itibariyle mümkünâtın zatıdır.<sup>99</sup>

Yûsî'nin, konu hakkında özel açıklama getirdiği görüşlerden biri de Senûsî'nin kelâmın mevzuu olarak kullandığı ifadeye dönüktür. Senûsî'ye göre kelâmın mevzuu; kendisini var edenin varlığının zorunluluğuna, sıfatlarına ve fiillerine delalet etmesi itibariyle mümkünlerin mahiyetidir.<sup>100</sup> Başka bir ifadeyle açıklanmak istenirse, mümkünâtın konumundan hareketle Allah'ın zat, sıfat ve fiillerine çıkarım yapılması, kelâmın mevzuunu teşkil etmektedir. Yûsî, ilimlerin tasnifi alanındaki eserinde kelâmın mevzuunu neredeyse aynı ifadelerle aktarmakta ve sadece O'nun varlığına delaletle atıf ile yetinmekte ve bu varlığın "zorunluluğu" ifadesine yer vermemektedir. Ayrıca kelâmın tanımını da bu bakış açısıyla ortaya koyduğunu belirtmektedir. Böylece genel anlamda meseleyi Senûsî gibi değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>101</sup>

Yûsî, haşiyesinde ise muhtemelen sadece nakledici pozisyonunda, Senûsî'nin kelâmın mevzuu meyanında zikrettiği görüşe iki itiraz getirilebileceğini söyler. İlk itiraza göre subûtî ve selbî sıfatlar gibi yüce zatın (Allah'ın) hallerine raci olan hususlar, bu ilim dalının önemli bahsi/ mebhası olursa da bunlar kelâmın meseleleri olmaz. Zira bu yüce zat "mevzu" kapsamı altına girmez. Durum böyle olunca O'na ait ilgili haller de kelâmın mevzuu olamaz. İkinci itiraza göre; mümkünâtın mahiyetleri burada zikrolunan hususlara (Allah'ın varlığı, sıfatları, fiillerine) delaleti itibariyle "mevzu" olmaktadır. Bu ise onların imkânının bir fer'i konumundadır. Bu durumda "mevzu" ilgili delaleti yönüyle mümkünât olmaktadır. Bu noktada mümkünât olması itibariyle işbu mümkünâtın varlığı ya özü itibariyle açıktır yahut bu husus başka bir ilim dalında açıklanmıştır. Bu iki seçenek de bâtıldır. Zira ilkiyle alakalı olarak âlemin imkânı bedîhî olarak sabit olan bir husus değildir. İkincisiyle ilgili olarak ise bu husus (mümkünât olması itibariyle mümkünâtın varlığı) başka ilim dalında değil bu ilim dalında ortaya konulmaktadır.<sup>102</sup>

Müellif bu noktada ilgili itirazların ikincisine cevap vermektedir. Buna göre imkânın "mevzu" kapsamı altında düşünülmesi gerekli değildir, aksine imkân, mesele ve bir diğerine mebde/ilke konumundadır. Nitekim kimi meselelerin diğer kimi meselelere mebde olabildiği bilinmektedir. İlgili itiraza ayrıca "imkân", metafizikte beyan edilmiş, bu alanda ise (kelâm) alınıp kullanılmıştır şeklinde cevap vermek de mümkündür.<sup>103</sup>

Müellif, bu cevaba yönelik getirilebilecek itirazı inceleyip ona da karşılık vermektedir. Bu itiraza göre metafizikte kabul edilen imkân, kelâmda benimsenen imkâna aykırıdır. Zira ilk anlayışta bu imkân, kıdemi kabul etmekteyken diğerinde, kıdemi kabul etmemektedir. İtirazı bu ifadeler üzerinden aktaran müellife göre ise,

<sup>99</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/319. Semerkandî'nin ilgili fikri için bk. Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 66.

<sup>100</sup> Senûsî, *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*, 68.

<sup>101</sup> Yûsî, *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm*, 181.

<sup>102</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

<sup>103</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

zati imkânın kabulü hususunda ittifak vardır. İhtilaf ise bu imkânın talilî/zorunlu mu yoksa ihtiyari mi olarak kullanıldığı hususundadır. İlk anlayış burada kıdemi kabul ederken, ikincisi (kelâm) onu reddetmektedir.<sup>104</sup> Bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla iki ilim dalının imkânın özünü kabul hususunda birleşmeleri, metafiziğin aşikâr hale getirdiği bir şeyi, kelâmın alıp kullanmasını normal hale getirmektedir.

## SONUÇ

Mu'tezile elinde ortaya çıkması nedeniyle pek çok eleştirilerin muhatabı olan, ilerleyen dönemde Ehl-i Sünnet düşüncesinde kendisine yer bulmasıyla büyük ölçüde meşruiyet kazanan kelâm, her ilim dalı gibi çeşitli süreçlerden geçmiştir. Kelâmın dördüncü devresi olarak kabul edilen ve şerh haşiye dönemi şeklinde adlandırılan evrede onun tanıtımı hüviyetinde geniş izahata da başvurulur olmuştur. Kelâmın müteahhirün döneminin ilk safhalarında mantık ilmine dönük teveccühü nedeniyle felsefeyle başlayan ilişkiler, özellikle Fahreddîn er-Râzî ile oldukça yoğun bir hal almaya başlamıştır. İlerleyen zaman diliminde ortaya çıkan şerh ve haşiye döneminde kelâm ile felsefe yahut onun kelâmı daha fazla ilgilendiren kısmı olan metafizik ile arasındaki ilişki önemli bir mesele doğurmuştur. Bu da kelâmın eşyayı varlık üzerinden kategorize eden metafiziğin alt kolu mu olduğu yoksa onun da tıpkı metafizik gibi küllî bir ilim dalı mı olduğu hususudur. İcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılar, ikinci görüşün savunuculuğunu yapmışlar ve onların bir kısmı ilk fikrin müdafii olarak gördükleri kimi zevata tepki göstermişlerdir.

Şerh ve haşiye döneminin şüphesiz en önemli simalarından olan Teftâzânî, özellikle *Şerhu'l-makâsîd* eseri ile sonraki ilim ehli üzerinde etkinlik sağlamış, onun ilgili şerhi, kelâm alanında en çok başvurulan kaynaklardan biri haline gelmiştir. Teftâzânî'den ve onun söz konusu eserinden etkilendiği anlaşılan simalar arasında yer alan Yûsî de, ilimler tasnifi alanındaki telifinden de anlaşıldığı üzere sahip olduğu birikimle kelâmın, farklı boyutlarıyla tanıtımını yapmış, mevkiini belirlemiş, tasavvufi kimliğine karşın, onun meşruiyetine yönelik olumsuz fikirleri çürütmeye çalışmıştır. Yûsî'nin bu tavrı, şerhi üzerine eser yazdığı Senûsî'nin yaşadığı bölge, tasavvufi- kelâmî veçhesi, Eş'arî kimliği ile birlikte düşünüldüğünde müellifi mezkûr zatın takipçisi olarak kabul etmek mümkün gözükmektedir.

Muhakkik bir zat olduğuna vurgu yapılan Yûsî'nin kelâm ilminin tanıtımı çerçevesinde dile getirdiği ifade ve yorumlarında bu kimliğini kimi zaman izhar etse de bazen konuya dair yaklaşımların bir sunumunu yapıyor gibi gözükmektedir. Bu durum bazen kendisinin ilgili fikre katılıp katılmadığını anlamayı zorlaştırmaktadır. İlmi müktesebatının çok geniş olduğu anlaşılan Yûsî'nin zamanına kadar aktarılan görüşlere hâkimiyetinden olsa gerek, görece olarak ayrıntı sayılabilecek bir fikrin yanı sıra ona karşı geliştirilen eleştiriyi de o eleştiriye verilen cevabı da paylaştığı ve konuyu çözüme kavuşturduğu dikkat çekmektedir.

Müellifin meseleleri aktarıcı pozisyonunda olması vurgulandığı üzere bazen onun kendi düşüncesine ulaşmayı zorlaştırsa da bu durum kelâmın, diğer İslâmî ilimlere temel olması, Kur'an ve hadisin genel içeriği ile uyum arz etmesi, bidat olarak

<sup>104</sup> Yûsî, *Havâşî'l-Yûsî*, 1/320.

görülemeyeceği ve benzeri hususlarda çok açık bir tavır almasına engel teşkil etmemektedir. Tabii sözü edilen bu açık tavır, doğrusu onun kelâmcı kimliğinin zaten doğal bir tezahürü olduğu için bunun üzerinden ona dair güçlü bir orijinalite vurgusu yapmak doğru olmazsa da, kelâm ilminin tanıtımı mahiyetindeki izahlardan da yoğun şekilde oldukça çarpıcı özgün fikirler beklenemeyeceği aşıkardır. Bununla birlikte müellifin, kelâmın tarifi esnasında getirdiği açıklamada bu ilim dalının şer'î kanun çerçevesinde fikirler ortaya koyma zorunluluğu taşımadığı, bâtılı bâtıl olarak gösterip hakka ulaştırdığı, yine ilm-i ilahinin hem felsefe hem de dine ait bir ilim dalı olduğu, kelâma adaletin tesisini sağlama gibi faydalar nispet ettiği dikkate alındığında kayda değer ve farklı fikirler ortaya koyduğunu da belirtmek gerekir. Yûsî hakkında yapılacak çok yönlü çalışmalar, onun daha iyi tanınmasına, muhakkik kimliğinin, özgünlüğünün ve kelâma katkısının derecesi her ne ise onu yansıtmaya hizmet edeceği muhakkaktır.

### KAYNAKÇA

- Aruçi, Muhammed. "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Başoğlu, Tuncay. "Hasan el-Yûsî'nin İlimler Tasnifi: XVII. Yüzyıl Mağrib'inde Bir İlim Rehberi". *İlimleri Sınıflamak İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 373-402. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Başoğlu, Tuncay. "Yûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 615-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cirârî, Abbâs. *Abkariyyetü'l-Yûsî*. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity* 3/2 (2016), 7-38.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr el-Hâfiz. 4 Cilt. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, ts.
- Haccî, Muhammed-İkbâl, Ahmed Şerkâvî. "Mukaddimetü't-tab'ati's-sâniye", *el-Muhâdarât fî'l-edeb ve'l-luga*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl. 2 Cilt. 1: e-z. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982.
- Hacevî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Fikrû's-Sâmî fî târîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 4 Cilt. Rabat: Matbaatü İdâreti'l-Maârif, 1340-1345.
- Kâdirî, Muhammed b. et-Tayyib. *Neşrû'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdi aşr ve's-sânî*. thk. Muhammed Haccî-Ahmed et-Tevfik. 4 Cilt. Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge el-Kilisî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kiblî, Fâtımâ Halîl. "Bîetü'l-Yûsî el-Hâssa: Neş'etühû, sekâfetühû, âsârühû". *Resâilu Ebî Ali el-Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî*. 2 Cilt. 1: 39-64. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 1401/1981.
- Nâsirî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *Kitâbü'l-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-magribi'l-aksâ*. thk. Cafer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî. 9 Cilt. Dârülbeyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1418/1997.

- Saçaklızâde, Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî. *Tertibü'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Semerkindî, Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân es-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Senûsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb. *Şerhü'l-Akîdeti'l-kübrâ*. thk. Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzâati'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tunagöz, Tuna. "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Arayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzû'ayi'l-ilmî'l-ilâhî ve'l-keâm Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 37-82.
- Türcan, Galip. "Kelâmın Dinî Meşrûiyeti ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 127-166.
- Urmevî, Sirâceddin. "Risâle Fi'l-Fark Beyne Mevzû'ayi'l-ilmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm". Tuna Tunagöz. "Sirâceddin el-Urmevî'nin Risâle Fi'l-Fark Beyne Mev-Zû'ayi'l-ilmî'l-İlâhî ve'l-Kelâm Adlı Eseri: Eleştirel Metin ve Çeviri". 291-298. *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (2016), 281-304.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *Fehrestü'l-Yûsî*, thk. Zekeriyya el-Huseyrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *Havâşî'l-Yûsî alâ şerh-i kübrâ es-Senûsî*. thk. Humeyd Hamânî el-Yûsî. 3 Cilt. y.y.: Dârü'l-Beyzâ, 1437/2016.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *el-Kânûn fi ahkâmi'l-ilm ve ahkâmi'l-âlim ve ahkâmi'l-müteallim*. thk. Hamid Hamânî. Rabat: Matbaatü's-Şâle, 1419/1998.
- Yûsî, Ebû Ali Nureddîn Hasan b. Mesûd b. Muhammed. *el-Muhâdarât fi'l-edeb ve'l-luga*, thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şerkâvî İkbâl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1402/1982.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 753-781

**AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN DİNLER TARİHİ KİTABI VE DERSLERİ ÜZERİNE**  
**BAZI TESPİTLER**  
**Some Evaluations of Ahmet Mithat Efendi's History of Religions Book and Lessons**

**Ali GÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı,  
aligul10@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2271-8390.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	13.10.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	22.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	753-781

**Atıf / Cite as:** Gül, Ali. "Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihi Kitabı ve Dersleri Üzerine Bazı Tespitler" (Some Evaluations of Ahmet Mithat Efendi's History of Religions Book and Lessons). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 753-781. Doi: 10.17859/pauifd.1188551.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 753-781

## AHMET MİTHAT EFENDİ'NİN DİNLER TARİHİ KİTABI VE DERSLERİ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER\*

Ali GÜL\*\*

### Öz

19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Batı akademisine giren bir bilim dalı olan dinler tarihini benimseme noktasında, Osmanlı eğitim sisteminin geç kaldığı söylenemez. Zira Şemseddin Sami'nin *Esatir*'i ile dinler tarihi literatürü adına eserler verilmeye başlandığı gibi daha ilk Dârülfünun'dan itibaren Dinler Tarihi dersleri yüksek öğretim müfredatına girmiştir. Ahmet Mithat Efendi'nin bu serüvende farklı ve önemli bir yeri vardır. O, Dârülfünun'da okutulan ilk Dinler Tarihi ders kitabının yazarıdır. *Tarih-i Edyan* (*Tedrisî Tarih-i Edyan*) ismini taşıyan bu eserinde A. Mithat, dinî gelenekleri anlatmaya geçmeden önce; Dinler Tarihi dersinin/biliminin gereği ve önemi, çalışma metotları, faydaları ve kaynakları gibi konuları ele alır. Dönemin revaçta problematiği dinlerin kökeni ve gelişim süreçleri gibi meselelere geniş yer ayırır. Eserinin satır aralarında, devrin evrimci ve pozitivist bakış açısıyla geleneksel görüşleri tevil etme çabası sezilir. A. Mithat, Kur'an'ın bilimle çelişmeyeceğine tam bir itimatla, bilimsel verilere sonuna kadar kapı aralar. Onda, Müslüman zihinleri Batı'nın kimi "tehlikeli" fikirlerinden muhafaza etme ve İslam geleneğinin kimi iddialarını savunma kaygısı da kendini gösterir. Bu onun dinler tarihi anlatımına kelâmi bir ton katar. A. Mithat için dinler tarihi, dünya dinlerini tanıtırken âdeta İslam'ın rüchaniyetini ortaya koyacak bir bilim dalıdır. Metnin en ilgi çekici ve iddialı yönlerinden biri, dinin kökenini ve insanın tekâmül serüvenini irdelerken Kur'ani hassasiyetleri gözetme çabasıdır. Bu yönüyle eser dinler tarihine yeni açılımlar sağlarken geleneksel yorumlardan gelebilecek eleştirileri göze alır. A. Mithat'ın, eserinde din psikolojisi ve din sosyolojisi adına serdettiği düşünceler de ıskalanmamalıdır. Elinizdeki makale, *Tedrisî Tarih-i Edyan* çerçevesinde A. Mithat'ın bahsi geçen hususlara dair görüşlerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan*, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, Dârülfünun.

### Some Evaluations of Ahmet Mithat Efendi's History of Religions Book and Lessons

### Abstract

It cannot be said that the Ottoman education system was late in adopting the history of religion, which is a branch of science that entered the Western academy in the last quarter of the 19th century. Because, with Shemseddin Sami's *Esatir*, works were started to be given on behalf of the literature on the history of religions, and the History of Religions lessons were included in the higher education curriculum from the very first Dârülfünun. Ahmet Mithat Efendi has a different and important place in this adventure. He is the author of the first History of Religions textbook taught in the Dârülfünun. In this work, which bears the name of *Tarih-i Edyan* (*Tedrisî Tarih-i Edyan*), before explaining the religious traditions, A. Mithat deals with issues such as the necessity and importance of the history of religious course/science and working methods, benefits, and resources of this science. He dedicates a wide space to issues such as the popular problem of the period, the origin of religions and their development

\* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, aligul10@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2271-8390.

processes. Between the lines of his work, an effort to interpret traditional views with the evolutionist and positivist points of view of the period can be perceived. A. Mithat opens the door to scientific data with full confidence that the Qur'an will not contradict science. It also shows the concern to protect Muslim minds from some "dangerous" ideas of the West and to defend some claims of the Islamic tradition. This adds a theological tone to his narrative of the history of religions. For A. Mithat, the history of religions is a branch of science that will reveal the priority of Islam while introducing world religions. One of the most interesting and assertive aspects of the text is the effort to consider the Qur'anic sensitivities while examining the origin of religion and the evolutionary adventure of man. In this respect, the work provides new openings to the history of religions and takes into account the criticisms that may come from traditional interpretations. A. Mithat's thoughts on the psychology of religion and the sociology of religion in his work should not be missed. The article in your hand aims to evaluate A. Mithat's views on the aforementioned issues within the framework of the *Tedrisî Tarih-i Edyan*.

**Keywords:** History of Religions, Ahmet Mithat Efendi, *Tarih-i Edyan*, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, *Dârülfünun*.

### Structured Abstract

History of religions, a modern science that entered the Western academy at the end of the 19th century, was included in the curriculum of Ottoman higher education at the same time. Ahmet Mithat Efendi has an important place in this process. A. Mithat, one of the leading names of the Ottoman intellectual world, produced many works in different fields. There are also some works of A. Mithat can be evaluated in the history of religious literature. Among them, *Tarih-i Edyan* is the first textbook in the Ottoman education system. *Tarih-i Edyan* is a work composed of the presentations made by A. Mithat in the History of Religions classes. The work, which has been named *Tedrisî Tarih-i Edyan* (The History of Religions for Education) since its second edition, reveals that it is a textbook with its name. A. Mithat builds his work on forty-four titles within two parts. The first part is titled *Umumiyat* (General Topics). He deals in this part with subjects such as; the importance of the history of religions and preparation for the lesson; objectivity, sources, research methods of the science of history of religions; origin and evolution of religions, beliefs and worship. In the second part, which he named *Hususiyat* (Special Topics), he covered the old Mongolian, Oceanian, African and American religions under the name of fetishist religions; examines ancient Egyptian, Chaldean, Assyrian, Palestinian, Arab, Greek, Roman, Slavic, Germanic and Celtic religions under the name of pagan religions. Again, in this chapter, he deals with Chinese religions under the title of pagans with holy books. He then deals with Japanese religions and Zoroastrianism, and within the framework of Indian religions deals with Hinduism and Buddhism. Although Judaism, Christianity and Islam are occasionally mentioned in the work, separate sections are not opened. At the end of the book there is the phrase "End of volume one". This statement shows that A. Mithat planned some works as a continuation of *Tarih-i Edyan*. However, it is understood that he did not live up to it. A. Mithat sees the history of religions as an important branch of science in terms of recognizing world beliefs. However, from his point of view, the history of religions has another task. According to him, the history of religions will reveal the superiority and accuracy of Islam over other religions. A. Mithat is concerned that movements such as materialism and positivism are driving the youth away from religion. In this sense, he thinks that the study of the history of religions will give strength to Islam. He does not agree with views that shy away from studies on the history of religions which claimed these studies will harm Muslim minds. According to him, Islam is a rational religion and it opens the door to scientific truths. Therefore, there is no reason for Islam to shy away from the history of religions and scientific data. On the other hand, A. Mithat states that Judaism and Christianity are right to refrain from studying the history of religions. Because, according to him, the data revealed by this branch of science show that the teachings of these religions are largely corrupted. In his work, A. Mithat gives a great place to the origin and evolution of religion within the framework of the



understanding of the history of religions. He thinks that the idea and institution of religion, like all social institutions, evolves. According to him, people's thoughts about themselves, their existence and God have evolved in the historical process. After the stages of animism, fetishism and idolatry, people reached the level of revealed religions (Abrahamic religions). While saying these, A. Mithat does not reject the idea of Adam of the religions based on revelation. He says that before Adam, there may have been people in the world who had not yet reached the level of being the addressee of revelation. In his opinion, there are expressions in the Qur'an that will open the door to this interpretation. God revealed the truth to people through the first prophet Adam and other prophets, but these truths degenerated with the migration of people from the centers of civilization. His analyzes on the psychology and sociology of religion are also noteworthy. Even though some of the information he revealed about religions in his work is out of date, A. Mithat's Tarih-i Edyan deserves all kinds of appreciation and gratitude for its innovativeness, content and assertion.

## GİRİŞ

İlim, kültür ve matbuat alanında yaptığı çalışmalarla "Hâce-i Evvel" (ilk öğretmen) olarak anılan Ahmet Mithat Efendi'yi (1844-1912) ülkemiz dinler tarihi eğitiminin de "ilk öğretmeni" olarak tanımlamak bir hakkı teslim etmek olsa gerek. Zira o, Dârülfünun'da Dinler Tarihi dersi verdiği gibi bu alanın ilk ders kitabını da kaleme almıştır.

Max Müller (1823-1900) tarafından öncülük edildiği genel olarak kabul edilen ve kabaca 1870'lerden itibaren Batı akademisine giren dinler tarihi bilimi<sup>1</sup> adına, A. Mithat'a gelinceye kadar Osmanlı dünyasında birtakım gelişmeler yaşanmıştır. Öncelikle Osmanlı yüksek öğretiminde dinler tarihi çalışmalarının Batı dünyası ile hemen hemen aynı dönemlerde başladığı görülür.<sup>2</sup> İlk iki Dârülfünun'un<sup>3</sup> (1846 ve 1869 Dârülfünunları) ardından 1873'te açılan; Hukuk, Fen ve Edebiyat şubelerini barındıran Dârülfünun-ı Sultânî'yle birlikte Dinler Tarihi eğitimi, "Tarih-i Umumî ve İlm-i Esâtiri Evvelîn" (Genel Tarih ve Mitoloji) dersi dâhilinde ilk defa olmak üzere Osmanlı yüksek öğretimine girmiştir. Doğrudan "Tarih-i Edyan" (Dinler Tarihi) ismiyle ise Medresetü'l Mütahassisin'de (1898) karşılaşılır. 1900 yılında açılan Dârülfünun-ı Şahane (ileride Dârülfünun-ı Osmani ve İstanbul Dârülfünunu olarak anılacaktır)<sup>4</sup> çatısı altındaki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi içinde Dinler Tarihi eğitimi vardır. 1909'da gerçekleştirilen Dârülfünun düzenlemesinin ardından Dinler Tarihi dersleri Ulûm-ı Şer'îye Şubesi dersleri arasında görülür. Burada İslam tarihiyle birlikte "Tarih-i Din-i İslam ve Tarih-i Edyan" adı altında anılsa da imtihan programında Tarih-i Edyan müstakil olarak belirtilir. Daha sonrasında gerek Osmanlı gerek Türkiye Cumhuriyeti döneminde Dinler Tarihi dersi, yüksek öğretim

<sup>1</sup> 1873 yılında Cenevre'de kurulan ilk Dinler Tarihi (Religionswissen-schaft) Kürsüsü, dinler tarihinin bir bilim dalı olarak başlangıcı kabul edilmektedir. bk. Cengiz Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 72.

<sup>2</sup> Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi", 72.

<sup>3</sup> Dârülfünun'un tarihi için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/521-525.

<sup>4</sup> Dârülfünun-ı Şahane, İkinci Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında Dârülfünun-ı Osmani olarak anılmaya başlamış, özellikle 1913 yılından itibaren İstanbul Dârülfünunu'na dönüşmüştür. bk. İstanbul Üniversitesi, "1453'ten Günümüze İstanbul Üniversitesi" (Erişim 25 Ekim 2022).

kurumlarında yaşanan tüm değişimlere ve dönüşümlere karşın -1936-1949 yılları arası müstesna<sup>5</sup> olmak üzere- her daim kendine yer bulmuştur.<sup>6</sup>

A. Mithat'a bir Dinler Tarihi müderrisi olarak İstanbul Dârülfünunu'nun Ulûm-ı Şer'îye Şubesi'nde rastlanır. O, 1911-1912 döneminde bu kurumda ve aynı zamanda Medresetü'l-vâizîn'de Dinler Tarihi dersi vermiştir.<sup>7</sup> Kendisi ağır bir yükün altına girdiğinin farkındadır. Şöyle der:

Efendilerim! Maarif Nezareti Âliyesi tarafından bu defa ağır, zahir hâle nazaran hakikaten pek ağır bir vazife ile tanzif olunduk. "Tarih-i Edyan" dersine memur edildik. Bizde, tedrisatı Osmaniyemiz âleminde şimdiye kadar henüz tedris edilmemiş bir ders. Ne kitabı dîniyemize girmiş ne kitabı tarihiyemize derc olunmuş. Âdeta yeniden tedrisi lâzım gelen bir ders. Muallim için de ağır bir vazife müteallim için de.<sup>8</sup>

A. Mithat, *Tarih-i Edyan* ismiyle bir de ders kitabı hazırlamıştır.<sup>9</sup> Bu eser, Osmanlı döneminde tam anlamıyla bir dinler tarihi kitabı olabilecek ilk eserdir.<sup>10</sup> H. Tanyu'nun bu konudaki yargısı daha iddialıdır: "Ahmet Mithat'a kadar, Doğu'da, Türkiye'de Dinler Tarihi adını alabilecek kudret ve seviyede bir kitaba -maalesef- rastlanılmıyor."<sup>11</sup> Esasında *Tarih-i Edyan* onun ders notlarının bir dökümüdür; metnin dilinden anlaşılır bu. A. Mithat'ın temel kaynağı ise kendisinden sonra da bazı isimlere aynı derecede kaynaklık edecek olan Chantepie de la Saussaye'nin (1848-

<sup>5</sup> 1933'te İlahiyat Fakültesi'nin, bu fakültenin yerine açılan İslam Tetkikleri Enstitüsü'nün ise 1936'da kapatılması üzerine Dinler Tarihi dersi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1949'da açılışına kadar geçen süre zarfında yüksek öğretimde okutulmamıştır. bk. Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi", 74.

<sup>6</sup> Dinler tarihi dersinin Osmanlı'dan itibaren Türk eğitim sistemindeki yeri için bk. Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi", 71-97; Galip Atasagun, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 203-212.

<sup>7</sup> Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", *İlahiyat Dergisi* VIII (1960), 111, 115. Orhan Okay, A. Mithat'ın sözü edilen kurumlar yanında Dârülmualimât'ta da Dinler Tarihi dersleri verdiğini söyler. bk. M. Orhan Okay, "Ahmed Midhat Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/101. A. Mithat'ın Dârülfünun'da verdiği Dinler Tarihi dersi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Alıcı, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Târîh-i Edyân Dersi: Ahmed Midhat Efendi Örneği", *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu* (İstanbul: Ada Ofset, 2009), 223-228.

<sup>8</sup> Aktaran; Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", 116.

<sup>9</sup> *Tarih-i Edyan* veya sonraki baskılarındaki ismi ile *Tedrisî Tarih-i Edyan* hakkında değerlendirmeler için bk. Nasuh Günay, "Ahmed Midhat Efendi'nin Eserlerinde Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 59-63; Cengiz Batuk, "Ahmed Midhat Efendi ve Tarih-i Edyan", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2004), 167-170.

<sup>10</sup> Peygamberler tarihi veya kısas-ı enbiya türü eserler haklı olarak dışarda tutulacak olursa, A. Mithat öncesinde Osmanlı dünyasında dinler tarihi adına zikredilebilecek tek eser Şemseddin Sami'nin *Esatir* (1878) isimli eseridir. Kur'an'dan aldığı ifade ettiği "Esatir" kavramı altında Ş. Sami, Yunan ve Roma mitolojisi ağırlıklı olmak üzere bir dünya mitolojisi panoraması sunar. Çok hacimli olmayan eser, mufassal bir mitoloji sözlüğü mahiyetindedir. bk. Şemseddin Sami, *Esatir*, haz. Cengiz Batuk (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007). *Esatir* hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi", 75; Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", 112-113.

<sup>11</sup> Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", 116.

1920) *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Din Bilimi El Kitabı; 1887-1889) isimli eseridir.<sup>12</sup>

Eserin *Tarih-i Edyan* ismiyle Sırat-i Müstakim Matbaası tarafından yapılan ilk baskısı (1328/1910) Dârülfünun Dersleri arasında yayımlanmış olanıdır. Aksekili Ahmet Hamdi tarafından neşredilen ikinci (1329/1911) ve Hukuk Matbaası sahibi "Eşref Hazretleri" tarafından neşredilen üçüncü baskıları (1330-1332/1912-1914) ise *Tedrisî Tarih-i Edyan* ismini taşır.<sup>13</sup> Birinci baskı ile ikinci baskı (üçüncü baskısı ikincisinden farksızdır) arasında önemli bir fark yoktur. H. Tanyu'ya göre "Kitap biraz daha düzenlenmiş, sınıftaki takrir biraz daha derlenip toparlanmıştır."<sup>14</sup>

A. Mithat, eserini iki kısım dâhilinde kırk dört başlık üzerine bina eder. Umumiyyat (Genel Konular) başlığını taşıyan ilk kısımda dinler tarihinin önemi ve derse hazırlık; dinler tarihi biliminin objektifliği, kaynakları, araştırma metotları; dinlerin, inançların, ibadetin kökeni ve tekâmülü; animizm, fetişizm, totemizm ve putperestlik gibi konuları işler. Hususiyat (Özel Konular) ismini verdiği ikinci kısımda ise fetişist dinler adı altında eski Moğol, Okyanusya, Afrika ve Amerika dinlerini; putperestlik dinleri adı altında eski Mısır, Keldan, Asur, Filistin, Arap, Yunan, Roma, Slav, Cermen ve Kelt dinlerini inceler. Yine bu bölümde mukaddes kitap sahibi putperestler başlığı içinde Çin dinlerini ele alır. Peşi sıra Japon dinlerini, Zerdüştiliği ve Hint dinleri çerçevesinde Hinduizm'i ve Budizm'i konu edinir.<sup>15</sup> Eserde Yahudiliğe, Hıristiyanlığa ve İslam'a ara ara değinilse de ayrı bölümler açılmaz. Kitabın bitiminde "Birinci cildin sonu" ifadesi bulunur. Bu ifade, A. Mithat'ın *Tarih-i Edyan*'ın devamı niteliğinde bazı çalışmaları planladığını gösterir. Ancak anlaşılır ki buna ömrü vefa etmemiştir.

Sözü edilen içeriğiyle A. Mithat'ın *Tarih-i Edyan*'ının dönemi itibarıyla önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. A. Mithat'ın peşi sıra Mahmud Esad

<sup>12</sup> A. Mithat, yazarın ismini vermeye edip herhangi bir eser ismi vermese de yapılan karşılaştırmalar bu eserin *Lehrbuch der Religionsgeschichte* olduğunu gösterir. O, eserin Fransızca tercümesinden istifade etmiş olmalıdır. Aynı eserin ileride Şemseddin Günaltay'ın (*Tarih-i Edyan*) ve Hilmi Ömer Budda'nın (*Dinler Tarihi*) eserlerine de esas teşkil ettiği açıktır. bk. Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", 118-121. A. Mithat'ın *Tarih-i Edyan*'ı ile karşılaştırma için bk. Chantepie De La Saussaye, *Manual of The Science of Religion*, trans. Beatrice S. Colyer-Feptgusson (London: Longmans, Green, and Co., 1891).

<sup>13</sup> Eser, *Tedrisî Tarih-i Edyan* ("Derse Yönelik Dinler Tarihi") ismiyle bir ders kitabı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Eserin ikinci ve üçüncü baskıları için bk. Ahmed Midhat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, nşr. Aksekili Ahmed Hamdi (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329); Ahmed Midhat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, nşr. Eşref Hazretleri (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330-1332). Eserin Latin harfleri ile sadeleştirilmiş bir baskısı için bk. Ahmet Mithat Efendi, *Dinler Tarihi: Dârülfünun'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*, haz. Ali Gül (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

<sup>14</sup> Tanyu, "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi", 116. *Tarih-i Edyan* ile *Tedrisî Tarih-i Edyan* eserlerini karşılaştıran M. Alıcı, birinci metnin, ikinci metnin taslağı mesabesinde olduğunu ifade eder. Alıcı, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Târîh-i Edyan Dersi", 225. A. Mithat'ın söz konusu eserlerinin ve diğer yayınlarının bir bibliyografyası için bk. M. Sabri Koz, "Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri", *Vesika-lık* (Erişim 25 Eylül 2022), 160-173.

<sup>15</sup> bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*.

Seydişehir'nin (*Tarih-i Edyan*, 1914) Mehmed Esad'ın (*Tahlili ve Tenkidi Tarih-i Edyan*, 1917) ve M. Şemseddin Günaltay'ın (*Tarih-i Edyan*, 1922) kalemlerinden çıkan dinler tarihi eserleriyle karşılaşılır.<sup>16</sup> C. Batuk, Osmanlı dönemine ait dinler tarihçileri olarak kabul edilebilecek bu yazarların, yeni kurumsallaşan Türk üniversitesinde dinler tarihi biliminin kendisine yer edinmesi için sarfettikleri çabayı değerli görür. Bununla birlikte dinler tarihinin akademik bir bilim dalı hüviyetini kazanması için Cumhuriyet sonrasında beklemek gerektiğini ekler.<sup>17</sup>

A. Mithat'ın *Tarih-i Edyan*'ına bugünden bakıldığında, eserin muhteva açısından aşıldığına ve bazı noktalarda tashihe muhtaç olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu, eserin yüz yıl öncesi yerine getirdiği vazifeyi küçültmez. Diğer taraftan eserde A. Mithat'ın dinler tarihçiliği yanında tebarüz eden hususiyetleri dikkate değerdir. Zira o, dinlerin tarihsel gelişimini ele alırken sosyolojik değerlendirmelerde bulunur; inancın anlamını ve içsel boyutlarını incelerken psikolojik yorumlarını serdedir. Bu anlamda A. Mithat'ı, din sosyolojisi ve din psikolojisi alanındaki düşünceleriyle de değerlendirmek gerekir.<sup>18</sup>

Tüm bunların ardından bu makalenin görevini ve amacını ortaya koymak adına ifade edilmeli ki, A. Mithat'ın uzun yıllar göz ardı edilen dinî alandaki eserlerine<sup>19</sup> son dönemlerde bir ilgi söz konusudur.<sup>20</sup> Kültür dünyamız açısından çok kıymetli bir ismin bu tür eserlerini topluma yeniden kazandırmak ve bunlar üzerine değerlendirmeler yapmak gerekli ve mühimdir. Bu anlamda A. Mithat'ın dinler tarihçiliği üzerine birtakım çalışmalar yapılmış olsa da onun bahis mevzusu alandaki eserlerinin muhtevaları çerçevesinde çalışmalar geliştirilmeye açıktır. Elinizdeki metin konuya bu perspektiften yaklaşmak suretiyle A. Mithat'ın *Tedrisî Tarih-i Edyan*'da<sup>21</sup> özellikle birinci kısımda (Umumiyat) ele aldığı konuları değerlendirmeye gayret edecektir.

<sup>16</sup> Sözü edilen eserlerin bir karşılaştırması ve A. Mithat'ın *Tarih-i Edyan*'ının bu eserler üzerindeki etkisi için bk. Enes Köse, *Ahmed Midhat Efendi'nin Tedrisî-i Târîh-i Edyan İsimli Eserinin Transkripsiyonu* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12-15.

<sup>17</sup> Batuk, "Türkiye'de Dinler Tarihi", 77, 79.

<sup>18</sup> Geniş bir değerlendirme için bk. Bedri Mermutlu, "Din Sosyolojisini Müjdeleyen Bir Eser: 'Tarih-i Edyan' ve Ahmed Midhat Efendi", *Türkiye Günlüğü* 61 (Yaz 2000), 93-100.

<sup>19</sup> D. Gürlek; "Müdafaa", "Beşair", "Niza-i İlm ü Din" gibi A. Mithat'ın yayımlandıkları devirde büyük ilgiyle karşılanan dinî muhtevalı eserlerinin sonraki yıllarda nisyan perdesi altında kaldığını, A. Mithat'la ilgili makalelerde ve biyografilerde bile söz konusu eserlere yer verilmediğini ifade eder. bk. Dursun Gürlek, Yeni Şafak, "Ahmet Mithat Efendi'nin Dini Eserleri" (Erişim 26 Eylül 2022). A. Mithat efendinin dinî konuları işlediği bir kısım metinler hakkında değerlendirmeler için bk. Muazzez Eser, *Ahmed Midhat Efendi'nin Fikrî Eserlerinde Din Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 33-147.

<sup>20</sup> A. Mithat'ın dinle ilişkili eserlerinden *Tedrisî Tarih-i Edyan*, *Müdafaa* (1. cilt), *Paris'te Otuz Bin Budist*, *Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye* çeşitli yayınevleri tarafından Latin harfleriyle basılmıştır.

<sup>21</sup> Bu makalede eserin *Tedrisî Tarih-i Edyan* isimli ikinci ve üçüncü baskıları kaynak olarak kullanılacaktır.

## 1. Ahmet Mithat Efendi'nin Gözünde Dinler Tarihi Dersi ve Bilimi

Bir Dinler Tarihi hocası ve yazarı olarak A. Mithat, derslerinde dinler tarihi biliminin ve eğitiminin hususiyetleri ve önemi üzerinde durmuştur. Onun bu çerçevedeki kimi düşünceleri dikkate değer niteliktedir.

### 1.1. Dinler Tarihinin Gerekliliği ve Önemi

"Dinler Tarihinin Gerekliliği ve Önemi", A. Mithat'ın, Dinler Tarihi dersine girişte işlediği ilk başlıktır. Bahis konusu başlık altındaki değerlendirmelerinde o, bu bilimin gerekliğini ve önemini İslami bir duyarlılıkla ele alır. İslam'ın son din, Hz. Muhammed'in son peygamber olması ona göre "dinlerin başlangıç zamanlarını" ve "eski peygamberleri" tanımayı lüzumlu kılar. Diğer yandan Kur'an, dinler tarihine yönelik bir teşviki zımnen barındırır. Çünkü Kur'an bazı peygamberlerin kıssalarını haber verir, Haniflik gibi İslam öncesi geleneklerden, diğer peygamberlere vahyedilen sahifelerden söz eder. Ancak Kur'an mevzubahis konularda teferruatlı veya tam bir bilgi sunmaz. A. Mithat, hikmeti gereği Kur'an'dan bunu beklemek yersizdir diye düşünür.<sup>22</sup> Dolayısıyla onun vardığı kanaat şudur: Kur'an geçmiş peygamberlere, kitaplara ve topluluklara yönelik birtakım bilgileri öz itibarıyla sunmaktadır. İnsanlar bu temele istinaden daha geniş ölçekte ve ayrıntılı araştırmalara girebilir, hatta Kur'an'ın verdiği ilhama binaen girmelidir.<sup>23</sup>

A. Mithat bu düşüncelerini bir vazifeye tebdil eder. Zira o, modern dünyada dinlerin, bilimsel bulgulara dayandığını iddia eden "düşmanca fikirlerin saldırısı altında" olduğunu söyler. Ona göre bu saldırı, "semavi dinler"den<sup>24</sup> olması sebebiyle İslam'a da yönelmiştir.<sup>25</sup> İşte bu noktada vazife belirir: "Aydın fikirli gençler"in "cahillik" sebebiyle bu "semavi din düşmanları"na gösterdikleri düşkünlük, İslam'ı savunma adına bazı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.<sup>26</sup> A. Mithat, bu çerçevede Rahmetullah Hindî'yi<sup>27</sup> ön açıcı bir Müslüman düşünür olarak görür.

<sup>22</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 2-3.

<sup>23</sup> A. Mithat'ın bu düşüncelerinin geçmişte İslam geleneğinde yansımalarının olduğu görülür. bk. Şinasi Gündüz, "Giriş", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020), 21.

<sup>24</sup> Her ne kadar A. Mithat, eserinde "semavi dinler" tabirini kullanıyor olsa da bu kullanımın dinler tarihinin bilimsel yaklaşımı ile uyumlu olmadığı belirtilmelidir.

<sup>25</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 3-4.

<sup>26</sup> M. Ak, A. Mithat'ın din aleyhindeki gelişmeler karşısında halkı aydınlatmayı bir görev bellediğini; bu çerçevede "Hıristiyan Batı karşısında bir kelamcı edasıyla İslam'ın müdafii" görüntüsü sergilediğini ifade eder. bk. Murat Ak, "Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'yı Tanıma Çabasına Bir Bakış", *Marife* 3 (Kış 2006), 248. A. Mithat'ın bu hususta hassasiyetini ortaya koyan eserlerinden biri, materyalizm düşüncesi sebebiyle intihara sürüklendiğini düşündüğü Beşir Fuad için kaleme aldığı eseridir. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad*, çevrimyazı N. Ahmet Özalp (İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1996). A. Mithat'ın bu bağlamda yaptığı çalışmaların bir değerlendirmesi için bk. Merve Topbaş, *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafaa* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 108-159.

<sup>27</sup> Rahmetullah el-Hindî, Hindistan'da misyonerlik karşısında yaptığı çalışmalarla tanınan ve reddiye niteliğindeki eseri *İzhârü'l-hak* ile şöhret bulmuş bir isimdir. Şahsı, mücadelesi ve eseri hakkında, Ö. Faruk Harman'ın kaleme aldığı "Takdim" için bk.

Kendisinin kaleme aldığı *Müdâfaa*<sup>28</sup> ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn*<sup>29</sup> isimli eserlerin de bu minvalde telif edilmiş eserler olduğunu dile getirir.<sup>30</sup> Bu düşünceler A. Mithat'ın, dinler tarihini, dönemin dine muarız görüşlerine bir siper olarak tasavvur ettiğini ortaya koyar.<sup>31</sup>

O, dinler tarihi araştırmaları ve eğitimi konusunda Müslüman çevrelerde birtakım çekincelerin olacağını farkındadır. Ancak bu tür vehimleri yersiz bulur. İslam'ın hakikat anlayışına ve akılcı yapısına dayanarak bilimsel verilerle Kur'ani öğretiler arasında çelişki olmayacağını cesaretle iddia eder. Düşünce dünyasında Doğu ile Batı (veya İslam ile çoğu kere Hıristiyanlık) mukayesesini/mücadelesini hep diri tutan A. Mithat,<sup>32</sup> tam da bu hususta İslam'ın üstünlüğünü/haklılığını ortaya koyacak bir zemin keşfeder. Ona göre Müslümanlar değil, asıl Hıristiyanlar ve Yahudiler dinler tarihinden korkmalıdır. İddiasını gerekçelendirir: Dinler tarihi çalışmaları neticesinde haberdar olunan kadim dinî gelenekler ve bunlarda görülen hakikat öğretileri, İslam öğretileriyle çelişmezken Hıristiyan öğretilerini çürütmektedir. Zira İslam için dinî ve ilahi hakikat kadimdir. Bu hakikatin kökeni Hz. Âdem'e çıkar. Dolayısıyla ilk insandan bu yana herhangi bir zamanda veya mekânda hakikatin parçalarına veya işaretlerine rastlamak, İslam açısından şaşırtıcı değildir. Oysa Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın öncesinde bir hakikatin varlığını kabul etmez. "Hıristiyanlık nazarında ilahi feyzin [olgunluk] başlangıcı İsa Mesih'in kurbanıdır. Ondan evvel feyiz yoktur." Hıristiyanlar her ne kadar Eski Ahit'i kutsal kitap addetse de kendi inançlarının temelini bambaşka bir zemine dayandırırılar.<sup>33</sup> Ancak modern çalışmalar göstermektedir ki tarihleri "semavi dinler"den çok daha öncesine çıkan,

Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-Hak*, çev. Ali Namlı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 1/7-21.

<sup>28</sup> *Müdâfaa* (1883-1885), A. Mithat'ın Türkiye'deki misyonerlik faaliyetlerine karşı reddiye mahiyetinde kaleme aldığı eseridir. Önce *Tercümân-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilen eser küçük boyutta üç ciltten oluşmaktadır. bk. M. Orhan Okay, "Müdâfaa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/458. Eserin 1. cildinin Latin harfleriyle basımı ve Müdafaa serisi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Mithat Efendi, *Müdâfaa* (1. Cilt), haz. Harun Ceylan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021).

<sup>29</sup> Din-bilim çatışması konusunda John W. Draper'in kaleme aldığı *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserin Fransızcasından (*Les de la Science et la religion*) A. Mithat tarafından yapılan tenkitli ve ilaveli tercümesidir (1895-1900). Eser Osmanlı topraklarındaki misyonerlik faaliyetlerinin ve yabancı yayınların zararlarına karşı kaleme alınmıştır. Eser hakkında bilgi için bk. M. Orhan Okay, "Nizâ-ı İlm ü Dîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/172-173.

<sup>30</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 4.

<sup>31</sup> H. Z. Ülken, A. Mithat'ın gençlik yıllarında materyalizme meyilli bir yapı sergilerken hayatının ikinci evresinde İslamcı bir düşünür hâline geldiğini ve çalışmalarını ateizme ve materyalizme karşı mücadele ettiğini ifade eder. bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (Konya: Selçuk Yayınları, 1966), I/160.

<sup>32</sup> A. Mithat'ın Batı medeniyetine yönelik düşünceleri hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi* (b.y. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1989); ayrıca bk. Ak, "Ahmet Mithat Efendi", 253-267; İrfan Göktaş, "Ahmet Mithat Efendi ve 'Hikmet-i Cedide'", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 44 (2010), 70-74.

<sup>33</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 4-5.

inanç ve ibadet açısından olgunluğa ermiş (örneğin tevhide varmış/yaklaşmış<sup>34</sup>) dinler, dünya üzerinde varlık sürmüştür. Bu veriler Hıristiyanlığın, hakikatin kendinde ve hakikatin kaynağı olduğu iddiasını çürütmektedir.<sup>35</sup>

Yahudilik söz konusu olduğunda, A. Mithat'a göre Tevrat'ın ortaya koyduğu birçok anlatıyı dinler tarihi reddeder. İslam ise bu muhalefete "İsrailiyat" çerçevesinde büyük oranda ortak olur.<sup>36</sup> Dolayısıyla A. Mithat, dinler tarihinin Hıristiyanlık ve Yahudilik için sakıncalar taşıdığına ısrarcıdır. Bu iddialarına *Müdâfaa, Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*<sup>37</sup> ve *Nizâ-ı İlm ü Dîn* gibi eserlerinde değindiği hususların da destek olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Peki İslam öğretilerinin dinler tarihi karşısında durumu nedir? A. Mithat'ın kanaatine, bilimsel konularda İslam'da hata bulunmaz. İslam nakle dayanmakla birlikte naklin akla uygun olmasını lüzumlu görür. Hatta nakil ile akıl çeliştiğinde akla uygun olanın tercih edilerek naklin yorumlanmasını bir ilke beller. Bu sebeple İslam, dinler tarihinin tehlikelerine Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi doğrudan doğruya hedef değildir.<sup>39</sup> Daha ötesinde A. Mithat, dinler tarihinin, hakikat noktasında İslam'ın kıymetini ortaya koyacak bir bilim dalı olduğuna inanır. Şöyle der:

İşte dinler tarihi bize insanlığın şu dinî gelişimini ayan beyan gösterecektir ki, neticesinde İslam dinimizin dinin maksatlarını tamamıyla ortaya koymuş, birçok zanları ve batıl hayalleri uzaklaştırarak akla uygun hakikatleri meydana çıkarmış, bir mübin/açık din olduğunu hikmet bakışlarımızın önünde açacaktır.<sup>40</sup>

## 1.2. Dinler Tarihine Hazırlık

A. Mithat, Dinler Tarihi dersine yönelik olarak öğrencinin ve hocanın hazırlanması açısından bazı hususlara dikkat çeker. Bunu yaparken İslami hassasiyeti yine had safhadadır. Gerekli hazırlıkların yapılmaması durumunda bu dersin birtakım tehlikeler barındırdığını ileri sürer. Ona göre dinler tarihi öğrencisi evvel emirde kendi dinini "hikmetiyle beraber" öğrenmiş olmalıdır.<sup>41</sup> O, İslam dininin hikmetini yeterince kavramamış bir öğrencinin dinler tarihi formasyonu karşısında kafa

<sup>34</sup> A. Mithat putperestlik içinde kimi düşünceleri tevhit anlayışına yaklaşmış görür. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 56.

<sup>35</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 4-5.

<sup>36</sup> Örneğin A. Mithat'a göre; bedeninden alınan kaburga kemiklerinin birinden Havva'nın yaratılması sebebiyle Hz. Âdem'in kaburga kemiklerinin eksik olması gibi konular Kur'an'da yer almaz; bu tür anlatılar İsrailiyat'tır. Ancak bu muhalefetten, onun söylemiyle "İslam düşmanları"nın haberi olmadığı gibi Müslümanların çoğunun da haberi yoktur. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 3-4, 11.

<sup>37</sup> A. Mithat'ın, Hz. Muhammed'in risâletinden önce onun peygamberliğini müjdeleyen alâmetlere dair eseridir. Eser hakkında bir değerlendirme için bk. M. Orhan Okay, "Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/548-549. Eserin Latin harfleriyle bir basımı için bk. Ahmed Mithat Efendi, *Her Peygamberin Müjdesi Son Peygamber: Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*, haz. Mehdi Ali Seçkin (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2007).

<sup>38</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 11.

<sup>39</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 11-12, 28-29.

<sup>40</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 5.

<sup>41</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 5-13.

karışıklığı yaşayabileceği ihtimalini göz ardı etmez. Doğa ve matematik ilimleriyle uğraşan veya materyalizmden etkilenmiş birçok gencin İslam'ı hakkında bilmemesi sebebiyle İslam'a sırt çevirdiğini hatırd tutmak gerektiğini söyler.<sup>42</sup> "Bu tehlike dinler tarihinde daha fazladır" der. Tarafgir bir yaklaşımla devam eder: "Hadi diğer dinler hakkındaki düşmanlık müsamaha ile karşılandı diyelim. Ya o tesir kendi dinimiz aleyhinde meydana gelirse?... İşte asıl korkulacak şey budur."<sup>43</sup>

A. Mithat, geçmişte zaman zaman Kelam, Mantık ve Felsefe gibi derslerin benzer sakıncalarla yasaklandığını, esasında bu uygulamaların pek de "beyhude evhamlar"dan kaynaklanmadığını söyler. Çünkü ona göre, gerekli hazırlıklar yapılmadığında ya da hazır olmayan kişiler nezdinde, dinler ve inançlar üzerine tartışma yürütmek tehlikeli sonuçlar doğurabilir.<sup>44</sup> A. Mithat'ın bu düşüncelerini saf bir bilimsel yaklaşım karşısında savunmak kolay olmasa da ülkemizin orta ve yüksek öğretim pratiğine bakıldığında -İmam Hatip liselerinde ve İlahiyat fakültelerinde Dinler Tarihi derslerinin genellikle son sınıflarda okutulduğu gözlemine dayanarak- eğitimi planlayanların onun bu kaygılarını paylaştığı tahmin edilebilir.

Onun dinler tarihine yönelik bir diğer çekincesi bu bilim adına kaleme alınan Batı kaynaklı eserlerin "semavi dinler" in ortaya koyduğu tarihsel anlayışa muhalif olmasıdır. Tereddütlerini şöyle bildirir:

Fakat istisnasız hepsinin [yabancı kaynaklar] ortaya koydukları hakikatlerin neticesi semavi dinlerin aleyhinedir. O hâlde bunlar ulu orta kabul edilerek Müslüman öğrencimize nakledilebilecek şeylerden sayılırlar mı? Öyle inanılır ve o şekilde hareket edilirse önceki derste bir nebze bahsetmiş olduğumuz tehlikeler âdeta gerçekleşir. Böyle tehlikeli bir işe hiç girmesek olmaz mı?<sup>45</sup>

Cevabı kendisi verir: Bu tehlikeyi görerek dinler tarihi çalışmalarından geri durmak deve kuşunun tehlike karşısında kafasını kuma gömmesine benzer. Belki bu konularla ilgilenmeyerek kişi kendisini tehlikeden uzak tutabilir ancak bu çalışmalara meyleden ve buradaki tehlikeyi fark etmeyen "milletimiz" için bir rehberlik yapma gereği vardır.<sup>46</sup>

A. Mithat'ın dikkat çektiği hususlardan biri, dinler tarihine temel oluşturma ve bu dersi en kapsamlı şekilde kavrama adına bazı alanlarda bilgili olunması gereğidir. Örneğin o, bir dinler tarihi öğrencisinin coğrafya, tarih, etnoloji ve filoloji gibi alanlarda iyi seviyede bilgi sahibi olması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre söylenilen bilimler çerçevesinde yapılacak değerlendirmeler insanlığın tek bir asıldan/kaynaktan geldiğini, insanlığın "âdeta tek bir tür" olduğunu gösterecektir. A. Mithat bu bağlamda birbirine muhalif ve zıt görünen dinlerde dahi tek bir kaynağa

<sup>42</sup> A. Mithat, materyalizmin ve ateizmin gençler üzerindeki menfi etkisini Beşir Fuad'ın intiharı üzerinden kuvvetli biçimde örnekendirir. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Beşir Fuad*, 15, 20-24, 67-77.

<sup>43</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 6-7.

<sup>44</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 7.

<sup>45</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 10-11.

<sup>46</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 11.



dönüş görüleceğini ileri sürer. Ona göre “Allah katında din ancak İslam’dır.”<sup>47</sup> hükmü asıl bu müşahede ile tam olarak anlaşılacaktır.<sup>48</sup>

Dinler tarihine hazırlık bağlamında A. Mithat; felsefe, mantık, matematik gibi ilimlere vâkıf olmayı da önemli görür. Zira onun nazarında bu ilimler doğru düşünmenin prensiplerini ortaya koyar. Öte yandan ruhun niteliklerinden bahseden psikoloji ilmi, dinler tarihi çalışmaları için çok özel bir yere sahiptir. Şu cümle onundur: “Psikoloji yardım etmedikçe nefsi tanımak nasıl mümkün olur ve sonrasında rabbe nasıl yol açılabilir?” Ve tabii ki bir dinler tarihçisi doğa bilimlerinden habersiz olmamalıdır. Zira geçmişte “cahil milletlerin” gök gürültüsü veya şimşek gibi doğal fenomenleri ilahlaştırma hatalarından ancak bunların fiziki mahiyetlerinin bilinmesiyle dönülmüştür. Ayrıca A. Mithat’a göre, kadim inançlarda ve kutsal metinlerde göklerle ilgili birçok anlatı vardır. Bu anlatıların Eski Ahit’te ve Kur’an’da dahi yansımaları mevcuttur. “Göğün ve gök cisimlerinin dinî metinler açısından bu derece önemi olduğu hâlde göklerin mekaniğinden habersiz olmak yani astronomi ilminden nasipsiz kalmak dinler tarihi öğrencisi için nasıl uygun görülür?” der, A. Mithat. Netice itibarıyla o, dinler tarihinin “âlet ilimleri”nden değil “yüce ilimler”den olduğunu, bu ilmin yeni başlayanlara değil mesafe kat edenlere münasip düştüğünü vurgular.<sup>49</sup>

### 1.3. Dinler Tarihinin Kaynakları

A. Mithat, tüm bunlardan sonra derste kullanılacak kaynaklar meselesine değinir. Haklı olarak dönem itibarıyla Dinler Tarihi dersi için yeterli yerli kaynak olmamasından yakınıdır.<sup>50</sup> Kanaatine, İslam âlimleri eski dinlerle pek az meşgul olmuştur; bu sebeple “Doğu kütüphanemizde” kaynak bulmak güçtür. O, Milel ve Nihal<sup>51</sup> türü bazı eserlerin varlığından haberdardır. Ancak bu eserlerin yetersiz olduğunu ve muhtevalarının tarihsel eleştiri karşısında direnç gösteremediklerini ileri sürer.<sup>52</sup> Bununla birlikte, dinler tarihinin henüz Avrupa’da dahi “müstakil bir

<sup>47</sup> *Kur'an-ı Kerim* (Erişim 13 Ekim 2022), Âl-i İmrân Suresi/19.

<sup>48</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 7.

<sup>49</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 7-9.

<sup>50</sup> O dönem itibarıyla A. Mithat’ın bu düşünceleri haklı olsa da sonrasında Türkçe dinler tarihi literatüründe büyük gelişmeler yaşanmıştır. Geniş bilgi ve literatür için bk. Batuk, “Türkiye’de Dinler Tarihi” 71-97; Atasagun, “Türkiye’de Dinler Tarihi Çalışmaları”, 203-248.

<sup>51</sup> İslami literatürde dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin ortak adı. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/57-58.

<sup>52</sup> A. Mithat’ın bu düşünceleri kısmen eleştiriye açıktır. Zira İbn Hazm (öl. 1064), Biruni (öl. 1061) ve Şehristani (öl. 1153) gibi Müslüman âlimlerin kalemlerinden henüz 11., 12. yüzyıllarda ortaya çıkan eserler kendi devirleri için oldukça ileri ve değerli çalışmalardır. İbn Hazm’ın sert hatta saldırgan dili, Şehristani’nin kimi zaman objektiflikten sapan tutumu ve ortaya koyduğu malumattaki nakıslık göz ardı edilemez ancak Biruni’nin özellikle *Tahkiku mâ li’l-Hind*’i bilimsel nitelikler açısından bugün dahi hayretle karşılanan bir eserdir. Anılan yazarlar ve eserleri hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Gündüz, “Giriş”, 21-22; Amjad M. Hussain, *The Study Of Religions: An Introduction* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 16-27; Süleyman Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6 (Aralık 2009), 48-52.

ilim” şeklinde tedvin edilmediğini kabul eder. “Bu ilmin konuları kesin biçimde sınıflandırılmamıştır bile.” der. Diğer taraftan Avrupa dillerinde dinler tarihine ilişkin birçok eserin kaleme alındığını söyler. Onun bu hususta en itibar ettiği eser şüphesiz, Chantepie de la Saussaye’nin *Lehrbuch der Religionsgeschichte* isimli eseridir. Bunun yanında Benjamin Constant’ın “Menbaından Eşkaline ve İnbisatına Kadar Tarih-i Edyan” (Kaynağından Şekillerine ve Yayılımına Kadar Dinler Tarihi) ismiyle andığı eserini<sup>53</sup> örnek olarak verir. Spinoza, Descartes, Voltair, Camille Flammarion gibi isimlerin din üzerine metinler kaleme aldıklarını söyler. Bunların yanında A. Mithat, son dönemlerde Batılı müsteşriklerin Hint, Çin ve Japon kutsal kitapları üzerine önemli tercüme çalışmaları yaptıklarını ekler.<sup>54</sup> Arkeolojik çalışmaların kadim inançlar üzerine eğilmesini de dinler tarihi alanına büyük bir katkı olarak görür.<sup>55</sup> Tüm bu değerlendirmeler, ilim ve matbuat alanında merakı ve vukufu ile tanınan A. Mithat’ın dinler tarihine ilgisinin yüzeysel olmadığını aşikâr kılar.

#### 1.4. Dinler Tarihinde Tarafsızlık/Objektiflik

A. Mithat derslerinde dinler tarihinin ve dinler tarihçisinin/öğrencisinin bazı hususiyetlerine değinir. Öncelikle dinler tarihçisi zorunlu bir biçimde tarafsızlık/objektiflik ilkesini benimsemelidir. Bu hükmünü şu cümlelerle ortaya koyar:

O kadar tarafsız ki, Descartes’ın “Felsefi araştırmada bulunacak kimse o zamana kadar neler öğrenmişse hepsini unutarak bilgiyi yeni baştan öğrenmeli ve düzene koymalıdır.” şeklindeki meşhur sözünü, dinler tarihi alanına tatbik ederek kendi dinini bile unutma derecesinde bir tarafsızlıkta bulunması gerekir.<sup>56</sup>

Başka bir yerde ise öteki dine yaklaşımı “Güya biz kendimiz o dindenmişiz de onun fikhını yazmaya çalışıyormuşuz gibi davranacağız.” diyerek belirtir.<sup>57</sup> A. Mithat bu cümleleri sarf eder ancak insanın tabiatı gereği tarafsız olamayacağını da itiraf eder. Ona göre insanın kendi dinî inançları lehine düşünceler taşıması

<sup>53</sup> Sözü edilen eser, Benjamin Constant’ın (1767-1830) *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement* (1824-1831) isimli beş ciltlik eseridir.

<sup>54</sup> Bu ifadeleri A. Mithat’ın, 1879’da Max Müller öncülüğünde başlatılan ve 1910 yılında tamamlanan Doğu’nun Kutsal Kitapları (Sacred Books of The East) adı altındaki kapsamlı tercüme çalışmasından haberdar olduğunu ihsas eder. Bu proje hakkında bk. Carlo G. Cereti, “Sacred Books of The East”, *Encyclopædia Iranica* (Erişim 1 Ekim 2022). Diğer taraftan A. Mithat’ın 1889’da Stockholm’de düzenlenen Şarkiyatçılar Kongresi’nde Max Müller ile tanıştığı, onun şahsında ve H. Thomas Colebrook gibi birtakım Doğu uzmanlarının çalışmaları vesilesiyle özellikle Hint metinlerinin Batı dillerine tercüme edilme çabalarını takip ettiği hatta Max Müller’in tercümelerini esas alarak bazı Veda parçalarını Türkçeye çevirdiği bilinmektedir. Bununla birlikte Şarkiyatçılar Kongresi’ne katılmasının da A. Mithat’ın dinler tarihi çalışmalarına yönelik ilgisine ve perspektifine katkı sağladığını düşünenler vardır. bk. Ahmed Midhat Efendi, *Paris’te Otuz Bin Budist*, haz. Kudret Savaş (İstanbul: Büyüyen Ay, 2021), 34-37; Alıcı, “Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Târîh-i Edyân Dersi”, 223.

<sup>55</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 9-10.

<sup>56</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 15.

<sup>57</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 16. A. Mithat’ın bu düşünceleri, dinler tarihçisinin kendi inançlarını ve anlayışını paranteze alarak, incelediği dinin/geleneğin içinden biriymişçesine onu anlamaya çalışmasını vurgulayan fenomenolojik yaklaşımı hatıra getirmektedir. Karşılaştırınız; Gündüz, “Giriş”, 21.

kaçınılmazdır.<sup>58</sup> Bu durumda dinler tarihçisinin sahip olması gereken asgari nitelik diğer dinlere yönelik bir saldırganlıktan/düşmanlıktan uzak durmaktır. “Zira bu ilimden maksat diğer dinlere karşı bağnazca bir düşmanlık üretmek değildir. Maksat mümkün olan en üst düzeyde doğru bilgiyi alarak hakikate ulaşmaktır.”<sup>59</sup> diye ifade eder düşüncelerini. O, dinler tarihi araştırmacısının sözü edilen çizgide durabilmesi için üç “bakış açısı”nı metot olarak benimsemesi gerektiğini vurgular:<sup>60</sup>

Birincisi “tarihsel (tarihî)” bakış açısıdır. Bu bakış açısıyla bir dini araştırarak ve inceleyecek olan tarihçi, onu yalnız kendi sınırı içinde ele alacak, o sınırı ihlal etmeyecek, o dini başka dinlerle karıştırmayacaktır. Söz konusu dinin zamanımızda ne hâlde bulunduğunu ortaya koymak da bu anlayışa dâhildir.<sup>61</sup>

İkincisi “mukayese (kıyasî)” bakış açısıdır. Bu bakış açısıyla tarihçi, dinler arası ilişkileri araştırır. A. Mithat bu noktada bir tespit yapar:

Basit hâlde hiçbir din görülmemiştir. Her din diğerlerinden bazı hükümler almış, kendi hükümlerinden bazılarını diğer dinlere vermiştir. Bu birlikteliğin derecesi ise dinlerin mukayese yönünden tetkikleriyle ortaya çıkar.<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere A. Mithat'ta, mukayese prensibi hem bir çalışma metodu hem de bir tarafsızlık kaynağıdır.<sup>63</sup> Burada onun, dinler tarihini “karşılaştırmalı dinler tarihi” olarak tanımlayan anlayışa yakınlığı sezilir.<sup>64</sup>

“Ruhsal (ruhî)” diye adlandırdığı anlayışla ise A. Mithat, bir din mensubunun müntesibi olduğu dini ne kadar içselleştirdiğini tespit etme peşindedir. Çünkü ona göre eğer inanan bir kişi sahip olduğu dinin hükümleriyle kendi ruhsal hâlini düzenlemiyorsa gerçek bir dindar değildir. Daha ileri giderek şu iddiada bulunur: Dinler söz konusu “ruhsal” yönden incelendiğinde, hiçbirisinin, takipçilerine dinî hükümlerini tam anlamıyla benimsetemediği görülecektir. Ona göre inananlarının ne kadarının, ruhi hâllerini dinî hükümlerle yapılandırdığını görmek o dinin ne nispette yürürlükte olduğunu gösterecektir.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> A. Mithat, sözünü ettiği bu zaafî kendi metninde de zaman zaman sergiler. Örneğin bu sözleri sarfettiği satırlar civarında İslam'dan “semavi dinlerin en mükemmeli ve yücesi olan İslam dinimiz” şeklinde söz eder. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 13.

<sup>59</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 6.

<sup>60</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 15.

<sup>61</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 16.

<sup>62</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 16-17.

<sup>63</sup> “Karşılaştırmalı-Tarihi Metot dinin tabiatı ve gücü hakkında mümkün olduğunca tarafsız olmayı hedefler; o, belirli bir inancın gerçek olup olmadığı hususu ile ilgilenmez. Onun hedefi, insanlık tarihi içerisinde, dinin gerçek etkileri ve bu etkilerin ortaya çıkardığı sonuçlar arasındaki ilişkiyi kurmaktır.” diyen N. Smart, A. Mithat'ı onaylar gibidir. A. Mithat'ın bu konudaki düşüncelerinin değerini tartışmak açısından bk. Ninian Smart, “Karşılaştırmalı-Tarihi Metot”, çev. Hakkı Şah Yasdımın, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 553-561.

<sup>64</sup> Dinler tarihi ve karşılaştırmalı dinler tarihi ilişkisi için bk. Günay Tümer, “Din (Din Bilimleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/333-339.

<sup>65</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 17.

## 2. Ahmet Mithat Efendi'nin Dinler Tarihçiliğinde Bazı Yaklaşımlar

A. Mithat, dinler tarihi çalışmalarında bir aktarıcı ve derlemeci olmanın ötesinde bir mütefekkir olarak tebellür eder. Onun özellikle dinin kökeni, mahiyeti ve gelişimi etrafındaki fikirleri calibi dikkattir.

### 2.1. Tekâmül ve Dejenerasyon İkileminde Din

A. Mithat'ın dinler tarihi öğretisinde, sosyal tekâmül/evrim düşüncesinin çok açık bir surette yansımaları vardır.<sup>66</sup> İnsanlığın anlayış, medeniyet ve din açısından her daim bir gelişme içinde olduğuna inanan A. Mithat için tekâmül, sahadan elde edilen veriler ışığında bilimsel bir nazariye olarak belirir. Bu çerçevede o, insanoğlunun sahip olduğu melekelerle kendine, dünyaya ve Tanrı'ya dair kavrayışları adım adım elde ettiğini; medeniyet gibi din kurumunun da bütün unsurlarıyla bu tekâmüle ayak uydurduğunu iddia eder. Öyle ki ona göre insanlık animizm, fetişizm, putperestlik mertebelerinden/dinlerinden<sup>67</sup> sonra ancak "semavi dinler" mertebesine ermiştir. Hatta "semavi dinler"; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dahi bir tekâmül sürecini gözler önüne serer. Bu anlamda İslam en mütekâmil dindir.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> A. Mithat'ta sosyal evrim düşüncesi çok açık olsa da biyolojik evrim düşüncesine en azından bu metninde rastlanmaz. O, insanı ve canlıları Allah tarafından kendilerine bahşedilmiş hususi melekelerle yaratılmış kabul eder. Canlılardaki içgüdü/hayvani sezgi (hiss-i hayvani) kavramına dahi mesafelidir. Bu sezgiye "rabani eğitim" demenin daha doğru olduğunu düşünür. Kur'an'da yer bulan, arıya ve karıncaya vahyedilme bahislerinin buna işaret ettiğini ifade eder. Ona göre insanoğluna hayvanlardan farklı olarak idrak/anlama ("natıkiyyet") nimeti verilmiştir. Bu anlamda insan, idrakiyle irfanını/anlayışını, sosyal yaşamını geliştirmiştir. Ancak A. Mithat'ın yazı hayatının ilk döneminde *Dağarcık* dergisinde (1871-1872) kaleme aldığı "Dîvârdan Bir Sadâ" ve "İnsân - Dünyâda İnsânın Zuhuru" gibi yazılarında, biyolojik evrim nazariyesini - kendine mahsus fikirlerini de izhar ederek- savunan ve bunu dinî öğretilerle bağdaştırmaya çalışan bir tarafının olduğu bilinmektedir. Kimi araştırmacılar onun bu konudaki görüşlerini kısmen yüzeysel ve tutarsız görür. *Tedrisî Tarih-i Edyan* dikkate alındığında ise A. Mithat'ın insanın biyolojik evriminden ziyade sosyal evrimine yönelik fikirlerini devam ettirdiği açıklıkla ifade edilebilir. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 37. A. Mithat'ın *Dağarcık*'taki bahsi geçen yazıları için bk. Koray Sarıdoğan, *Dağarcık Dergisinin Çeviri Yazısı, Sistemik İndeksi ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 170-174, 182-191. A. Mithat'ın söz konusu düşünceleri üzerine değerlendirmeler için bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 1/163-165; Koray Sarıdoğan, "Ahmet Midhat ve Dağarcık Mecmuası Üzerine Bazı Tespitler", *İdil* 3/11 (2014), 140-143; Özge Şahin Uğurel, "Ahmet Midhat Efendi'nin Yayımladığı Gazete ve Dergiler (1868-1876)", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (Winter 2014), 1340-1342.

<sup>67</sup> Dinler tarihinin ilk dönemlerinden itibaren 20. yüzyılın kabaca ortalarına kadar bu bilim dalının en önemli problematiklerinden biri dinin kökeni meselesi olmuştur. Bu süreçte antropologlar, etnologlar hatta psikologlar ve sosyologlar dahi konuyla ilgili fikirlerini ortaya koymuşlardır. Natürizm, animizm, atalar kültü, totemizm, fetişizm, büyü ve sihir, monoteizm/ilkel monoteizm gibi iddialar bu bağlamda öne çıkan tezler olmuştur. A. Mithat'ın tüm bu iddialardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, bu düşünceleri kendi anlayışı çerçevesinde yorumlamaktadır. Dinin kökenine yönelik sözü edilen iddialar hakkında bk. Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 51-68; Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*, çev. Tayfun Atay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 149-226.

<sup>68</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 14-15, 31-33.

A. Mithat, bilimin tekâmülcü öğretisiyle “semavi dinler”in vahiy temelli din anlayışının görünüşte zıtladığının bilincindedir. Ancak ona göre bu iki görüşün uzlaşısı mümkündür. A. Mithat’ın bu konudaki ifadelerine geçmeden önce zihnindeki taslağı belirlemek faydalıdır. Şöyle ki, A. Mithat’a göre bilimsel çalışmalar, insanoğlunun dinî düşünce ve medeniyet açısından bir gelişim/tekâmül süreci yaşadığını göstermektedir. Öte yandan keşifler neticesinde, dünyanın farklı yerlerinde “semavi dinler”den habersiz “vahşi” (ilkel) halkların yaşadığı da anlaşılmaktadır. Vahye itibar etmeyen bilimsel anlayışlar, bu halkları ve inançlarını söz konusu tekâmül sürecinin en başlarına konumlandırmaktadır. Oysa bu yaklaşım kati ve zorunlu değildir. Zira geriye doğru yapılacak incelemeler, bu “vahşi” halkların bir medeniyet merkezinden uzaklaşma neticesinde gerilediğini gösterir niteliktedir. Bu durumda dinin ve medeniyetin başlangıcında vahyin ve ilahi öğretinin varlığı kabul edilebilir. İnsanoğlu bu ilk öğretiyi kaybetmesi neticesinde gerilemiştir/bozulmuştur. Sahada gözlenen tekâmül, insanoğlunun kendi kabiliyeti çerçevesindeki doğal gelişimini gösterdiği gibi, “semavi dinler”in tekâmülü de insanların gelişmişlik düzeyi nispetinde vahye verdiği cevabı ortaya koyar. İslam’ın en mütekâmil din olması bunun bir göstergesidir. Tüm bunların yanında, Hz. Âdem öncesinde dünyada, henüz ilahi vahye muhatap olacak seviyeye ermemiş insanların yaşadığı ihtimaline de Kur’an’da kapı aralanmıştır. A. Mithat’ın ana fikrini böylece ortaya koyduktan sonra onun düşüncelerinin teferruatına inilebilir.

A. Mithat’a göre din “hangi mertebede bulunursa bulunsun” bir tekâmülün sonucunu temsil eder. “Din ve medeniyet tek bir şeyden ibarettir” diyen A. Mithat’a göre milletlerin medeniyetleri de dinleriyle birlikte tekâmül etmiştir. Dinlerin tekâmülünü kabul ettikten sonra o, dinleri incelemek için “tekâmülün başlangıcını aramak ve bulmak” gerektiğini vurgular. Bu hedefe ulaşmak için hangi vasıtalara başvurulacağını tartışır. Kanaatince bu konuda Tevrat güvenilir bir kaynak değildir. Çünkü Tevrat’ın öne sürdüğü başlangıç doğru olmasına karşın bu başlangıca dair ortaya koyduğu anlatımlar ve tarihler eksik ve yanlıştır. Dinin “ilk devirleri ve başlangıcı” hakkında yazılı metinlere başvurmak da beyhudedir. Zira yazı olgusu insanlık tarihi dikkate alındığında “daha dünkü bir icat” hükmündedir. Değil yazı, belki “lisan/dil” olgusunun bile teşekkül etmediği mevzubahis zamana yönelik bilgi kaynağımız o hâlde ne olmalıdır sorusuna A. Mithat, “geriye doğru inceleme” (tetebbuât-ı ric’î) veya “retrospektif etüt” cevabını verir.<sup>69</sup> Yöntemin mahiyetini de bildirir: İncelenecek olguyu gelişim sürecinde ona ilişen arızı şeylerden ayırarak o olgunun ilk ve asıl hâline ulaşmak. Açıklamak için verdiği örneklerden biri şudur:

Bugün denizaltı gemilerini kullanıyorlar. Ondan önce? Her biri hareket eden bir belde gibi olan vapurları! Ondan önce? Yelkenli gemileri! Ondan önce yelkensiz zamanlarda kullandıkları körüklü çektirileri! Ondan önce vahşilerde gördüğümüz oyma tekneleri! Ondan önce? Keldani nehirlerinde gördüğümüz kelekleri/salları! Ondan önce? Keleklerin parçaları olan tulumları! Ondan önce? İşte fikir ve bakışımızı bir zamana kadar vardıracağız ki o zamanda insanoğlu boyundan daha derin sulara olsa olsa elleriyle ayaklarıyla yüzebildiği kadar yüzerdi de bugün denizleri ve okyanusları

<sup>69</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 18-19.  
PAUİFD, 9 (2) 2022

kendisine boyun eğdiren gemicilik hakkında bir fikri bile yoktu. İşte geriye doğru inceleme bundan ibaret bir usuldür.<sup>70</sup>

A. Mithat, geriye doğru inceleme yöntemiyle insanlık tarihine bakıldığında, insanlığın başlangıcının “mutlak cehalet” ve “mutlak vahşet [ilkellik]” hâline çıktığının iddia edildiğini söyler. Bu anlamda etnolojik bulgulara göre insanlar mevzubahis hâlde cemaat ya da aile kurumuna sahip değildir; cinselliğe dair hiçbir sosyal kaide bilmez, âdeta hayvanca çiftleşir; ağaç kovuklarında, mağaralarda yaşar; avladığı hayvanları çiğ çiğ yer, doğal meyveler ve otlarla beslenir. Filolojik tezler ise başlangıç devrinde insanoğlunun bir lisana sahip olmadığını ortaya koyar. İnsanlar çığlıklarla birbirine seslenir, baş ve el işaretleriyle iletişim kurmaya çalışır. A. Mithat bilim adına ileri sürülen bu tezlerin yabana atılacak iddialar olmadıklarını ifade eder.<sup>71</sup>

Tüm bunları ortaya koyduktan sonra asıl büyük problemle yüzleşir: Sözü edilen faraziyeyi İslam’ın kabul etmesine bir engel var mıdır? Ona göre İslam açısından bu faraziyeyi olduğu gibi kabul etmeye bir engel vardır. Çünkü Kur’an’ın Hz. Âdem üzerinden anlattığı vahye muhatap ilk insan, tarihsel verilerin işaret ettiği -her türlü kemalattan yoksun- ilk insanlara benzememektedir. Şunu söyler:

Tevrat’ın haberleri şöyle dursun Kur’an-ı Kerim bize gösteriyor ki insanlığın başlangıcı bir mutlak vahşet değil bilakis bir kemaldır. İlk babamız diye kabul ettiğimiz Hz. Âdem’e lütfedilmiş olan bir rabbani eğitimidir! ... Allah’ı bilme ve dinî bir tabiat hususunda ilahi bir feyze ve rabbani bir eğitime nail olma söz konusudur.<sup>72</sup>

Eğer insan başlangıçta ilahi öğretime mazhar oldu ise bilimsel verilerin ortaya koyduğu insanlığın kadim dönemlerine yönelik “mutlak cehalet” ve “mutlak vahşet” hâli nedir? A. Mithat’ın buna cevabı, insanoğlunun en başta kendisine verilen ilahi bilgiyi koruyamamış olduğu noktasındadır:

Fakat âdemoğlu bu nailiyeti koruyamamış. Hz. Âdem’in ilk oğullarından başlamak üzere doğru yoldan sapılmış. O kadar ki Nuh zamanında bir kendisi üç de oğlundan başka hak yolunu takip eden kalmamış. Demek oluyor ki zamanlar geçtikçe, mekânlar uzaklaştıkça insan evladı o ilk eğitimi unutmuş, o ışığı kaybetmiş. Bizce tekâmülün başlangıcı âdeta bir kemal!<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere A. Mithat’a göre araştırmaların “vahşi”/ilkel olarak nitelediği topluluklar, insanlığın medeniyet serüveninin ilk mertebesini temsil eden topluluklar kabul edilmek zorunda değildir. Bilakis bu topluluklar eski medeniyet merkezlerinden uzaklaşarak sahip oldukları mertebeyi kaybeden ve gerileyen insanlar olabilir.<sup>74</sup> Tarihi süreçte yaşadıkları göçler neticesinde medeniyetlerini kaybeden ya da asıl medeniyetlerinin izlerini başka bölgelere taşıyan insan toplulukları söz konusudur. A. Mithat tezini birtakım misallerle savunur: Örneğin dünyanın en “vahşi” toplulukları olan Tazmanya’da ve Avustralya’da yaşayan insanlar, kuzeylerindeki eski Hint medeniyetinden uzaklaşarak medeni hâllerini

<sup>70</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 19-20.

<sup>71</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 20-21.

<sup>72</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 22.

<sup>73</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 22.

<sup>74</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 22.

kaybeden topluluklardır. Benzer durumlara Afrika'da ve Amerika'da dahi rastlanır. Aryan diyarından Yunan diyarına gelen Pelasglar da medeniyetçe gerilemiştir.<sup>75</sup> Diğer taraftan İskit, Mısır, Hindistan veya Keldan (Sümer) medeniyetlerinin kökeni bu yerlerin halklarının geldiği yüksek Asya'da (Aryan yurdu) aranmalıdır. Göçe muhatap olan bu Asyalı grupların "vahşi" kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bunlar medeni hâllerini yayıldıkları yerlere taşımışlardır.<sup>76</sup>

Tüm bunlardan sonra A. Mithat'ın yargısı nettir:

Etnoloji ve filoloji incelemeleri kesin olarak ortaya koyuyor ki bu yayılmaların merkezinde bir asıl medeniyet vatani, onun etrafında ise bir çevre/muhit oluşur. Fakat din ve medeniyet, merkezden o çevreye götürülünceye değin yayılma sırasında giderek yitirilerek uzak çevrede artık vahşilik konumuna kadar inmiş görülüyor. O hâlde tekâmülün başlangıcını en vahşi/ilkel insanlar arasında aramak doğru olur mu?<sup>77</sup>

Son tahlilde A. Mithat, geriye dönük incelemelerin insanlığı vahşete değil medeniyete vardırıldığını iddia eder. A. Mithat'ın bu düşünceleri o dönemlerde bazı çevrelerde taraftar bulan "difüzyonizm" (yayılmacılık) adı verilen ve bir merkezden yayılan kültür anlayışını benimseyen fikirlere yakınlık göstermektedir.<sup>78</sup> Bu bağlamda difüzyonist anlayışlar içinde mühim bir yere sahip olan ve bilimsel literatürde "kültür çevreleri" (kulturkreis) veya "kültür tarihi" (kulturhistorische) olarak bilinen teori özellikle akla gelmektedir. 20. yüzyıl başlarında Avusturya Kültür Tarihi Ekolü tarafından popüler kılınan ve en önemli temsilciliğini Wilhelm Schmidt'in (1868-1954) üstlendiği bu teorinin temel ilkesi, insanların belli merkezlerden etraflarındaki alanlara doğru göçlerle yayıldığı ve bunu yaparken merkezdeki kültürü (çekirdek kültür) ve tabii ki dinî inancı, gittiği yerlere değişimlerle/dönüşümlerle taşıdığı iddiasıydı. Bu anlayışta; merkez kültür, yayılım alanları, yayılım alanlarındaki kültür katmanları/çevreleri, bunlar arasındaki tarihsel ve coğrafi ilişkilerin çözümlenmesi önem arz etmekteydi. Özellikle Schmidt, bu teori çerçevesinde yapılan saha incelemelerinin insanların ilk inancının tek tanrı inancı (urmonotheismus/ilkel monoteizm) olduğunu gösterdiğini iddia ediyordu. Ona göre insan toplulukları dünya üzerine dağıldıkça tali tanrılar ortaya çıkmış ve -merkez kültürdeki- tek tanrıçılık dejenere olmuştu.<sup>79</sup> A. Mithat'ın düşünceleri söz konusu

<sup>75</sup> Medeniyet merkezinden uzaklaşma sebebiyle gerileme/bozulma tezine destek mahiyetinde A. Mithat, yakın tarihten de bir örnek sunar. Ona göre, Afrika'ya ve Güney Amerika'ya intikal ettikten sonra Portekizliler medeniyetçe gerilemiştir. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 26-27.

<sup>76</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 22-27.

<sup>77</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 26.

<sup>78</sup> Difüzyonizm hakkında bk. Sedat Veyis Örnek, "Etnolojinin Tarihçesi, Başlıca Ekolleri, Görevleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 4 (1967), 183-184; Ali Murat Yel, TÜBİTAK, "Difüzyonizm" (Erişim 5 Ekim 2022).

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bk. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, trans. H. J. Rose (London: Methuen & CO. LTD., 1935), 219-290; İbrahim Hakkı Kaynak, *Wilhelm Schmidt'in Din Teorilerine Yaklaşımı ve Din Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 43-81; Fatma Aygün, "Dinin ve 'Yüce Varlık' İncancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 207-210; Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, 60-62; Örnek, "Etnolojinin Tarihçesi", 174-181.

teoriye oldukça benzese de onun bu teoriden doğrudan etkilenip etkilenmediği açık değildir. Zira eserinde o, bu konuda herhangi bir ekolün, teorinin veya araştırmacının ismini anmaz veya kültür çevresi teorisyenlerinin ortaya koyduğu kavramsal çerçeveden söz etmez. Ancak bu konularda Batı'daki literatürü yakinen takip ettiği anlaşılan A. Mithat'ın bahis mevzusu fikirleri tanımamış olması muhtemeldir. Kaldı ki A. Mithat'ın "medeniyet merkezi", "medeniyet çevresi/yayılmı" gibi kavramlarının Kültür Tarihi Ekolü'nün "kültür merkezi" ve "kültür çevresi" gibi esaslı kavramlarına denk düştüğü aşikârdır.

A. Mithat'ın fikir yürüttüğü konulardan biri de Hz. Âdem'in dinler tarihindeki yeridir. O, bu noktada gelenekte kendisine fazla yer bulamayan düşüncelerin tarafında durur. Daha en başından, insanlık tarihine dair bilimsel verilerle Tevrat'ın verilerinin örtüşmediğini, Tevrat'ın ilk insan Âdem'i günümüzden "sekiz bin yıl kadar" öncesine yerleştirmesinin<sup>80</sup> bilimsel olarak hiçbir hükmünün olmadığını söyler.<sup>81</sup> Ona göre bu konuda İslam'ın durumu farklıdır. Çünkü Kur'an, Hz. Âdem'in yeryüzünde bir halife olarak yaratıldığını duyurur. Bu yüzden kimi müfessirler onun "cân" şeklinde tabir edilen bir kavme<sup>82</sup> elçi olarak gönderildiğini düşünür. Tam da bu noktada A. Mithat mutasavvıflar tarafından da ilgi gösterildiğini söylediği bir Hindu inancına dikkat çeker. Hinduizm'e (Brahmaniyye) göre insanlığın atası olan Manu esasında yedinci Manu'dur, dolayısıyla daha öncesinde yeryüzünde başka Manular ve insan toplulukları yaşamıştır.<sup>83</sup> A. Mithat'ın kanaatine bu düşünce yukarıda işaret edilen Hz. Âdem'den önce yeryüzünde insan topluluklarının yaşamış olabileceği yorumu ile uyumluluk arz eden bir düşüncedir.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Yahudi geleneği Tevrat'ın verdiği kronolojiye dayanarak dünyanın ve Âdem'in yaratılışını günümüzden (2022), 5783 yıl öncesine, MÖ 3761 tarihine çıkarır. Burada A. Mithat'ın verdiği tarihte bir farklılık söz konusudur; bununla birlikte bu konuda değişik tarihlendirme iddiaları vardır. Yahudi takvimi için bk. Sevivon, "5783 (2022-2023) Cep Takvimi" (Erişim 3 Ekim 2022). Konu hakkında tartışmalar ve farklı tarihlendirmeler için bk. Ramazan Adıbelli, "Âdem'den Önce Adamlar Var Mıydı? Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi Bağlamında Isaac la Peyrère'in Önâdemiler Hipotezi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (2019/2), 37-38; M. Hanefi Palabıyık - Korkut Dindi, "İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Âdem ile Hz. Âdem (a)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (Ocak-Haziran 2021), 82-92.

<sup>81</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 27.

<sup>82</sup> Müfessirlerin cân kelimesi hakkında görüşleri için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Cân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/139-140.

<sup>83</sup> Hindu kozmolojisinde kalpa adı verilen büyük zaman döngüsü (4.32 trilyon yıl), manvantara adı verilen on dört dilime ayrılır. Her bir manvantaranın Manu adı verilen bir insanlık atası vardır. Hindu geleneğine göre insanlık şu anda mevcut kalpanın yedinci manvantarasını yaşamaktadır. Bu dilimin Manu'sunun ismi ise Vaivasvata'dır. bk. Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), "Manu", 253-254.

<sup>84</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 27-28. Hz. Âdem'in insanlık ve peygamberlik tarihindeki yeri ve Hz. Âdem'den önce yeryüzünde insanların yaşayıp yaşamadığı meselesi üzerine İslam düşüncesi çerçevesinde birtakım tartışmalar için bk. İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16; Palabıyık - Dindi, "İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Âdem", 70-81, 99-100; Ümit Elsöz, "Hz. Âdem Kissasına Kelâmî Açıdan Yeni Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 137-154; PAUİFD, 9 (2) 2022



Tüm bunlardan sonra A. Mithat, “medeniyet ve din açısından başlangıcın bir ilahi feyiz/bağış olduğu ve o ilahi feyiz ile Hz. Âdem'in feyizlendiği/aydınlandığı, bir dinî inanç olarak korunduktan sonra” geriye doğru incelemeler sonucunda belirlenen başlangıçtan dinleri incelemeye girişmek için ortada hiçbir engel kalmadığını söyler<sup>85</sup> ve ekler:

Hz. Âdem'e verilen ilahi emirlerden ve nehiylerden Âdem'in, Havva'nın ve oğulları Habil'in ve Kabil'in medeniyet dairesine girmiş insanlar olduğunun anlaşılması gerekir. Geriye doğru inceleme yapanlar ise insanlığın bu mertebesini pek çok gelişmelerden sonra ortaya çıkmış bir gelişme diye kabul etmeye mecburdur. Zira yakında göreceğimiz şekilde bu mertebe bütünüyle insanın dünyayı, kendisini ve rabbini tanımış olma mertebesidir. Araştırmacıların tahayyül ettikleri ve varsayıdıkları mutlak cehalet ve mutlak vahşet hâlinde ise insanın rabbini tanımak şöyle dursun ne kendisini ne de dünyasını henüz tanımamış olduğu ileri sürülmektedir. İhtimal ki büyük müfessirlerin “cân kavmi” dedikleri, insan halkının şu en eski varlığıdır ve Hz. Âdem bunlara gönderilmek için halife kılınmıştır. Araştırmamızı buralara kadar vardırırsak dinimizle ilim arasında bir çelişki kalmaz ki ikisinin arasında barışı sağlamak için yorumlara ihtiyaç duyalım. Bundan dolayı daha ziyade sözü uzatmaya ihtiyaç kalmaksızın insanın dinî tekâmülünü inceleme ve araştırma işinde araştırmacılara çekinmeksizin refakat edebileceğimizi ifade ederiz.<sup>86</sup>

## 2.2. İnsanın İrfanının/Anlayışının Mertebeleri ve Din

A. Mithat insanoğlunun dinî tekâmülünü onun irfan/anlayış tekamülü paralelinde ele alır. En başa döner. Ona göre geriye doğru inceleme çalışmaları insanoğlunun geçmişini -ilk peygamber Âdem'in öncesi- öyle bir noktaya kadar götürmektedir ki insanoğlu o noktada her türlü medeni ve dinî kazanımlardan yoksundur; “mutlak cehalet” ve “mutlak vahşet” hâli içindedir. Fiziksel özellikleri itibarıyla tabiat karşısında birçok hayvandan dahi aşağıdadır. İnsanoğlu, elde ettiği “irfan”/anlayış ile bu noktadan yükselmiştir ki bu “tekâmül”dür. Tekâmülün üç mertebesi vardır: insanın dünyasını tanıması, kendisini tanıması, “Allah'ını” tanıması.<sup>87</sup>

İnsan, hayvanlardan farklı olarak kendisine verilen idrak/anlama (“natkıyyet”) nimeti ile önce dünyasını öğrenmeye başlar. Eşyanın hakikati hakkında yavaş yavaş fikir elde ettikten sonra kendi zatı hakkında fikirleri oluşur. Yani dünyasını bilme anlayışından kendi insani durumunu bilme anlayışına kapı aralanır. Nefsini tanıdıkça insan yaratıcısını da tanımaya yönelik bir kabiliyeti elde eder. Esasında bu üç anlayış mertebesi iç içe gelişir: İnsan dünyasını bildiği kadar kendisini öğrenir, dünyasını ve kendisini bildiği kadar rububiyet/tanrılık hakkında fikir elde eder.<sup>88</sup>

A. Mithat, Tanrı ve din tasavvuru yolunda insanoğlunun serüvenini ilk andan itibaren tespiti çalışır. Mutlak cehalet ve vahşet hâlindeki antik insanın tabiatla ilk

Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/358-359.

<sup>85</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 27-28.

<sup>86</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 29-30.

<sup>87</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 34-35.

<sup>88</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 35, 37.

hissettiği şeyin korku olduğunu söyler. İnsan mahiyetini bilmediği doğal kuvvetlere karşı büyük bir korku hissetmiştir. İnsanda bu dönemde bir “Tanrı” düşüncesi yoktur. Aciz insan ile korkutucu doğal kuvvetler karşı karşıyadır. Bu durumda insan kendisini yok edeceğinden korktuğu doğal kuvvetler önünde tıpkı zorba bir kudret karşısındaymış gibi tam bir boyun eğişle yalvarıp yakarmıştır. Takdime ve hediye, yaklaşmaya vesile olan kurban fikri bile bu zamanlarda doğmuştur. İnsanoğlu kendi mallarından güç yetirebildiği şeyleri doğal kuvvetlere sunmuştur. A. Mithat’a göre üstün bir güce karşı ilk ibadet ve kulluk fikri buralara çıkar. İnsanoğlu korktuğu doğal kuvvetlerin bir taraftan da yararlı kuvvetler olduğunu fark etmekte geç kalmamıştır. Güneş, fırtına, yağmur her ne kadar tahrip kudretine sahip olsa da aynı zamanda yapıcı kuvvetlerdir. Bu hâlde insanoğlu bu kuvvetlerin lütf ve ihsanını talep etme noktasına gelerek kendisini korku ve umut arasına konuşturmuştur.<sup>89</sup>

A. Mithat’a göre dinî düşünce çerçevesinde değerlendirildiğinde bu merteye ne putperestlik ne fetişizm ne de animizm mertebesidir. Söz konusu mertebelere ulaşmak için insanoğlunun daha yolu vardır. Zira bu noktada insanoğlu “uluhiyet” fikri bir tarafa, “ruh” fikrini bile üretmemiştir.<sup>90</sup>

A. Mithat’ın kanaati, insanoğlunun dinî serüveninde ilk merhalenin animizm (ruhçuluk) olduğu yönündedir. O, animizm kelimesi üzerine birtakım etimolojik tahliller yaptıktan sonra insanın ruhu keşfinde rüyalarda yaşanan tecrübelerin etkisini gündeme getirir.<sup>91</sup> Bu söylemler, E. Burnett Tylor’ın ve Herbert Spencer’in iddialarını hatırlatır.<sup>92</sup>

A. Mithat, ruh tapıcısı olarak addedilen fetişistler üzerinde yapılan saha çalışmalarında bu insanların ruhu yalnızca manevi bir husus olarak görmediklerini, ruhta bir nevi cismani varlık dahi tahayyül ettiklerini ifade eder. Onun tabiriyle bu “hakiki cismaniyet gibi bir maddi mevcudiyet” değilse de “latif mevcudiyet şeklinde bir varlık”tır. Ruhun faaliyetinin izi olarak nabzı tespit eden insanoğlu, kalbi ruha ikametgâh olarak belirlemiş, kalbin çarpmasının kesildiği anda insanın öldüğünü keşfettiğinde ise kalbi hayat merkezi kabul etmiştir. Sonraki süreçte insanoğlu hayvanların, bitkilerin hatta odun ve kemik gibi cansız unsurların, taş ve toprak gibi madenî varlıkların dahi ruh sahibi olduğunu düşünmüştür. Daha ötesinde insanoğlu tabiat kuvvetlerine ruh isnat etmiştir. İşte bu noktadan sonra insanoğlu tabiat kuvvetlerine karşı yalvarma, ezgiler söyleme, dans etme tarzıyla ibadete başlamıştır.<sup>93</sup> Ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon gibi anlayışlar da ruhun keşfiyle beraber insanın inanç dünyasına girmiştir.<sup>94</sup>

A. Mithat, animizmi sonraki merhaleler açısından son derece belirleyici görür. Animizm; fetişizmi, totemizmi, putperestliği doğrudan etkilemiş ve belirlemiştir.

<sup>89</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 38-42, 43.

<sup>90</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 42.

<sup>91</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 46.

<sup>92</sup> bk. Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, 159, 164.

<sup>93</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 43, 47-48.

<sup>94</sup> A. Mithat, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinde rüyaların, reenkarnasyonda ise yeni doğan çocukların geçmiş aile büyüklerine benzemelerinin etkisi olduğunu iddia eder. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 49-52.

Nitekim A. Mithat'a göre animizm sonrası merhalelerden biri fetişizmdir. Fetişizmde bitki ve hayvan unsurlarından bir nesneye veyahut cansız bir cisme tapılır. İnsan yapısı olan birtakım suretlere tapınılması ise putperestliğin fetişizmden farkı olacaktır.<sup>95</sup> Bununla birlikte fetişistlerin ve putperestlerin ibadetleri fetiş nesnelere veya putlara değil bilakis bunlarla ilişkilendirilen ruhlara ve tanrılara yöneliktir.<sup>96</sup>

A. Mithat totemizmin de dinler tarihinde önemli bir inanç biçimi olarak belirlediğini söyler. Dinin gelişim merhaleleri olarak sıraladığı animizm, fetişizm ve putperestlik arasında totemizmi anmasa da onun genel anlatımından totemizmi, fetişizmin bir biçimi veya fetişizmden sonraki bir merhale olarak gördüğü anlaşılır. "Totemizmin kökeni insan türünün aslının birtakım hayvanlar olması inancıdır." diyen A. Mithat, totem kabul edilen hayvanın koruyucu niteliğini vurgular. Ona göre bu inancın kökeninin de animizm olduğunu iddia eden uzmanların görüşlerini reddetmek çok kolay değildir. A. Mithat eski Mısır dininde totemizmin görüldüğünü söyler. Ancak Mısır totemizmi ilerleyen süreçte putperestliğe dönüşmüştür. Bu sebeple dinler tarihçileri totemizmin en açık örneklerini Güney Amerika ilkelleri nezdinde bulmuşlardır.<sup>97</sup>

A. Mithat'a göre bazı insan grupları animist ve totemist inançlarını putperestlik mertebesine kadar beraberce muhafaza etmiştir. Keldanilerde görülen, birçok hayvanın farklı uzuvlarının bir hayali vücutta birleştirilip bundan acayip ve garip bir şeklin meydana getirilmesi yanında, Keldanilerle birlikte Mısırlılarda ve Hintlilerde müşahade edilen yarı insan yarı hayvan biçimli putlar yapılması, totemizmin tekâmülünün ürünleridir. Yunan ve Latin putperestlik anlayışı, putlarını insan suretinde yaparak totemizmden epey uzaklaşmış olsa da bazı canavarların tanrı heykelleri arasına katılmasını engelleyememiştir. Bunu da totemist düşüncenin bir kalıntısı olarak görmek gerekir.<sup>98</sup>

A. Mithat, dinî tekâmül serüveninde en önemli merhalelerden birinin putperestlik olduğunu söyler. Çünkü ona göre insanoğlunda "uluhiyet" fikri putperestlik mertebesinde ortaya çıkmıştır. İnsanın putperestlik öncesi mertebelerde tapındığı ve hürmet hissiyle yöneldiği varlıklar babaların ve ataların ruhlarıdır. İnsanoğlu uluhiyet fikrine geçerken söz konusu ruhları ilahlar mertebesine yükseltmiştir. Aynı zamanda ilahlara kendi güçlerinin eseri olan fiillerin yaratıcısı olma sıfatı verilmiştir. A. Mithat için uluhiyetin ayırıcı vasfı "yaratıcılık"tır ki ne animizmde ne fetişizmde ne de totemizmde âlemin yaratılışı düşüncesi vardır. Uluhiyet fikrinin bu derecesi, irfanın/anlayışın üç mertebesinin üçüncüsü olan rabbini bilme mertebesinin başlangıcıdır. Her kuvvetin bir ayakta tutucusu yani her yaratmanın bir yaratıcısı bulunması fikri bu yaratıcıların çoğaltılmasını ve Hindistan'da görüldüğü şekliyle yüz binlere vardırılmasını gerekli kılmıştır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 32.

<sup>96</sup> A. Mithat bu noktada kimi seyyahların gözlemlerini kendisine destek yapar. bk. Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 76.

<sup>97</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 53-54.

<sup>98</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 54.

<sup>99</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 55-56.

Tüm bunlarla birlikte A. Mithat, ruh tapımının putperestlik derecesine yükselmiş insanlarda da görüldüğünü söyler. Ona göre putperest insanlar nezdinde ilah sayısının binlere hatta milyonlara varmasının kaynağı ruh tapımıdır. İnsanoğlu kıymet verdiği insanların ruhlarına saygı göstermiş, perestiş etmiştir. Günümüzde, insanlığa yararı olan zatların ölümlerinin ardından saygı görmelerinin, hatıralarının yâd edilmesi adına heykellerinin dikilmesinin yadırganmadığını ifade eden A. Mithat, “fetişizmin ve putperestliğin düşük mertebelerinde kalmış olan insan sınıflarının ruh tapıcılığına şaşılır mı” diye sorar.<sup>100</sup>

A. Mithat, putperestlik mertebesine dair görüşleri içinde ilgi çekici bir iddiayı dile getirir. Bu, kimi putperest inançlarda tevhidin veya tevhide yakın bir anlayışın gelişmiş olduğu iddiasıdır. Buna göre kimi yerlerde putperestliğin tekâmülü sonucunda ilahların adedi azaltılıp birkaç ilaha kadar indirilmiş ve nihayet “putperestlikteki tevhit anlayışı” ortaya çıkmıştır. Putperestliğin tevhit anlayışı ise, ikinci derecedeki ilahları emri altında tutan yüce bir ilah düşüncesinden ibarettir.<sup>101</sup> A. Mithat antik Mısır’dan örnek verir: Mısır dininde Osiris yüce ilahdır. Ona nazaran eşi İsis ve oğlu Horus ikincil konumdadır.<sup>102</sup>

A. Mithat tam bu noktada Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa bir eleştiri getirir. Şöyle ki, onun kanaatine putperestliğin tevhit noktasından “semavi dinler”e gerçekleşen intikal ile artık insan düşüncesi, yüce ve tek Tanrı’nın her kusurdan tenzih edildiği en üst mertebeye varmış olmalıdır. Oysa Yahudilik ve Hıristiyanlık göz önüne alındığında durum hiç de öyle değildir. Zira Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta tenzihe ve tevhide mugayir birçok unsur mevcuttur ve bunlar tekâmül sürecinde bir geri dönüşün göstergesidir. A. Mithat’a göre Yahudilerin Yahve düşüncesi, Mısırlıların tanrıya yönelik tenzih anlayışına nazaran üstün bir düşünce arz etse de Yahudi kutsal metinlerinde yer alan Yahve’nin Yakub ile güreşmesi,<sup>103</sup> İbrahim ile yüz yüze görüşmesi, yiyip içmesi<sup>104</sup> gibi anlatılar tevhit ve tenzih anlayışı dikkate alındığında Yahudiliğin Mısır dininden aşağıda olduğu şüphesini doğurur. Onun kanaatine “Yahudiliğin tekâmül etmiş biçimi olan Hıristiyanlıkta” bu tevhit ve tenzih olgunluğunu bulacağını düşünenler de sukutuhayale uğrayacaktır. Çünkü Hıristiyanlıkta benimsenen teslis inancı ve ikonalara perestiş gibi hususlar bu dini Yahudilikten daha geri bir konuma götürmüştür. O, dinler tarihinin dolaylı olarak “semavi dinler”in aleyhine olmasının sebebinin söz konusu durum olduğunu düşünür. İslam’ın bu noktada hiçbir korkusunun olmadığını da beyan eder. Çünkü İslam, “Allah’ın vacibü’l-vücut, cismani mevcudiyetten uzak, doğmamış ve doğurulmamış, dengi ve benzeri olmayan yüce bir ilah olduğunu” kabul etmiş, tevhit ve tenzih düşüncesini olgunluk mertebesine ulaştırmıştır.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 52-53.

<sup>101</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 56. A. Mithat’ın sözünü ettiği tanrı anlayışı henoteizm düşüncesini çağırıştırır. Karşılaştırınız; Mariasusai Dhavamony, “Dinlerde Tanrı Anlayışı”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2), 192.

<sup>102</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 14.

<sup>103</sup> *Kutsal Kitap* (13 Ekim 2022), Yaratılış 32:22-32.

<sup>104</sup> Yaratılış 18:1-15.

<sup>105</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 14-15.

A. Mithat'a göre insanoğlunun dinî tekamülünde rastlanan düşüncelerden biri gök cisimlerine uluhiyet atfedilmesidir. Bu noktada güneşin en yüce ilah addedilmesi dikkat çekicidir.<sup>106</sup> Güneşin yanı sıra ay ve diğer gök cisimleri ilahlaştırılmıştır. O, Sabiiliğe giden sürecin başlangıç noktası olarak bu tür inançları görür.<sup>107</sup> Diğer bir husus ise Tanrısal varlıkların göksel ve ulu/yüksek mekânlarla ilişkilendirilmesidir. Buna göre Moğol inançlarında olduğu gibi kimi geleneklerde Tanrı doğrudan gökle özdeşleştirilirken, kimi inançlarda Tanrı göksel bir mekâna yerleşir. Diğer taraftan dinî geleneklerde tanrısal varlıkların yeryüzünde bir mekâna inmeleri veya tecelli etmeleri çokça rastlanan bir fenomendir. A. Mithat bu anlamda, Yunan tanrılarının Olimpos Dağı ile ilişkilerini ve Moğollarda tanrıların mekânı kabul edilen dağları örnek verir. Hatta vahiy geleneklerinde bu anlayışın birtakım yansımalarının olduğunu ileri sürer. Hz. Yakub'un gökten merdivenle inen melekleri görmesini,<sup>108</sup> Hz. Musa'ya Tur Dağı'nda vuku bulan tanrısal tecelliye<sup>109</sup> bu çerçevede ele alır.<sup>110</sup>

A. Mithat, dinî düşünce içinde şeytan fikrinin doğuşuna da değinir. Ona göre animizm çağından itibaren insanlar kötü fiillerin failinin şer olduğu düşüncesine sahip olmuştur. İnsanlar iyi ruhların lütfunu umarken kötü ruhların şerrinden kaçınmış; bunu sağlamak için dinî önderlere başvurmuştur. Bu hâl animist, fetişist ve putperest dönemlerde müşahede edilmektedir. Dinlerin tanrı düşüncelerinde de bunun yansımaları görülebilir. Ona göre Hindular varlığın korunmasını Vişnu'ya atfederken yıkımını Şiva'ya havale eder. Diğer taraftan Keldanilerde Bel Marduk'a mensup tanrılar iyicil iken Tiamat taraftarı tanrılar kötücüdür. Tekâmül çağındaki insan o dönemde yapıcı kuvvetlere de yıkıcı kuvvetlere de uluhiyet atfetmiştir. Kötücül olanların şerrinden korunmak için bu tanrılara tapınmıştır. Örneğin ona göre Yezidilerin "âdeta şeytana tapmaları" bu anlayışın bir yansımasıdır.<sup>111</sup>

### 2.3. İbadet Düşüncesinde Tekâmül

A. Mithat, din anlayışında olduğu gibi insanların ibadet anlayışında da kaçınılmaz bir tekâmülün olduğunu söyler. Yukarıda bahsedildiği gibi ibadetin ilk biçimlerinin animizmde ve fetişizmde görüldüğünü ileri sürer. Bu anlamda nağmeler/ezgiler söylemek, dans etmek ve kurban sunmak ilk ibadet biçimleri olarak tebarüz eder. Ona göre fetişist geleneklerde özellikle kurban anlayışı çok ileri gitmiş, fetişistler taptıkları varlıklara insanları dahi kurban etmişlerdir.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> A. Mithat'ın bu görüşlerini, Max Müller'in; Tanrı düşüncesinin ortaya çıkışında, insanoğlunun "sınırsız" (kutsal) kavramını tabiattaki "kavranamayan" varlıklara (güneş vb.) yansıtmasının bir etkisi olduğu yönündeki iddiaları ile karşılaştırmak için bk. İbrahim Ethem Karataş, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2013), 73-80.

<sup>107</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 60-61. Sabiilerin, yıldız ve gezegen tapıcısı Harran putperestleri ile özdeşleştirilmesine dair İslam geleneğinde yer etmiş yanlış anlayışı eleştiri için bk. Şinasi Gündüz, "Sâbiilik", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020), 306-310.

<sup>108</sup> Yaratılış 28:10-12.

<sup>109</sup> Çıkış 3:1-14.

<sup>110</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 71-74.

<sup>111</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 58-59.

<sup>112</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 43.

Fetişizmin ileri mertebelerinde ve özellikle putperestlikte temizlik (taharet) ve süslenme dahi ibadet anlayışı içine dâhil olmuştur. Bu çerçevede Nil ve Ganj gibi mukaddes kabul edilen nehirlerde yıkanmak, mabutların veya tapım objelerinin karşısına çıkarken elleri ayakları yıkamak ve yüce bir huzura çıkılıyor düşüncesiyle güzel elbiseler giymek dahi bir usul hâline gelmiştir. A. Mithat için, Tevrat'ta Yahve'nin Levililere gösterişli ve süslü kıyafetler giymelerini emretmesinin<sup>113</sup> ve Hıristiyan din adamlarının "bir general veya bir hükümdar gibi" sırmalı elbiseler giymelerinin kaynağı budur.<sup>114</sup>

Ona göre yazının keşfiyle tanrılara adanan olağanüstü edebî dua metinleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu, putperestlik mertebesinde ulaşılan bir hâldir. Aynı süreçte dinî musikide büyük gelişmeler yaşanmıştır. A. Mithat, yine bu çerçevede insan kurbanının veya yakmalık hayvan kurbanının terk edilerek tanrılara kansız sunular takdimine geçildiğini ileri sürer.<sup>115</sup>

Diğer taraftan A. Mithat, mabet olgusuna animizm ve fetişizm döneminde henüz rastlanmadığını belirtir.<sup>116</sup> Ayrıca ona göre animizm döneminde din adamına karşılık gelecek bir kişiden de bahsedilememektedir. Oysa fetişistik dönemde "kâhin" veya "sihirbaz" anlamına gelebilecek birtakım kimselerle bazı dinî önderler görülmektedir.<sup>117</sup> Dinî önderlerin ortaya çıkışı ailelerin birleşerek insanların kabileler şeklinde yaşama geçmesine dayanır. Bu dönemde siyasi ve dinî önderler meydana çıkmış, ancak asıl güç ve nüfuz siyasi önderlerin elinde bulunmuştur. İlerleyen süreçte siyasi liderler, dinî idareyi atadıkları din adamlarına havale ettikleri gibi Mısır'da, Çin'de, Hindistan'da olduğu üzere firavunlar ve imparatorlar Tanrı'nın oğlu addedilmiş, Keldan şahları ise mabedin en büyük hizmetkârı kabul edilmiştir. Bununla birlikte dinî liderlik her zaman önemini korumuştur. Tanrısal âlemlerle irtibatlarının sağladığı güç, din adamlarını her daim revaçta tutmuştur. Öte taraftan birbirilerine olan ihtiyaçlarını göz ardı etmeyen dinî ve siyasi liderler, diğer tarafın gücünü devamlı yanında tutmak istemiştir. A. Mithat'ın nazarında tüm bunlar dinin tekâmül serüveni içerisinde şahit olunan gelişmelerdir.<sup>118</sup>

A. Mithat'ın dinin tekâmülü çerçevesinde dikkat çektiği hususlardan bir diğeri ise din kurucuları ve kutsal kitaplar meselesidir. O, insanlığın fetişist dönemine ait bir din kurucusundan veya kutsal kitaptan bahsedilemediğini ifade eder. Ona göre fetişist dinlerle putperest dinler arasındaki en büyük farklardan biri budur. Henüz yazının keşfedilmemiş olması bunda etkindir. Diğer taraftan A. Mithat; Keldaniler, Mısırlılar ve Yunanlılar gibi "hem yazı sanatında hem putperestlikte" ileri gitmiş milletlerde dahi din kurucularına ve kutsal kitaplara rastlanmadığını söyler. Din kurucularına ve kutsal metinlere ilk olarak Çin, Hindistan, eski Fars ile Japonya'da tesadüf edildiğini belirtir. Onun düşüncesi yazıyı kullanan milletlerin medeniyetlerinde ve dinlerinde

<sup>113</sup> bk. Çıkış 28; Levililer 6:10, 16/4 vd.

<sup>114</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 43-44.

<sup>115</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 74-75.

<sup>116</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 43-44.

<sup>117</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 44-45.

<sup>118</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 44-45, 62-63.

gelişmelerini hızlandırdığı yönündedir. A. Mithat, eski zamanlarda din kurucusu olan kimi zatların zaman geçtikçe ilahlaştırılmış olduklarını<sup>119</sup> da ileri sürer.<sup>120</sup>

### SONUÇ

Kaleme aldığı birçok türdeki eserleriyle Türk edebiyatında ön açıcı bir isim olan A. Mithat, birtakım bilimsel eserleriyle de dikkat çeker. Onun *Tarih-i Edyan'ı* (*Tedrisî Tarih-i Edyan*) Osmanlı eğitim hayatında alanının ilk eseri olma payesini üstlenmiştir. Alanda öncü olması, eserin dinler tarihi bilimine yönelik tanıtıcı bilgileri muhteva olmasını gerekli kılmıştır. A. Mithat'ın, eserinde bu yönde dile getirdiği ilkeler, genel anlamıyla bilimsel anlayışla uyumlu gözükse de satır aralarında İslam'ı savunan sedası ve bu bilim dalının İslam'ın üstünlüğünü ortaya koyacağını açıkça ifadesi, dinler tarihinin bilimsel karakteriyle tezat teşkil eder niteliktedir. Ancak, yazdığı dinî eserlerde Müslüman kimliğini ön planda tutan ve İslam'ın öteki karşısında üstünlüğünü her daim savunan A. Mithat'ın, bu yöndeki tavrının *Tarih-i Edyan'a* sinmesi okuyucusu için şaşırtıcı değildir. Düşünsel zemini İslamcılık olsa da onun kaleminden tümüyle geleneksel düşüncelerin aksettiği de söylenemez. Sahip olduğu sosyal evrim fikri paralelinde dinî evrim anlayışını savunması, bu anlayışını vahiy kaynaklı din düşüncesiyle bağdaştırmaya çalışması bunun göstergesidir. Söz konusu çabada onun bir anlamda dönemin evrimci bilim anlayışına ayak uydurduğu sezilir. O gün itibarıyla çoğu dinler tarihi uzmanının, antropoloğun, etnoloğun yoğun biçimde bir dinsel evrim fikri taşıdığı ve dinin kökenini keşfe yönelik bir arzu içinde olduğu aşikârdır. Zamanın ruhu dikkate alındığında A. Mithat'ın bu yönüyle eleştirilmesi belki haksızlık olacaktır. Fakat bugün dinler tarihinin bu zihinsel zeminden uzaklaştığı, bahis konusu evrimsel din nazariyelerini büyük oranda bir kenara bıraktığı ortadadır. Diğer taraftan A. Mithat'ın, mevzubahis konulara dair kimi yorumlarında bir yüzeysellik sergilediği de ifade edilmelidir. Örneğin o, din olgusunun bir tekâmülü sergilediğini ileri sürerken bir Müslüman olarak kabul ettiği vahyin hangi merhalede ne çapta ve ne düzeyde buna müdahale ettiğini derinlemesine tartışmamakta ya da vahye dayalı dinlerin bir tekâmül sergilediğini iddia ederken ilahi mesajın tekliği ve değişmezliği iddiası ile çelişki arz eden düşüncelerine yeterince açıklık getirmemektedir. Onun eserinde ortaya koyduğu birtakım somut bilgilerin güncellenmeye ihtiyaç duyması ise, zamanın sunduğu müktesebatın her eseri duçar kılacağı bir özürdür. Tüm bunlarla birlikte A. Mithat, *Tarih-i Edyan'da* ortaya koyduğu muhteva, iddia, din psikolojisini ve sosyolojisini haber veren söylem ile her türlü takdiri ve şükranı hak etmektedir.

### KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan. "Âdem'den Önce Adamlar Var Mıydı? Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi Bağlamında Isaac la Peyrère'in Önâdemiler Hipotezi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (2019/2), 35-65.
- Ahmed Midhat Efendi. *Tedrisî Tarih-i Edyan*. nşr. Aksekili Ahmed Hamdi. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329/1911.

<sup>119</sup> Bu noktada A. Mithat'ın Öhemerist düşünceyi makul gördüğü anlaşılıyor. Öhemerizm için bk. Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, 15-17.

<sup>120</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Tedrisî Tarih-i Edyan*, 19, 80-82.

- Ahmed Midhat Efendi. *Tedrîsi Tarih-i Edyan*. nşr. Eşref Hazretleri. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330-1332/1912-1914.
- Ahmed Midhat Efendi. *Her Peygamberin Müjdesi Son Peygamber: Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye*. haz. Mehdi Ali Seçkin. İstanbul: Kutup yıldızı Yayınları, 2007.
- Ahmed Midhat Efendi. *Paris'te Otuz Bin Budist*. haz. Kudret Savaş. İstanbul: Büyüyen Ay, 2021.
- Ahmet Mithat Efendi. *Dinler Tarihi: Dârülfünun'da Okutulan İlk Dinler Tarihi Ders Kitabı*. haz. Ali Gül. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Ahmet Mithat Efendi. *Beşir Fuad*. çevrimyazı N. Ahmet Özalp. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1996.
- Ahmet Mithat Efendi, *Müdafa* (1. Cilt). haz. Harun Ceylan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Ak, Murat. "Ahmet Mithat Efendi'nin Batı'yı Tanıma Çabasına Bir Bakış". *Marife* 3 (Kış 2006), 247-267.
- Alıcı, Mehmet. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Târîh-i Edyân Dersi: Ahmed Midhat Efendi Örneği". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu*. 223-228. İstanbul: Ada Ofset, 2009.
- Atasağun, Galip. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları". *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 203-248.
- Aygün, Fatma. "Dinin ve 'Yüce Varlık' İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2016), 203-215.
- Batuk, Cengiz. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarının Tarihsel Seyri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 71-97.
- Batuk, Cengiz. "Ahmed Midhat Efendi ve Tarih-i Edyan". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2004), 167-180.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/358-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cereti, Carlo G. "Sacred Books of The East". *Encyclopædia Iranica*. Erişim 1 Ekim 2022. <https://www.iranicaonline.org/>
- Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Dhavamony, Mariasusai. "Dinlerde Tanrı Anlayışı". çev. Fuat Aydın. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010/2), 189-210.
- Elsöz, Ümit. "Hz. Âdem Kıssasına Kelâmî Açından Yeni Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 135-157.
- Eser, Muazzez. *Ahmet Midhat Efendi'nin Fikrî Eserlerinde Din Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Göktaş, İrfan Göktaş. "Ahmet Mithat Efendi ve 'Hikmet-i Cedide'". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 44 (2010), 66-80.
- Gül, Ali. *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Günay, Nasuh. "Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Din ve Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*. 55-63. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000.



- Gündüz, Şinasi. "Giriş". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 15-26. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2020.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbîlik". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 305-322. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2020.
- Gürlek, Dursun. Yeni Şafak. "Ahmet Mithat Efendi'nin Dini Eserleri". Erişim 26 Eylül 2022. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/dursun-gurlek/ahmet-mithat-efendinin-dini-eserleri-2058563>
- Harman, Ömer Faruk. "Milel ve Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/57-58. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Hussain, Amjad M. *The Study Of Religions: An Introduction*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/521-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İstanbul Üniversitesi. "1453'ten Günümüze İstanbul Üniversitesi". Erişim 25 Ekim. <https://www.istanbul.edu.tr/tr/content/universitemiz/tarihce>
- Karataş, İbrahim Ethem. "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2013), 54-86.
- Kaynak, İbrahim Hakkı. *Wilhelm Schmidt'in Din Teorilerine Yaklaşımı ve Din Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Cân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1993).
- Koz, M. Sabri. "Ahmet Mithat Efendi'nin Eserleri". *Vesika-lık*. 160-173. Erişim 25 Eylül 2022. <https://core.ac.uk/download/pdf/38314412.pdf>
- Köse, Enes. *Ahmed Midhat Efendi'nin Tadrîs-i Târîh-i Edyân İsimli Eserinin Transkripsiyonu*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kur'an-ı Kerim*. Erişim 13 Ekim 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- Kutsal Kitap*. 13 Ekim 2022. <https://kutsal-kitap.net/index.html>
- Mermutlu, Bedri. "Din Sosyolojisini Müjdeleyen Bir Eser: 'Tarih-i Edyan' ve Ahmed Midhat Efendi". *Türkiye Günlüğü* 61 (Yaz 2000), 93-100.
- Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*. çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*. b.y. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Okay, M. Orhan. "Ahmed Midhat Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Okay, M. Orhan. "Müdâfaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/458. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Okay, M. Orhan. "Nizâ-ı İlm ü Dîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Okay, M. Orhan. "Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Örnek, Sedat Veyis. "Etnolojinin Tarihçesi, Başlıca Ekolleri, Görevleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 4 (1967), 165-194.
- Palabıyık, M. Hanefi - Dindi, Korkut. "İnsanlık Tarihi Bakımından Atamız Âdem ile Hz. Âdem (a)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 9 (Ocak-Haziran 2021), 69-103.
- Rahmetullah el-Hindî, *İzhârü'l-Hak*. çev. Ali Namlı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Sarıdoğan, Koray. *Dağarcık Dergisinin Çeviri Yazısı, Sistemik İndeksi ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sarıdoğan, Koray. "Ahmet Midhat ve Dağarcık Mecmuası Üzerine Bazı Tespitler", *İdil* 3/11 (2014), 137-146.
- Saussaye, Chantepie De La. *Manual of The Science of Religion*. trans. Beatrice S. Colyer-Feptgusson. London: Longmans, Green, and Co., 1891.
- Sayar, Süleyman. "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6 (Aralık 2009), 43-79.
- Sevimon. "5783 (2022-2023) Cep Takvimi". Erişim 3 Ekim 2022. [http://www.sevimon.com/images/stories/dokumanlar/halila\\_5783.pdf](http://www.sevimon.com/images/stories/dokumanlar/halila_5783.pdf)
- Schmidt, Wilhelm. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. trans. H. J. Rose. London: Methuen & CO. LTD., 1935.
- Smart, Ninian. "Karşılaştırmalı-Tarihi Metot". çev. Hakkı Şah Yasdıman. *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1994), 553-561.
- Şemseddin Sami. *Esatir*. haz. Cengiz Batuk. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Tanyu, Hikmet. "Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Tarihçesi". *İlahiyat Dergisi* 8 (1960), 109-124.
- Tümer, Günay. "Din (Din Bilimleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/333-339. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Topbaş, Merve. *Ahmed Midhat Efendi'nin Modern Çağ Ateizmine Karşı İslam İnançlarını Müdafası*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Uğurel, Özge Şahin. "Ahmet Midhat Efendi'nin Yayımladığı Gazete ve Dergiler (1868-1876)". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/3 (Winter 2014), 1335-1366.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 2 Cilt. Konya: Selçuk Yayınları, 1966.
- Yakıt, İsmail. "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16.
- Yel, Ali Murat. TÜBİTAK. "Difüzyonizm". Erişim 5 Ekim 2022. <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/difuzyonizm>



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 782-807

**MEMLÜKLERLER DÖNEMİ (1250-1517) ŞAİRLERİ**  
**Poets of the Mamluk Period (1250-1517)**

**Ramazan ÖNAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ramazanonal2416@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2752-8628.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	09.09.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	782-807

**Atıf / Cite as:** Önal, Ramazan. "Memlüklerler Dönemi (1250-1517) Şairleri" (Poets of the Mamluk Period). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 782-807. Doi: 10.17859/pauifd.1174068.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 782-807*  
**MEMLÜKLERLER DÖNEMİ (1250-1517) ŞAİRLERİ\***

**Ramazan ÖNAL\*\***

### Öz

Bu araştırmada 1250-1517 yılları arasında İslam coğrafyasının önemli merkezlerinde hüküm süren Memlüklerler dönemi şairleri ele alınmıştır. Yaklaşık üç asır süren Memlükler dönemi saltanatı, İslam peygamberi Hz. Muhammed (SAV) döneminden günümüze kadar İslam kültür mirasının gelişimi açısından en önemli tarihi dönüm noktalarından biri olarak kabul edilmektedir. Memlüklerler dönemi, genel itibarıyla İslâmî ilimlerin tamamında önemli gelişmelerin yaşandığı İslam bilim ve sanat tarihinin en parlak dönemlerinden birisi olmuştur. Özel olarak ise dil, şiir ve edebiyat gibi alanlarında pek çok önemli eser Memlükler döneminde insanlığa kazandırılmıştır. Bu dönem, ilmi ve edebi alanlarda kitap yazım çalışmalarının en yoğun olduğu dönemlerden biridir. Aynı zamanda edebi sanatların ve şiir türlerinin yüksek seviyelere ulaştığı, medih, gazel, hiciv, tenkit ve hamaset şiirlerinin çeşitleri bütün zenginlikleriyle kullanıldığı ve şairlerin sultanları olarak kabul edilen birçok ustanın yetiştiği bir dönemdir. Ayrıca bu dönemde ilimle uğraşan hemen herkes kısmen de olsa şiir ve edebiyatla da ilgilenmişlerdir. Bu nedenle çalışmada, bütün şiir yazarlar değil özellikle daha çok belirgin şair kimliğiyle öne çıkanların hayat hikâyeleri ele alınmıştır. Bildiğimiz kadarıyla ülkemizde bir bütün olarak Memlükler dönemi şairleriyle ilgili bağımsız bir çalışma şu ana kadar yapılmamıştır. Bu nedenle bu araştırmada Memlüklerler döneminde Memlükler devletinin hâkim olduğu coğrafyada yaşamış ve bir şekilde Memlükler devletiyle irtibat sağlamış olan şairlerin kısaca hayat hikâyeleri, eserleri ve öne çıkan yönleri incelenerek bu alandaki literatürde var olan boşluğun kapanmasına katkıda bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Memlüklerler, Edebi Eserler, Şiir, Şairler.

### **Poets of the Mamluk Period (1250-1517)**

#### **Abstract**

This study discusses the works of poets of the Mamluks who reigned in the important centers of İslamîc geography between 1250-1517. The reign of the Memlükler period, which lasted approximately three centuries, is regarded as one of the most important historical turning points in terms of the development of the İslamîc cultural heritage from the time of the İslamîc prophet Mohammed (PBUH) to the current age. The period Mamluks has been one of the most brilliant periods in the history of İslamîc science and art, where prominent developments have taken place in all İslamîc sciences. A lot of important works of art in the fields of language, poetry and literature were created during the Mamluk period. This period is one of the most intense periods of book writing in scientific and literary fields. At the same time, it was a period when literary arts and types of poetry reached high levels, and many masters, who were accepted as the sultans of poets, were raised, and the varieties of meditative, ghazal, satire, criticism and animosity poems were used with all their richness. In addition, almost everyone who dealt with science in this period was also partially interested in poetry and

---

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ramazononal2416@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2752-8628.

literature. For this reason, the life stories of not all poetry writers, but especially those who stand out with their distinctive poet identity, are discussed. As far as we know, an independent study on the Mamluk poets as a whole in our country has not been carried out so far. For this reason, in this research, the brief life stories, works and prominent aspects of the poets who lived in the geography dominated by the Mamluk state during the Mamluks reign and who somehow contacted the Mamluk state were examined and contributed to the closure of the gap in the literature in this field.

**Keywords:** History of İslam, Mamluks, Literary Works, Poetry, Poets.

### Structured Abstract

In this study, the poets of the Mamluk period are examined. Although the administrators of the Mamluk State did not consist of Arabs, they made great contributions to Islam and Arab culture. During this period, the Arabic language reached its peak in prose as well as poetry. The Muks State formed a barrier against the Mongol invasion, which was the greatest calamity of the period for Muslims. In the battle of Ayn Jalut (658/1260), they prevented the Mongols from entering the harem regions of Islam, the land of Damascus and Egypt. At the same time, in these regions, they added color to the development of Islamic culture in terms of science, thought and society. During the Abbasid period, Baghdad, the most important scientific and cultural center of the Islamic world, was destroyed and occupied by Hulagu. Afterward, Cairo, the capital of the Mamluks administration and Damascus, the land of knowledge and wisdom, became the two pioneering centers of science, culture and art in the world and the Islamic world. Most of the Mamluk sultans were also Sufis and for this reason, it has been instrumental in supporting mystical and scientific studies. Thus, the tradition of madrasah and lodge from the past was further developed in this period. It has been transformed into advanced specialized institutions, and the number of libraries has increased. Mamluks ruled Egypt, Syria and Hejaz, which are important centers of Islamic geography, between 1250-1517. The Mamluk period, which lasted about three centuries, is extremely important for the development of Islamic culture and the Arabic language. These three centuries have constituted one of the most important historical turning points in terms of the development of Islamic cultural heritage from the birth of Islam to the present day. In general, during this period, important developments took place in all Islamic sciences. In particular, many important works in the fields of language, poetry and literature were accumulated in the Islamic cultural heritage during the Mamluks period. Especially in this period, works in the fields of poetry and literature continued intensively. During this period, literary arts and poetry genres in the Arabic language reached high levels. Medih, ghazal, satire, criticism and animosity poems were masterfully crafted by the poets of this period with all their richness. Many masters of poetry, who are considered to be the sultans of poets in Islamic history, were trained in this period. The Egyptian sufi and poet MuSufiad b Saîd al-Bûsîrî, who is the author of *al-Kevâkibü'd-dürriye fî medhi hayri'l-beriyye*, which is famous as *Kaşîdetü'l-burde*, lived in this period. Sirâcüddîn el-Verrak, the most prosperous poet in the history of Islam, lived during the period of the Mamluks. Bahaüddîn en-Nehhâs, İbn Nübâte el-Misrî, Safiyyüddîn el-Hilli, Bürhanüddîn el-Kîrâtî, İbn Hicce el-Hamâvî and the poet Sufi Âisha el-BaSufiye are among the famous poets of this period. Each of these, as well as having authority in the field of poetry and art in their own time, also left many valuable literary works behind. Each of these poets, of whom biographies have been made about a few of them, is a valuable subject of research on its own.

### GİRİŞ

Yaklaşık üç asırlık Memlüklerler dönemi, Hz. Peygamber'in bi'setinden modern döneme kadar İslam kültür mirası açısından en önemli tarihi dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Memlükler Devletinin idaresi ve idarecileri Araplardan

oluşmadığı halde İslam'a ve Arap kültürüne büyük katkılar sağladılar. Öyle ki bu dönemde Arap dili şiirde olduğu gibi nesirde de zirve yaptı. Memlûklerler, dönemin en büyük musibeti olan Moğol istilasına karşı set oluşturup Aynicâlût savaşında (658/1260) Moğolların İslam'ın harem bölgelerine, Şam ve Mısır diyarına girmelerine mani oldukları gibi bu bölgelerde ilmi, fikri ve içtimai açıdan da İslam kültürünün gelişmesine renk katmışlardır.<sup>1</sup>

Memlûklerler dönemi, genel itibarıyla İslâmî ilimlerin tamamında özel olarak da dil, şiir, edebiyat ve edebi sanatlarda gelişmenin zirve yaptığı İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. İslâm dünyasının doğuda Moğol istilasına maruz kaldığı, batıda ve orta doğuda Haçlı saldırılarına uğradığı bir sırada ortaya çıkmış olan Memlûkler Devleti, çeşitli sebeplerden dolayı vatanından ayrılmak mecburiyetinde kalan ilim, sanat ve siyaset erbabının sığınağı haline gelmiştir.<sup>2</sup> Abbasiler döneminde İslam dünyasının en önemli ilim ve kültür merkezi olan Bağdat'ın Hülâgû tarafından tahrip ve işgal edilmesinden sonra Memlûkler yönetiminin başkenti olan Kahire ile ilim irfan diyarı olan Şam/Dımaşk, dünyanın ve İslâm âleminin en önemli iki ilim, kültür ve sanat merkezleri haline gelmiştir. Memlûkler sultanlarının çoğunun aynı zamanda birer mutasavvıf ve âlim olmaları, tasavvufi ve ilmî çalışmaları desteklemelerine sebep olmuştur. Böylece geçmişten gelen medrese ve tekke geleneği bu dönemde daha da geliştirilerek ileri seviyede ihtisas kurumları haline dönüştürülmüş, kütüphane sayıları artırılmıştır.

Memlûklerler dönemi, İslâmî telif hareketinin en yoğun olduğu bir dönemdir. Aynı zamanda bilim dallarının kurumsallaştığı, ansiklopedik tarzda çalışmaların ortaya çıktığı, birçok alanda istilâhların geliştiği, edebi sanatların ve şiir türlerinin yüksek seviyelere ulaştığı bir dönemdir. Bu dönemde medih, gazel, hiciv, tenkit ve hamaset şiirlerinin çeşitleri bütün zenginlikleriyle işlenmiştir.<sup>3</sup>

Memlûkler dönemi şiirleri ve şairleriyle alakalı bilginin ilgili dönem hakkında yazılan mu'cem, tabakât, tarih, vefeyât ve biyografi gibi eserlerden elde edilmesi mümkündür. Yakın tarihte de Memlûkler dönemi edebiyatı ve şairleri ile alakalı Arap dünyasında kitap, tez ve makale şeklinde birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle Ömer Musa Bâşâ'nın, *Târîhu'l-edebi'l-Arâbî (el-Asri'l-Memlûkî)*, (Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2004), *el-Afîf et-Tilimsânî Şâiru'l-vahdeti'l-mutlaka*, (Dımaşk: İttihâdu'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), *el-Edebü'l-Arâbî fi'l-asri'l-Memlûkî ve'l-asri'l-Usmânî*, (Dımaşk: Câmiatu Dımaşk, 1406/1986), isimli eserleri, Mahmûd Rızk Selîm'in *el-Edebü'l-Arâbî fi'l-asri'l-Memlûkî ve'l-Usmânîyyîn*, *ve'l-asri'l-hadîs* (Kahire: Metâbiu Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1377/1957) isimli eseri, Muhammed Zeğlûl Selâm, *el-Edeb fi'l-asri'l-Memlûkî*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.) isimli eseri, Mahmûd er-Rabdâvî, *İbn Hicce el-Hamevî: Şairan ev*

<sup>1</sup> Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/275-276; Yasin el-Eyyûbî, *Âfâku's-şî'r fi'l-asri'l-Memlûkî*, (Lübnan: Cerrus Pres, 1415/1995), 16.

<sup>2</sup> Yasin el-Eyyûbî, *Âfâku's-şî'r fi'l-asri'l-Memlûkî*, 16.

<sup>3</sup> Yasin el-Eyyûbî, *Âfâku's-şî'r fi'l-asri'l-Memlûkî*, 104-257; Fevziyye Abbâs Dâvûdhân, *es-Sûretü'l-edebîyye fî funûni's-şî'r fi'l-asri'l-Memlûkî*, (Medine: Câmiatu Ümm'l-Kurâ, 1409/1989), b (Mukaddime).

*nâkiden*, (Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1402/1982), Bekrî Şeyh Emîn, *Mutâlât fî's-şî'ri'l-Memlûkî ve'l-Usmânî*, (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.) gibi araştırmalar o dönem hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedirler. Aynı şekilde Fevziye Abbâs Dâvûdhân, *es-Sûretü'l-edebîyye fî funûni's-şî'r fi'l-asri'l-Memlûkî*, (Medine: Câmiatu Ümm'l-Kurâ, 1409/1989) başlığıyla bir doktora tezi hazırlamış ve bu çalışmasında dönemin şairlerini incelemiştir. Ülkemizde ise konuyla ilgili münferit çalışmaların haricinde doğrudan Memlûkler dönemi şairlerini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Mücahit Küçüksarı'nın, *Hicce el-Hamevî ve Dîvânı*, (Konya: Palet Yayınları, 2018) isimli kitap çalışması ile İsmail Ekinci'nin, *İbn Nübâte el-Mısırî ve Dîvânı* Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (Elazığ: Asos Yayınevi, 2020) adlı çalışması bu alana katkı sağlayan çalışmalardır.

### Memlûkler Dönemi Şairleri

Memlûkler dönemi boyunca onların hüküm sürdükleri İslam coğrafyasında birçok âlim, edip ve şair yetişmiştir. Bu dönemde yaşamış ve ismi bir şekilde kaynaklarda günümüze kadar ulaşmış olan şairlerin kısaca biyografileri, şiirleri ve ilmi çalışmalarıyla ilgili kronolojik bir şekilde değerlendirme yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu dönemde yaşayıp da daha çok şairlik yönüyle ön plana çıkanlar aşağıda sıralanmıştır. Ulaşamadığımız veya şair olduğu halde tespit edemediğimiz olmuştusa başka bir çalışmada değerlendirilebilir.

#### Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Cezzâr (ö. 679/1280)

Tam künyesi, Cemalüddin Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Abdülazîm el-Cezzâr el-Mısırî şeklindedir. Memlûkler devrinin önemli şairlerinden biridir. 601 (1205) Fustât'ta doğmuş, burada yaşamış ve 76 yaşında Kahire'de vefat etmiştir. Hayatının daha önceki merhalesinde baba mesleği olan kasaplıkla uğraşmıştır. Küçük yaştan itibaren şiire meyli vardı. Bu durumu fark eden babası şiir öğretmesi için onu İbnü'l-Ebi Esbaa teslim etmişti. Şiirleri meşhur olup dilden dile dolaşınca kendini bu alana vermiştir. Müsrif ve ölçsüz yaşantısı dolayısıyla eleştirilmiştir.<sup>4</sup>

Aynı dönemde yaşamış olan Sirâc el-Verrâk (ö. 695/1296) ile karşılıklı atışmaları olmuştur. Kendisine ait günümüze ulaşmış bir telifinden bahsedilmemektedir. Kemâlüddîn el-Mevsilî, onun *Taktîfu'l-Cezzâr* veya *Takâtifu'l-Cezzâr* isminde bir divanından bahsetmekte ve içeriğinde yer alan birçok şiir örneğine yer vermektedir.<sup>5</sup> Çağdaş yazarlardan eş-Şeyh Muhammed es-Semâvî şiirlerini bir araya getirerek oluşturduğu 1250 beyitlik bir divanı ona nispet etmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca Mısır'ı yönetenlerle ilgili bir "Urcuze"sinden de bahsedilmektedir. İbnü'l-Cezzâr'ın

<sup>4</sup> İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk, Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 7/636, 637; Cevâd Şebber, *Edebü't-tâf*, (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1988), 4/78-80.

<sup>5</sup> Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât el-Mübârek b. eş-Şîâr el-Mevsilî, *Ukûdü'l-cümân fî şuarâi hâze'z-zemân*, thk Kâmil Süleyman, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/267-273; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/463, 467; <https://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=9862> (Erişim: 06/05/2022).

<sup>6</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو\\_الحسين\\_ابن\\_الجزار](https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_الحسين_ابن_الجزار) (Erişim: 07/05/2022).

Sirâc el-Verrâk ve Nusayr el-Hamâmî ile bir araya gelerek karşılıklı (tevriyeli) şiir okudukları rivayet edilmektedir.<sup>7</sup>

İbnü'l-Cezzâr, daha önce yaptığı kasaplık mesleğini yadırgamamış şiirlerinde bazen bu mesleğine vurgu yapmış ve bazen övgüyle yâd etmiştir.

*Kasaplık mesleğine nasıl teşekkür etmem*

*Onunla geçimimi sağladım haysiyetimi korudum.*

*Ve kasaplıktan dolayı köpekler peşimden koşuyordu*

*Ama şair olunca ben köpeklerin peşinden koşmak zorunda kaldım<sup>8</sup>*

Başka bir şiirinde ise muhataplarını şöyle iğnelemiştir:

*Ben bir kasabım ve onlar da sığırdırlar*

*Beni gören her sığır haliyle benden nefret eder<sup>9</sup>*

**eş-Şâbu'z-Zarîf (ö. 688/1289)**

Tam künyesi İbnü'l-Affî Şemsüddîn Muhammed b. Süleyman b. Ali b. Abdullah et-Tilimsânî şeklindedir.<sup>10</sup> Şiirindeki zarafet ve üslubundaki letafetten dolayı kendisine eş-Şâbu'z-Zarîf unvanı layık görülmüştür.<sup>11</sup>

eş-Şâbu'z-Zarîf, kendisi gibi şair olan Afîfüddîn et-Tilimsânî'nin oğludur. Bu nedenle İbnü'l-Affî künyesiyle de anılmıştır. Kahire'de doğmuş ancak babasının vazifesi nedeniyle Dımaşk'ta yaşamış ve genç yaşta burada vefat etmiştir.<sup>12</sup> Babasının kendisi için yazdığı birçok mersiyesi vardır.<sup>13</sup> Babası tasavvuf ehli bir zat olup tasavvufla ilgili şiirleri vardır. eş-Şâbu'z-Zarîf, ince zevkli ve makbul şiirleri olan bir şairdi. Şiirleri çok övülmüş ve dönemin İmrüülkays'ı kaysı olarak tanımlanmıştır.<sup>14</sup> Safedî onun eğlenceye düşkün biri olduğunu ileri sürmüş ancak tevhit inancı konusunda vahdet-i vücût taraftarı olan babasından daha sağlam olduğunu vurgulamıştır.<sup>15</sup> Şiirleri konusunda takdir edilse de ahlaki noktasında birçok eleştiriyeye maruz kalmıştır.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434), *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. Usâm Şakyû, (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2004), 2/48.

<sup>8</sup> Cevâd Şebber, *Edebü't-tâff*, 4/80.

<sup>9</sup> Cevâd Şebber, *Edebü't-tâff*, 4/80.

<sup>10</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/150.

Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1974), 3/372-373; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150.

<sup>12</sup> İbnü'l-Affî Şemsüddîn Muhammed b. Süleyman b. Ali b. Abdullah et-Tilimsânî eş-Şâbu'z-Zarîf, *Dîvânü's-Şabu'z-Zarîf*, thk. Şâkir Hâdî (Necef: Matbaatu'n-Necef, 1967), Mukaddime, 4.

<sup>13</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/381-382.

<sup>14</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/372-373; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 7/381-382; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150.

<sup>15</sup> Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000), 3/109.

<sup>16</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 7/708.



eş-Şâbu'z-Zarîf'in alfabetik sıraya göre şiirlerinin toplandığı bir divanı (*Dîvânu Şî'r*) ile iki varaklık *Makâmâtü'l-uşşâk* isimli eseri bulunmaktadır.<sup>17</sup>

#### **Bahâüddîn el-İrbilî (ö. 692/1293)**

Bahâüddîn Ali b. İsa b. Ebi'l-Feth es-Sâhib b. el-Emîr Fahrüddîn el-İrbilî babasının burada valilik yaptığı sırada Erbil'de kâtiplik yaptı daha sonra Atâ Melik Cüveynî zamanında Bağdat'ta inşa divanında çalıştı.<sup>18</sup>

Bahâüddîn el-İrbilî, Moğollar döneminde devlet işlerinde çalıştı. Çeşitli düşüncelerinden dolayı ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Cömertliği ve lüks hayatı düşkünlüğüyle meşhur olmuştur. Vefat ettiği sırada oğlu Ebü'l-Feth'e iki milyon dirhem miras bırakmıştı. Ancak oğlu bu mirası kısa sürede bitirip ömrünün geri kalan kısmını sefalet içinde geçirdi. Bahâüddîn el-İrbilî, Yahudilere destek vermekle ve Şii olmakla itham edilmiştir.<sup>19</sup>

Bahâüddîn el-İrbilî'nin edebiyata dair birçok eserinden bahsedilmektedir. Meşhur olanlardan birkaç tanesi şunlardır: *el-Makâmâtü'l-erba'*, *Risâletü't-Tayf*, *Keşfu'l-gumme bi Ma'rifeti'l-eimme* ve *Hayâtü'l-imâmeyn Zeynü'l-Âbidîn ve Muhammed el-Bâkir*.<sup>20</sup>

#### **Takıyyüddin es-Serûcî (ö. 693/1294)**

Tam künyesi Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdullah b. Ali b. Müncid es-Serûcî şeklindedir. Memlûkler dönemi edip ve şairidir. Suruç'ta doğmuş Kahire'de vefat etmiştir.<sup>21</sup> Memlûkler Devletinin kuruluşundan itibaren on Memlûkler sultanını görmüştür. Arap dili ve edebiyatı konusunda dönemin önde gelenleri arasında yer almıştır. es-Serûcî, ilk dönem Memlûkler Devletinin mutasavvif şairlerindedir. Katı bir züht hayatını tercih etmiştir. Genellikle münzevi bir hayatı tercih etmiş, şöhretten ve insanlarla bir araya gelmekten hoşlanmamıştır. Cuma günleri hariç mecbur kalmadıkça evinden dışarı çıkmamıştır. Tatlı dilli hoş sohbetli bir insandı. Kadınların bulunduğu ortamlara girmekten imtina etmiştir. Bir yere davet edildiği zaman kadınların olmaması şartıyla kabul etmiştir.<sup>22</sup>

Birçok kaynakta ismi geçtiği halde Takıyyüddin es-Serûcî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Aşağıda baş kısmından dizeler bulunan manzumesi meşhurdur. Buna ilave olarak başka şiirleri de bulunmaktadır.<sup>23</sup>

*Bana kavuşmanı bahşet şimdi tam zamanıdır*

*Tattığım ayrılıklar yeter bana artık*

<sup>17</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/794; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âssârü'l-musannifîn* (İstanbul: 1955), 2/136; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150.

<sup>18</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/57-60; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/318-319.

<sup>19</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/57-58.

<sup>20</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/319.

<sup>21</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/106; el-Kütübî, *Fevât*, 2/197.

<sup>22</sup> Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fî memâlikü'l-emsâr*, (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423), 19/308-309; el-Kütübî, *Fevât*, 2/196. İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, (b. y. Hey'etü'l-Mısriyye, ts.), 7/100-107.

<sup>23</sup> Safedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, thk. Ali Ebû Zeyd ve diğerleri, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 2/416-418.

Ömrümü aşkınla geçirdim; keşke  
Harcadıklarımın mukabil kavuşmak nasip olsa<sup>24</sup>

### el-Bûsîrî (ö. 695/1296 [?])

Tam künyesi, Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin el-Bûsîrî şeklindedir.<sup>25</sup>

el-Bûsîrî, baba tarafından Fas kökenli Berberi bir sülaleden olup Mısır'ın Benhesâ şehrinde doğmuştur. Şâzelî tarikatına intisap etmiştir. İslamî ilimlerin yanı sıra lügat ve edebiyatı da öğrenmiştir. Ancak dönemin ilim adamları arasında isminden söz edilmemiş daha çok şiirleriyle öne çıkmış Memlükler döneminin bir şairdir.<sup>26</sup>

el-Bûsîrî, Hz. Peygamber'e methiye olarak yazdığı *Kasîdetü'l-bürde* isimli eseriyle meşhur olmuştur. Anlatıldığına göre kasideyi yazmadan önce ileri yaşta felç olmuş ve Hz. Peygamber'e bu kasidesini yazdıktan sonra rüyasında Hz. Peygamber'in yüzünü mesh edip ona bir hırka verdiğini görmüş ve bu sayesinde hastalığından şifa bulmuştur.<sup>27</sup>

Sivri dilinden dolayı yaşadığı muhitte sevilmeyen el-Bûsîrî'nin ömrü sıkıntılar içinde zorluklarla mücadele etmekle geçmiştir. Ayrıca zayıf ve nahif bir bünyeye sahip olduğu ifade edilen el-Bûsîrî'nin, ailevi yönden de sıkıntılar yaşadığı bildirilmiştir.<sup>28</sup>

el-Bûsîrî'nin tamamı manzum olan şu eserlerinden bahsedilmektedir: *Kasîdetü'l-bürde (el-Kevâkibu'd-dürriyye fî medhi hayri'l-beriyye)*, *el-Kasîdetü'l-hemziyye*, *Zuhru'l-meâd fî vezi Bânet Suâd*, *el-Muhrec ve'l-merdûd 'ale'n-Nasârâ ve'l-Yehûd*, *el-Kasîdetü'l-mudariyye fî's-salâti 'alâ hayri'l-beriyye Takdîsü'l-Harem min tednîsi'd-darem*, *el-Kasîdetü'l-hamriyye*, *et-Tevessül bi'l-Kur'ân*, *el-Kasîdetü'l-Yâ'iyye*, *el-Lâmiyye fî medhi'n-nebeviyye*, *el-Lâmiyyetü'l-ûlâ*. Bunların haricinde şiirlerinin bir kısmının toplandığı sonradan derlenen bir divanı da bulunmaktadır.<sup>29</sup>

### Sirâcüddîn el-Verrâk (ö. 695/1296)

Tam künyesi, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Muhammed b. Hasan el-Verrâk'tır.<sup>30</sup> Mısırlı devlet adamı, edip ve şairidir. Memlükler döneminin en meşhur ve en velut şairidir. Seçerek derlediği şiirlerinden yedi büyük cilt bir divan oluşturmuştur ki aslında bu şiirlerini de otuz ciltlik koleksiyonu oluşturacak miktardaki şiirleri arasından seçmiştir.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 2/196-206; Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. Usâm Şakyû, (Beirut: Dâru'l-Hilâl, 2004), 1/431.

<sup>25</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/362; Mahmut Kaya, "Bûsîrî Muhammed b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1992), 6/468-470.

<sup>26</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/139; Ulvî b. Abdülkadir es-Sekkâf, *Kırâe fî Bürdeti'l-Bûsîrî ve şî'rih*, (1428), (eş-Şâmîle), 1-14.

<sup>27</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/368.

<sup>28</sup> es-Sekkâf, *Kırâe fî Bürdeti'l-Bûsîrî*, 5.

<sup>29</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/139; Ulvî b. Abdülkadir es-Sekkâf, *Kırâe fî Bürdeti'l-Bûsîrî*, 1-14; Mahmut Kaya, "Bûsîrî Muhammed b. Saîd", 6/468-470.

<sup>30</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/140; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/63.

<sup>31</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/140.

Sirâcüddîn el-Verrâk, aynı zamanda güzel yazı yazan, şiirlerinde güzel temalar işleyen, sanat zevki yüksek olan bir şairdir. Fiziki olarak daha çok Rumlara benzeyen mavi gözlü ve sarışın olduğu ifade edilen el-Verrâk bu durumu şiirlerinde de dile getirmiştir.<sup>32</sup> Şiirlerinde mahlas kullanmayı ihmal etmemiş ve Sirâc mahlasını kullanmıştır:

*Ben güzellerin/dilberlerin sevgilisiydim  
(Şimdi) yaşlılık bana nefret elbisesini giydirdi  
(Oysa ben) gençlik gecesinde bir kandıldim (Sirâc)  
Fakat yaşlılık gündüzü, gençliğimin lambasını (ışığı) söndürdü.*<sup>33</sup>

Sirâcüddîn el-Verrâk, 695 (1296) senesinde doksan yaş civarında Kahire’de vefat etmiştir.<sup>34</sup>

el-Verrâk’ın büyük bir divanı bulunmaktadır. Safedî bu divandan şiirler seçerek Lem‘âtü’s-Sirâc isminde bir şiir mecmuası derlemiştir.<sup>35</sup>

### **Bahâüddîn b. en-Nehhâs el-Halebî (ö. 698/1293)**

Tam künyesi, Bahâüddîn Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Nasr b. en-Nehhâs el-Halebî en-Nahvî şeklindedir. Yaşadığı dönemde Mısır diyarının “Arap dili imamı” olarak kabul edilmiştir. Arap dilindeki başarısından dolayı Hucetü’l-Arap ve en-Nahvî unvanlarıyla anılmıştır. Halep’te doğmuş ancak Kahire’de hayatını sürdürmüş ve burada vefat etmiştir.<sup>36</sup>

Bahâüddîn b. en-Nehhâs, Halep’te dönemin ünlü ilim adamlarından çeşitli ilimleri öğrendikten sonra tahsilini Mısır’da sürdürdü ve buradaki ilim adamlarından farklı ilimler tahsil etti. Çok zeki olduğu mantık ve matematik konusunda da uzman olduğu ifade edilmiştir. Hayatı boyunca evlenmeyen Bahâüddîn b. en-Nehhâs, birçok talebenin yetişmesine vesile olmuştur. İlmi ve edebi kişiliği kadar takvası ve güzel ahlakı da dillere destan olmuştur. Çok cömert olduğu ve bu yüzden tek başına yemek yemediği, her zaman misafir ağırladığı rivayet edilmiştir.<sup>37</sup> Talebeleri arasında Ebû Hayyân ve Zehebî gibi dönemin ilim adamları da bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Çok yönlü bir şair olan Bahâüddîn b. en-Nehhâs, kıraat konusunda da dönemin önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Nitekim kıraat âlimlerinin tabakatını yazan İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) onun el-Kemâü’d-Darîr’den kıraat tahsil ettiğini aktarmış ve onu kurralardan saymıştır.<sup>39</sup> Onu tanıyanlar hakkında güzel şeyler söylemekten başka bir şey aktarmamışlardır. Yazdıklarından onun dünyayı önemsemediği ve

<sup>32</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/140.

<sup>33</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/140-146; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire*, 8/84-83.

<sup>34</sup> İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 7/753.

<sup>35</sup> Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/63.

<sup>36</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/294; Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/297.

<sup>37</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, eş-Şâfiî, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim (Saydâ: el-Mektebtü’l-Asriyye, ts.),1/13-14.

<sup>38</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 3/294-297.

<sup>39</sup> Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ’*, nşr. Gotthelf Bergstraesser, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932), 2/46.

maddi hayata dair her şeyi önemsiz gördüğü anlaşılmaktadır. Bir şiirinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*İnsanların dünyalarını onlara bıraktım  
Ve ölümü bekleyip durmaktayım  
Dünya ile ilişkileri tamamen kestim  
(zira) ne ölecek bir çocuğum var ne de yıkılacak bir evim<sup>40</sup>*

Bahâüddîn b. en-Nehhâs, şerh ve ta'lik türü eserler yazmıştır. İbn Usfûr'un (ö. 669/1270) nahve dair yazdığı *el-Mukarreb* isimli eserine yarım kalmış bir talik yazmış, yine İmruülkays'ın divanına talik yazmıştır. Ayrıca *Hedyü Ümmehâti'l-Mü'minîn* isminde bir eseri ile birçok nazmından söz edilir.<sup>41</sup>

#### **İbn Hennâ (ö. 707/1307)**

Tam künyesi Ebû Abdullah Tâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Muhammed şeklindedir. es-Sâhib lakabıyla meşhur olmuştur. Binicilik ve kahramanlıkla şöhret bulmuştur. Döneminde Mısır'ın kanaat önderlerindedir. Kültürlü bir ailede yetişmiş hadis, edebiyat ve şiirle ilgilenmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber'e ait bazı kutsal emanetlerini büyük bir meblağla satın alıp kendi adıyla anılan bir mekâna yerleştirmiştir. Mısır'da vezirlerden daha üstün bir konumdaydı. Öyle ki vezirler göreve gelince yanına varıp elini öperlerdi. Safedî, şiirlerine dair birçok örneği aktardığı halde ona ait herhangi bir eserden bahsetmemiştir. İbn Hacer onun şiirlerinin bir divanda toplandığından bahsetmiştir.<sup>42</sup>

#### **Şihâbüddîn el-Azâzî (ö. 710/1310)**

Tam künyesi Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülmelik b. Abdülmün'im b. Abdülaziz b. Câmî' el-Azâzî şeklindedir. Mısırlı ince zevkli, nüktedan ve zarif bir şairdir. Kahire'de kumaş ticaretiyle uğraşmıştır.<sup>43</sup> el-Azâzî'nin medih ve müveşşah türü şiirleri bir divanda toplanmıştır. Ancak divanı tamamlanmamış bir kitap niteliğindedir.<sup>44</sup> İnce bir zevkle işlenen methiye, müveşşah ve diğer türlerdeki şiirleri kaynaklarda nakledilmiştir. Safedî, *el-Müntehabât* isminde şiirlerinden seçip derlediği bir eser hazırlamıştır. Kütübî ise *Fevâtü'l-vefeyât* isimli eserinde birçok şiirine yer vermiştir.<sup>45</sup>

Şihâbüddîn el-Azâzî, 710 (1310) senesinde Kahire'de 83 yaşında vefat etmiştir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-nihāye*, 2/46; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/139

<sup>41</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1805; Muhammed Tantâvî, *Neş'etü'n-naḥv ve târîḥu eşheru'n-nuhât*, thk. Ebû Muhammed Abdurrahman, (b.y. Mektebetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 2005), 216-2017.

<sup>42</sup> Ziriklî, *el-A'lâm* 7/32; Safedî, *el-Vâfi*, 1/174-181; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni's-sâmine*, (Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1972), 5/468-469; Ömer Musa Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-Arâbî (el-Asri'l-Memlûki)*, (b.y. Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2004),

<sup>43</sup> Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, thk. Philip Hitti, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 77-90.

<sup>44</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 1/95-105; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/164.

<sup>45</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 1/95-105; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/164.

<sup>46</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1/226-227.

**Sultan Veled (ö. 712/1312)**

Tam künyesi, Bahâüddîn Ahmed b. Celaleddin Muhammed b. Sultani'l-ulema Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Konevî el-Mevlevî şeklindedir. Sultan Veled unvanıyla meşhur olmuştur.<sup>47</sup> Sultan Veled, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin büyük oğludur. 623'te (25 Nisan 1226) Lârende'de (Karaman) doğdu. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra devamını dönemin ilim ve irfan merkezi olan Memlûkler diyarı Dımaşk'ta sürdürdü. Babası Mevlana gibi tasavvuf yolunu takip etti ve aynı üslupla şiirler yazdı.<sup>48</sup>

Sultan Veled, dönemin Memlûkler kültüründe hâkim olan Arapça yerine ağırlıklı olarak Farsçayı tercih etmiştir. Ancak eserinde Farsça ile birlikte Türkçe, Arapça ve Rumca şiirlere de yer vermiştir. Eserlerinin çoğu manzum olup tasavvufa dairdir. Ancak diğer İslamî ilimlere dair eserlerinden de bahsedilmiştir. *Dîvânı* ile birlikte *Velednâme*, *Rebâbnâme*, *İntihânâme*, *Ma'ârif*, *en-Nâfi' fi'l-fürû'* *İşknâme*, *Tırâşnâme* ve *Risâle-i İ'tikâd* gibi eserler ona nispet edilmiştir.<sup>49</sup>

**İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1317)**

Memlûkler döneminde Dımaşk'ta yetişmiş önemli bir Şafii fakihi şair ve ediptir.<sup>50</sup> Dönemin medreselerinde müderrislik yapmış ve birçok ilim adamının yetişmesine vesile olmuştur.<sup>51</sup>

Tam künyesi, Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Ömer b. Mekkî el-Makdisî el-Osmânî şeklindedir. Muhtemelen 665/1267 tarihinde Dimyat'ta doğmuştur. Daha sonra küçük yaşta ailesiyle birlikte Dımaşk'a göç etmiştir. Hz. Osman'ın soyundan geldiği ve dolayısıyla Emevî/Kureysî olduğu öne sürülmüştür. Babasının Dımaşk'ta beytülmâl vekâleti ve hatiplik görevinde bulunması nedeniyle kendisine İbnü'l-Vekîl ve İbnü'l-Hatîb olarak, ayrıca babası gibi İbnü'l-Murahhil lakabıyla anılmıştır.<sup>52</sup>

İbnü'l-Vekîl, zaman zaman başka memleketlerde bulunsa da hayatının önemli bir kısmı Dımaşk'ta geçmiştir. Ömrünün son demlerinde dönemin Memlûkler

<sup>47</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/104.

<sup>48</sup> Heyet, *Mûcezu Dâireti'l-maârifî'l-İslâmiyye* (b.y. Merkezü's-Şârika, 1998), 10/343; Veyis Değirmençay, "Sultan Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/521-522.

<sup>49</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/104. Veyis Değirmençay, "Sultan Veled" 37/521-522.

<sup>50</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, (Dâru Hecer, 1413), 9/253-267.

<sup>51</sup> Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin, (b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/229.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2006), 6/231-235; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 9/233-235; Bilal Aybakan, "İbnü'l-Vekîl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/237, 238.

sultanının da teklifiyle Mısır'a yerleşen İbnü'l-Vekîl, 716/1317 tarihinde Kahire'de vefat etmiş, Dımaşk ve Mısır şairleri kendisine çok sayıda mersiye yazmıştır.<sup>53</sup>

Asıl ihtisas alanı fıkıh olan İbnü'l-Vekîl'in, çok zeki ve güçlü bir hafızaya sahip olduğu, devrinin gereği olarak birçok eseri ezberlediği rivayet edilmektedir. Dönem dönem tıp ilmiyle ilgilense de bu alanda bilgisi teoride kaldığı ve tedavide başarılı olamadığı ifade edilmiştir. Fıkıha dair bilgilerini *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinde toplamıştır. Ayrıca fıkıh ve usul hakkında *Şerhu'l-ahkâm* isiminde bir şerh eseri ile *Kitâbu'l-fark beyne'l-melek ve'n-Nebî* isimli telif eserleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Vekîl, çeşitli tarzlarda yazmış olduğu şiirlerini İbn Senâülmülk'ün (ö. 608/1213) *Dâru't-tırâz* isimli eserine işaret olarak *Tırâzu'd-dâr* ismini verdiği divanında toplamıştır.<sup>54</sup> Keşfü'z-Zunûn'da bu eser *Tırâzu't-tırâz* şeklinde kaydedilmiştir.<sup>55</sup> İbnü'l-Vekîl'in, İbn Teymiyye ile olan münazaraları ilmi kariyerine damga vurmuştur.<sup>56</sup>

İbnü'l-Vekîl, edebi zevkini ilmi seviyesi birleştirip her tarzda dönemin en güzel şiir örneklerini vermiştir. Şiirleri hayatını konu alan bütün kaynaklarda yer almıştır.

*Aştan onun dudağını öpmek için yükselmek istedim*

*Ancak bütün engeller vücudumu ağırlaştırdı.*

*Aşk yolunda hiçbir aşğa nasip olmayan bir makama ulaştım*

*Öyle ki onu bütün yaratılardan kıskandım.<sup>57</sup>*

#### **İbnü'l-Kavba' (ö. 738/1338)**

Tam künyesi, Rükneddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Ca'ferî olup daha çok İbnü'l-Kavba' mahlası ile şöhret bulmuştur. İbnü'l-Kavba', Memlukler devri şairlerinden olup aynı zamanda tefsir, fıkıh, dil ve tıp bilginidir. Tunus'ta dünyaya gelmiş ilk eğitimini burada tamamladıktan sonra Dımaşk'a geçmiş ve çeşitli ilim dallarında ihtisas yaptıktan sonra Kahire'ye yerleşerek burada vefat etmiştir. *Tefsiru Sûreti Kaf* ve *Ta'lik ala Dîvânî'l-Mütenebbî* isimli iki eserinden bahsedilmektedir. Bunların dışında başka eserleri de olduğu ve birçok şiir yazdığı ileri sürülmektedir.<sup>58</sup> Özellikle tıp ilmine çok meraklı olduğu ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* isimli eserini elinden düşürmediği bildirilmektedir. Şiirlerinden günümüze ulaşmış birçok örnek bulunmakta olup şu ifadeleri dilden dile dolaşmaktadır:

*Varlık sayfalarını düşün ki onlar*

*Yüce Mevla'dan sana gönderilmiş mektuplardır.*

*Dikkatle bakarsan Allah, onda sanatını göstermiştir.*

<sup>53</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 4/13-15; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, ez-Zehbî, *el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 4/45; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/74-76.

<sup>54</sup> el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 4/13-26; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 5/380; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 4/186-195.

<sup>55</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1109.

<sup>56</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvî*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995), 3/173-176.

<sup>57</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 4/17.

<sup>58</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/35.

*Bilmelidir ki Allah'tan başka her şey batıldır.*<sup>59</sup>

### **Hamdullah el-Müstevfî (ö. 740/1340)**

Tam künyesi Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Atabek b. Hamd b. Nasr el-Kazvîni el-Müstevfî. İranlı tarihçi, coğrafyacı ve şairdir. Hamdullah el-Müstevfî unvanıyla meşhur olmuştur. Kazvin'de doğmuş ve burada yetişmiştir. Bölgede hakim olan İlhanlı Devletinin hizmetinde bulunmuştur.<sup>60</sup>

Daha çok İslam tarihi, siyer ve coğrafya konusunda yazdığı eserleriyle öne çıkmıştır. Coğrafya alanında önemli bir eser bırakmıştır. Tarihe dair yazdığı *Zafernâme* isimli eseri Farsça manzum olarak yazılmıştır. Eserlerini ekseriyetle Farsça yazmıştır.

Eserleri şunlardır: *Îzâhu'l-mekâdir*, *Zafername* (Farsça manzum tarih), *Târîh-i güzide*, *Mefâhiru't-tevârîh*, *Nüzhetu'l-kulûb* (Farsça coğrafya eseri).<sup>61</sup>

*Ve (insan için) tek başına temel bir gayei olmalı*

*Zaten gönül huzuru çok nadiren mümkündür*

*İşte bunun için Allah'a yemin etmek doğru olur*

*Şükreden için en büyük nimet budur.*<sup>62</sup>

### **İbn Nübâte el-Mısırî (ö. 768/1366)**

Tam künyesi, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan el-Cüzâmî b. Nübâte el-Fârikî el-Mısırî şeklindedir.<sup>63</sup> İbn Nübâte el-Hatîb el-Fârikî soyundan gelmektedir. Mısır'da doğup büyümesi nedeniyle el-Mısırî nisbesiyle ile meşhur olmuştur.

Babası aslen Meyyâfârikîni (Slivan) olduğu halde kendisi Kahire'de doğmuş ve burada yetişmiştir. Babası ilim ehli olduğundan ilmi bir çevrede yetişmiştir. Dönemin ve bölgenin önemli ilim adamlarından İslamî ilimleri, edebiyatı ve çeşitli ilimleri öğrenmiştir. Hayatının önemli bir kısmı Şam'da geçtikten sonra Memlûkler Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'ın 761/1359) tarihinde daveti üzerine Kahire'ye dönmüş ve 768/1366) vefat edinceye kadar burada yaşamıştır.<sup>64</sup>

İbn Nübâte'nin başta şiir divanı olmak üzere birçok eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bir kısmı aşağıda sıralanmıştır. Bunların haricinde şerh ve derleme gibi başka eserleri de bulunmaktadır.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 5/445-448; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/226

<sup>60</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/110; Abdülkerim Özaydın, "Hamdullah el-Müstevfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/454-455.

<sup>61</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/209; 2/1120, 1474, 1752, 1945

<sup>62</sup> [https://web.archive.org/web/20150511223557/http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-rejal/mashaher\\_shoaara2/321.htm](https://web.archive.org/web/20150511223557/http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-rejal/mashaher_shoaara2/321.htm). erişim: 09.06.2022.

<sup>63</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967), 1/571; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 9/233-235; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/38

<sup>64</sup> Safedi, *el-Vâfi*, 1/234; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (b.y. Dâru'l-Fikr, 1986), 14/22; Hüseyin Tural, "İbn Nübâte el-Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/233-234.

*Dîvânü İbn Nübâte el-Misrî, el-İktifâ' min târîhi'l-Hulefâ', Hazîretü'l-üns ilâ hazreti'l-Kuds, Hubzü's-şâ'ir, Dîvânü'l-hutabi'l-minberiyye, Serhu'l-uyûn fî şerhi Risâleti İbn Zeydün, Ferâ'idü's-sülûk fî meşâ'idi'l-mülûk, Matla'u'l-fevâ'id ve mecma'u'l-ferâ'id, el-Müfâhare beyne's-seyf ve'l-kalem, Müntehabü'l-hediyye mine'l-medâ'ihî'l-Mü'eyyediyye, Muhtâru Dîvânî İbn Kalâkıs, el-Muhtar min şî'ri İbni'r-Rûmî, el-Katrû'n-Nübâtî, Sülûkü düveli'l-mülûk, Mürâselâtü İbn Nübâte, Sec'u'l-mutavvâk<sup>65</sup>*

İbn Nübâte'nin yazdığı şiirlerin çoğu methiyelerden oluşmaktadır. Edebi üslubu hakkında değerlendirme yapanlar, onun edebi sanatlarının olağanüstü bir zevke sahip olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>66</sup>

### **Safiyüddîn el-Hillî (ö. 750/1349)**

Tam künyesi, Ebü'l-Mehâsin Safiyüddîn Abdülaziz b. Serâyâ b. Ali b. Ebü'l-Kâsım b. Ahmed es-Sinbisî et-Tâî el-Hillî şeklindedir.<sup>67</sup>

Kûfe ile Bağdat arasında bir yerleşim alanı olan Hille'de 677 (1278) senesinde doğmuştur.<sup>68</sup> Ticaretle uğraşmıştır. Ticaret için Şam, Mısır, Mardin ve diğer bölgelerde bulunmuştur. Bir süre Mardin'de Artuklu hanedanına yakınlık gösterip burada ikamet etmiştir. Daha sonra Kahire'ye intikal edip burada İbn Seyyidinnâs ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi dönemin meşhur ilim adamlarıyla bir araya gelmiş ve bunların vasıtasıyla tanıdığı Memlükler sultanını öven şiirler yazmıştır. Edebi sanattaki ustalığı ve eşsiz şiirler yazdığı ifade edilmiştir. el-Hillî, çeşitli edebi sanatları ustaca kullanmıştır. Kütübî, onu kendi döneminin tartışmasız en iyi şairi olarak saymış ve şiirde olduğu gibi nesirde de çok başarılı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Bağdat'a dönen el-Hillî, 750/1349 senesinde burada vefat etmiştir.<sup>69</sup> Safiyüddîn el-Hillî, divanın girişinde hayatı ve şiirleri hakkında bilgi vermiş ve şiirlerini ne amaçla yazdığını açıklamıştır.<sup>70</sup>

Eserleri şunlardır: *Dîvânu şî'r, el-Âtlu'l-halî, el-Eğlâtî*, Artuklulara methiye olarak yazdığı *Dürerü'n-nuhûr* isimli şiirlerini ihtiva eden eseri, *Safvetü's-suarâ ve hulâsatü'l-bülegâ* ve Sayd el-Bündük hakkında yazdığı bir risale olan *el-Hidmetü'l-celîle*. Ali el-Hazîn (ö. 1180/1766), Ahbâru Safiyüddîn *el-Hillî ve nevâdiru şî'rih* isminde onun hakkında bir eser yazmıştır.<sup>71</sup>

*Sen güzellik ayetleriyle gönderilmişsin*

*Ben ise gözüm ve gönlümle senin güzelliğine iman ettim*

*Bakışlarınla öyle bir güzellik ortaya koydun ki*

<sup>65</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifn*, 2/164; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/38.

<sup>66</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 7/246; Ebü'l-Bekâ Alemüddîn Hâlid b. İsa b. Ahmed el-Belevî, *Tâcu'l-mefrik*, (eş-Ş-âmile), 57.

<sup>67</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3/165; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/17; Ebü'l-Mehâsin (Ebü'l-Fazl, Ebü'l-Berekât) Safiyüddîn Abdülaziz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî et-Tâî, *Dîvânu Safiyüddîn el-Hillî*, thk. Kerem el-Büstânî (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), Mukaddime, 5-7.

<sup>68</sup> Mustafa Kılıçlı, "el-Hillî, Safiyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/41-44.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/165-166; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/274-280; *en-Nücûmü'z-zâhire*, 10/238.

<sup>70</sup> el-Hillî, *Dîvânu Safiyüddîn el-Hillî*, Mukaddime, 7-12.

<sup>71</sup> İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 10/238; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/17.



*Her gönül senin güzelliğinin peşindedir*<sup>72</sup>

**İbnü'l-Mevsilî eş-Şâfi (ö. 774/1372)**

Tam künyesi, İbnü'l-Mevsilî Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Rıdvân b. Abdülaziz el-Ba'îlî şeklindedir. Daha çok fıkıh ilminde uzman olan bir edebiyatçı ve şairdir. 699/1300 senesinde Ba'lebek'te doğdu. Burada farklı ilim adamlarından Arap dilini ve fıkıh derslerini tahsil etti. Bir süre Trablusşam'da ilim tahsilinde bulunduktan sonra Dımaşk'a buradan da Kahire'ye geçti. Dönemin Arap dili fıkıh ve hadis ilimlerinin imamlarından dersler aldı.<sup>73</sup> Nazımda olduğu kadar nesir, inşa ve hitabette de uzmandı.<sup>74</sup>

İbnü'l-Mevsilî'nin eserleri, *Gâyetü'l-ihsân*, *Behcetü'l-mecâlis ve ravnaku'l-mücâlis*, *Dürrü'l-müntezam*, *Levâmiu'l-envâr*, *Nazmu'l-minhâc* şeklinde sıralanmış ve bunların haricinde de nesir ve manzum türünde eserlerinin olduğu ifade edilmiştir. İbnü'l-Mevsilî, 774/1372 senesinde Trablusşam'da vefat etmiştir.<sup>75</sup> İbnü'l-Mevsilî, Hz. Peygamber'e çeşitli methiyeler yazmıştır. Aşağıdaki meşhur olanlardan bir tanesidir:

*O olmasaydı güneş ne doğar ne de batardı  
O olmasaydı asla yeryüzü düzenlenip yayılmazdı  
Gökyüzü yükselmez dağlar dikilmezdi  
Denizler dolmaz, rüzgâr esmezdi  
O olmasaydı hayat olmaz, yağmur yağmazdı  
Cennet süslenmez cehennem yanmazdı  
Yüzünün nuru görünse gece karanlığında  
Gecenin en karanlık vakti bile aydınlık olur  
Onun başı (yüzü) bir anda peçeden çıkırsa  
Güzeller onun güzelliğinden utanıp peçe takarlar*<sup>76</sup>

**Bürhanüddîn el-Kîrâtî (ö. 781/1379)**

Tam künyesi Bürhanüddîn İbrâhim b. Abdullah b. Muhammed b. Asker b. Muzaffer b. Şâdî b. Hilâl el-Kîrâtî şeklindedir. Kahire'nin önde gelen şairlerindedir.<sup>77</sup> el-Kîrâtî, 726/1326 senesinde Kahire'de doğmuş dönemin önde gelen ilim adamlarından fıkıh dersleri almıştır. Daha sonra edebiyat ve şiirle ilgilenip İbn Nübâte'nin (ö. 768/1366) yolunu takip ederek onun öğrencisi oldu. Aralarında yazışmalar gerçekleşti. Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1370) ve çocukları ile aralarında dostluk oluştu. Onlara methiyeler yazdı. el-Kîrâtî, fıkıh ve edebiyat konusunda dönemin önde gelen ilim adamları arasında yer aldı ve birçok ilim adamı ondan dersler ve icazet aldılar. Daha sonra Mekke'ye yerleşerek ölünceye kadar burada da ilmi faaliyetlerini sürdürdü.<sup>78</sup> Şairliğiyle beraber ibadet ve takvası konusunda titizdi

<sup>72</sup> el-Kütübî, *Fevât*, 2/347.

<sup>73</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1/203-208.

<sup>74</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/228; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/39-40.

<sup>75</sup> Makrizî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, 7/34-35; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/228; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/209; 2/1568; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/39-40.

<sup>76</sup> Makrizî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, 7/35.

<sup>77</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/49.

<sup>78</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/32-33.

ve temizlik konusunda çok hassastı. Hem şiir hem de nesir hususunda takdir kazanmıştı.<sup>79</sup>

el-Kîrâtî'nin *Matlau'n-nîrîn* isimli bir şiir divanı ile edebi nesir olarak yazdığı *el-Vişâhu'l-mufassal* isimli eseri bulunmaktadır.<sup>80</sup> Her iki eseri de matbudur.

### **İbn Binti'l-Meylak (İbnü'l-Meylak) (ö. 797/1395)**

Miladi on dördüncü asırda Mısır'da yaşamış kadı, vaiz, müfessir, mutasavvıf ve Şafii fakihidir. Memlükler yöneticisi Zahir Berkûk döneminde Mısır bölgesi Şafii Kâdılkudâtlığını yapmıştır.<sup>81</sup> Tam künyesi, Nasıruddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdüddâim b. Muhammed eş-Şâzelî eş-Şâfîî şeklindedir. İbn Binti'l-Meylak veya İbnü'l-Meylak mahlası ile meşhur olmuştur. Daha çok vaizliği ve Şazeli tarikati mensubiyeti ile öne çıkmıştır. Fıkıh konusunda yetkinliğe sahip olmadığı ifade edilmiştir. Ancak buna rağmen kâdılkudâtlık yapmıştır.<sup>82</sup>

İbn Binti'l-Meylak'ın, kaside ve şiirlerinin yanı sıra tasavvuf ve tefsirle ilgili eserleri de bulunmaktadır. *Hâdî'l-kulûb ilâ likâi'l-mahbûb, el-Envâru'l-lâiha ilâ esrari'l-Fâtiha* ve *Cevâbu men istefheme an ismi'l-lahi'l-a'zam* isimli eserlerinden bahsedilmektedir.<sup>83</sup> Fatiha suresi ile ilgili eseri Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır. Çeşitli şiirlerinden bahsedilse de günümüze ulaşmış bilinen en meşhur kasidesi İbn Alân tarafından şerh edilen ve bu şerhle birlikte yayınlanan *Men zâka ta'ma şarâbe'l-kavmi yüdrîhi* isimli eseridir.<sup>84</sup>

Şiirin girişi kısmı şu şekildedir:

*Kavmin şarabını tatmış olan onu bilir*

*Ve onu kim bilirse yarın onu canıyla satın alır.*<sup>85</sup>

### **İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434)**

Tam künyesi, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî el-Ezrârî şeklindedir. Daha çok İbn Hicce şeklinde meşhur olmuştur. Memlükler döneminin en önemli edip ve şairi olarak kabul edilmektedir. Şiir kadar nesirde de başarılı olan İbn Hicce, yazdığı eserlerin çoğu edebiyat ve şiirle ilgilidir.<sup>86</sup>

İbn Hicce'nin, 767/1366'da Hama'da doğmuştur. Hafızlığını yaptıktan sonra bir süre ipekçilik ve düğmecilik ile uğraştığı için "düğmeci" anlamına gelen Ezrârî nisbesiyle de anılmıştır. Hama'da Alâeddin el-Kadâemî, Şeyh Şemseddin el-Heytî, İzzeddin Ali b. Hüseyin el-Mevsîlî ve Ebû Bekir İbnü'l-Haysemî el-Hanefî gibi

<sup>79</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 8/465.

<sup>80</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/49; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifn*, 1/17.

<sup>81</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/188.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *ed-Dürer*, 5/243; Fuâd Sâlih es-Seyyid, *Mu'cemu'l-lezîne nüsibû ilâ ümmehâtihim*, (Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye, 1996), 318-319.

<sup>83</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/188.

<sup>84</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/188; Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemu Matbûâti'l-Arabiyye*, (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), 1/189.

<sup>85</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/188; Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemu Matbûâti'l-Arabiyye*, 1/189.

<sup>86</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/67.

âlimlerden şiir sanatı, dil ve edebiyat öğrendi.<sup>87</sup> Basit tarzda halk şiiriyle bu alana dâhil olan İbn Hicce, devlet adamları ve özellikle İbn Cemâa' için yazdığı zengin sanatlı kâfiyye tarzı medhiye kasidesiyle büyük şöhret kazanmıştır.<sup>88</sup>

İbn Hicce'nin şiir ve nesir olarak yazdığı birçok edebi eserlerinin yanı sıra tarih, biyografi gibi konuları ele alan eserleri de bulunmaktadır. Kaynaklarda yer alan eserleri şöyle sıralanabilir: *el-Bedî'yye*, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, *Bulûğu'l-emel fî fenni'z-zecel*, *Semerâtü'l-evrâk (fî'l-muhâdarât)*, *Zeylû Semerâti'l-evrâk (Te'hîlü'l-garîb)*, *Keşfü'l-lisâm 'an vechi't-tevriye ve'l-istihdâm*, *Sübûtü'l-hücce 'ale'l-Mevsilî ve Hillî li'bni Hicce*, *Kahvetü'l-inşâ*, *Bulûğu'l-murâd mine'l-hayevân ve'n-nebât ve'l-cemâd*, *Bulûğu'l-merâm min Sîreti İbn Hişâm ve'r-Ravdü'l-ünûf ve'l-Î'lâm*, *Bürûku'l-Gays*, *Şerhu Kasîdeti Bânet Sü'âd*, *Ezhârü'l-envâr*, *Mültekatâtü İbn Hicce*, *Mecra's-sevâbık*, *Tahmîsü Kasîdeti'l-Bürde*, *Tağrîdü's-Şâdîh*, *Tahrîrü'l-Kirâtî*, *Zâviyetü Şeyhi's-şüyüh*, *Beyâzü'n-nebât*, *Emânü'l-hâ'ifîn min ümmeti seyyidi'l-mürselîn*, *Lezkatü'l-baytâr fî 'akri İbni'l-Attâr*, *Reşfü'l-menhel(eyn)*, *Dîvân (ed-Dîvânü'l-Hamevî*, *Cene'l-cenneteyn*, *es-Semerâtü's-şehiyye mine'l-fevâkihi'l-Hameviyye ve'z-zevâ'idi'l-Mısriyye)*, *Tahmîsü's-Süheylî*, *Büyûtü'l-âşere*, *Kabûlü'l-beyyinât*, *Hadîkatü Züheyr*, *Nâdicü Kalâkıs Katrû'n-nebâteyn*, *Letâ'ifü't-taltîf*, *Nevâdirü'l-üdebâ'*, *es-Sîretü's-Şeyhiyye*.<sup>89</sup>

İbn Hicce, iyi bir edip ve dirayetli bir ilim ehli olmasına rağmen gururlu, olması, kendine aşırı derecede güvenmesi, başka şair ve müellifleri küçümsemesi sebebiyle ciddi eleştirilere maruz kalmış, çağdaşları tarafından acımasızca hiciv ve eleştirilere konu olmuştur. Öyle ki talebesi en-Nevâcî bile onun aleyhinde *el-Hücce fî serikâti İbn Hicce* adlı bir eser yazdığı gibi Yahya b. el-Attâr da onu hicvetmek maksadıyla *Hav'aicü'l-Attâr fî akri'l-himâr* isimli eserini yazdığı kaydedilmiştir.<sup>90</sup> Çeşitli seyahatleri olan İbn Hicce hayatının sonlarında kendi memleketi olan Hama'ya gelip burada vefat etmiş ve Bâbü'l-Cisr türbesine defedilmiştir. Hicri 13. yüzyılın sonlarına kadar kalıntıları bulunan mezarının üstüne "Gazâlî'nin türbesidir" şeklinde bir yazı yazılmıştır. Oysa Gazâlî'nin mezarı Tus'ta olup Hama ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Mezar İbn Hicce'ye aittir.<sup>91</sup>

#### **el-Ebşîhî (ö. 852/1448)**

Tam künyesi, Ebü'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Ebşîhî el-Mahallî şeklindedir. Mısır'ın kuzeyinde yer alan Feyyûm şehrine bağlı bir köyde doğmuştur. Doğduğu köye nispetle el-Ebşîhî nisbesiyle meşhur olmuştur. Köyünde hafızlığını tamamlamış ve daha on yaşında olduğu halde babasının vefatından sonra

<sup>87</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi' li- ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 11/53-54; Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbn Hicce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999),20/65-66.

<sup>88</sup> es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 11/53.

<sup>89</sup> es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 11/54.

<sup>90</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 11/55; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1109; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, 1/731.

<sup>91</sup> Ahmed İbrahim es-Sâbûnî, *Târîhu Hamâ*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 101-102.

onun yerine imamlık yapmıştır.<sup>92</sup> Eğitimini, Nehrâriye ve Kahire’de sürdürdürmüş ve buralarda İslamî ilimlerden fıkıh, tefsir ile dil bilgisi ve nahiv öğrenmiştir.

el-Ebşîhî, *el-Müstetraf fî külli fennin müstezraf* adlı eseri ile ün kazanmıştır. Bu eserinde edebi türlerden çok sayıda örnekler kaydetmiştir. Şiir ve nesir konusunda eserler yazmış çok yönlü bir şair olup vaaz ve hutbeleriyle de tanınmıştır. *el-Mustetrâf* isimli eserinin haricinde mektup yazımına dair yazdığı ve tamamlayamadığı Nâatü’t-terassül, vaazlarını topladığı *Etvâfu’l-ehzâr alâ sudûr’l-ehzâr* ve *Tazkirertü’l-ârifîn ve tebsiratü’l-müstebzirîn* isimli eserleri de bulunmaktadır.<sup>93</sup>

Edebiyatçı olduğu halde dil ve üslubunun zayıf olduğu kaydedilmiştir. Sehâvî onun nahiv konusunda bilgi sahibi olmadığını bu nedenle i’rab hatası yaptığını ve yazdıklarında birçok dil hatası olduğunu ifade etmiştir. Ancak Ebşîhî’nin, düşüncelerini şiir ve hikâyelerle düzgün biçimde anlatmasını bilen bir edip olduğu ve zaman zaman dönemin şairleriyle atıştığı da kaydedilmektedir.<sup>94</sup>

### **İbn Sûdûn (ö. 868/1463)**

Tam künyesi Ali b. Sûdûn eş-Şeygârî/el-Beşbegâvî el-Çerkesi Alaeddin Ebu’l-Hasan el-Kâhirî ed-Dımaşkî şeklindedir.

İbn Sûdûn, Çerkez asıllı Kahireli hiciv şairidir. Kahire’de doğmuş daha sonra eğitimini tamamlamak üzere Dımaşk’a geçmiştir. Dönemin ilim ehlinde çeşitli ilimleri öğrenmiştir. Şöhret sahibi olduktan sonra kendini eğlenceye vermeye başlamış ve hiciv şiirleriyle sanatını devam ettirerek şehrin ayak takımıyla düşüp kalkmaya başlamıştır. Mısır’da kadı olan babası bu durumunu öğrenince kendisini ziyarete gelmiş ve onu Dımaşk kalesinin altında bir grup insanla eğlenirken bulmuştur. Bunu fark eden İbn Sûdûn şöyle bir şiir mırıldanmıştır:

*Benim babam ümit ediyordu  
Şehrin kadısı olmamı  
İşte görün ne umdu ve ne buldu  
Çocuğu olanlar bu durumdan ibret alsınlar.*

İbn Sûdûn’un, İslam kültüründe ilk defa gölge oyununu ihdas eden kişi olduğu ifade edilmiştir.<sup>95</sup>

Onun, *Dîvânu Ali b. Sûdûn* isimli bir divanının yanında daha çok hiciv şiirlerini topladığı *Kurratü’n-nâzır ve nüzhetü’l-hatır ve Nüzhetü’n-nüfûs ve mudhiku’l-abûs* isimli iki eserinden bahsedilmektedir. Bunların dışında başka eserlerinin de olduğu kaydedilmektedir.<sup>96</sup> 868 (1464) senesinde Receb ayında Dimeşk’da vefât eden İbn Sûdûn Ferâdis kabristanına defnedilmiştir.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Şemsüddîn Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahmân el-Gazzî, *Dîvânu’l-İslâm*, thk, Seyyid Kesrevî Hasan, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 1/82; Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/332.

<sup>93</sup> Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, 7/109; Ziriklî, *el-A’lâm*, 5/332.

<sup>94</sup> Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, 7/109; Hulusi Kılıç, “İbşîhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/376-377.

<sup>95</sup> İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 9/455.

<sup>96</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn*, 1/803; 2/1325, 1949; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Arifîn*, 1/734. Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/292-293.

<sup>97</sup> İbnü’l-Gazzî, *Dîvânu’l-İslâm*, 3/129; Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, 5/229.

Şiirlerinden bir örnek:

*Yer yerdir, gök göktür*

*Su sudur ve hava havadır.*

*Deniz bir denizdir ve dağlar sabittir*

*Işık ışıktır ve karanlık kördür*

*Sıcağın, soğuğun zıddı olduğu doğru bir sözdür*

*Yaz yazdır, kış da kıştır.*

*Erkekler genel olarak erkektir. Ancak kadınların tamamı kadındır.*<sup>98</sup>

### **İbnü'l-Hâim Şihâbüddîn el-Mensûrî (ö. 887/1482)**

Tam künyesi, İbnü'l-Hâim Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Abdüddâim b. Reşîdüddîn b. Halîfe b. Muzaffer el-Mensûrî es-Sülemî şeklindedir. İbnü'l-Hâim veya el-Hâim mahlasıyla meşhur olmuştur.<sup>99</sup> Kahramanlık şiirleriyle meşhur olan sahabi Abbâs b. Mirdâs'ın soyundandır. Mısır'ın Mansûre'de şehrinde doğmuş daha sonra Kahire'ye geçmiştir. Hacimli bir şiir divanından bahsedildiği halde günümüze ulaşmamıştır.<sup>100</sup> İbn Hâim, Hz. Peygamber'e methiye ve çeşitli tarzlarda şiir yazmıştır. Didaktik tarzı şiirleri meşhurdur. Ömrünün son döneminde yalnızlığı tercih etmiş ve inzivaya çekilmiştir.<sup>101</sup>

Şiirlerinden örnekler:

*Elinden geldiği kadar israftan sakın*

*Zira israf çoğu zaman cimriliğe sebep olur*

*Orta yol olan iktisadı kullanırsan her zaman kazançlı olursun*

*Tedbirli davranarak tebziri (israfı) kaldırabilirsin*

*Şiirle rızkımı elde etmeye çalışmam*

*Şiirin en iyisini söyleyebilsem de*

*Bunu nasıl yaparım ben*

*Benden habersiz Rızkımı gönderen bir efendimin olduğunu bildiğim halde*<sup>102</sup>

### **İbn Melîk el-Hamevî (el-Hamûdî) (ö. 917/1512)**<sup>103</sup>

Tam künyesi, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdullah Alaeddin b. Melîk el-Hamâvî ed-Dımaşkî el-Fekkaî el-Hanefî şeklindedir.<sup>104</sup>

İbn Melik el-Hamâvî, 840/1437 senesinde Hama'da doğdu. Hama'da edebiyat bilgisini Fahr b. Osman b. Abd et-Tenûhî'den nahiv ve aruz ilmini Bahaüddin b. Saim'den öğrendi. Daha sonra Dımaşk'a geçip burada bir süre ticaretle ilgilendikten sonra ticareti bırakıp kalan eğitimini burada sürdürdü. Burada fikhî ve diğer İslamî

<sup>98</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن\\_سودون](https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن_سودون) (Erişim tarihi: 20/05/2022).

<sup>99</sup> Süyûtî, *Nazmü'l-İkyân*, 77-90.

<sup>100</sup> Muhammed b. Abdullah b. Hamid en-Necdî el-Mekkî, *es-Sühübü'l-vâbile alâ derâihî'l-Henâbile*, thk. Bekr b. Abdullah ve Abdurrahman b. Süleyman (Beyrut: Müessesetü'R-Risâle, 1996), 1/231-234; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/231.

<sup>101</sup> Süyûtî, *Nazmü'l-İkyân*, 77-90.

<sup>102</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 9/518; el-Mekkî, *es-Sühübü'l-vâbile*, 1/234-235.

<sup>103</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/11.

<sup>104</sup> Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/262; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/11.

ilimleri öğrendi. Burhanüddin b. Avn'den Hanefî fikhını öğrenerek Hanefî fikhında uzman oldu. Nahiv, sarf ve Arap dili konusunda söz sahibi oldu.<sup>105</sup> Kendini edebiyata verdi ve şiir konusunda çok başarılı oldu. Seviyeli şiirler yazan İbn Melik, edebi sanatlarda zirveye ulaştı ve döneminde kendisine rakip olacak kimse çıkmadı. 917/1512 senesi Şevval ayında Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbü'l-Ferâdîs mezarlığına defnedildi. Bazı kaynaklarda on beş defterden oluşan bir divanından bahsedilir. Şiirleri arasında Hz. Peygamber'in methine dair birçok kasidesi bulunmaktadır<sup>106</sup> İbn Melik şiirlerini *Dîvânu İbn Melîk en-Nefehâtü'l-edebîyye min'r-riyâdi'l-hamevîyye* isimli divanında bir araya getirmiştir.<sup>107</sup> Ona ait olduğu öne sürülen ve bazı şiirlerinin yer aldığı bir mecmuaya *Ebyâtu Şî'riyye*<sup>108</sup> ismi verilmiştir. Ayrıca *Tahmîsu'l-Kasîde'l-Münferice* isimyle bir diğer eser daha ona nispet edilmiştir.<sup>109</sup>

İbn Melîk'in divanı, İsrâ Ahmed Fevzi tarafından tahkik edilerek 2008'de neşredilmiştir. Bazı şiir örnekleri:

*Kalbim (duygularım) adaletli davranmadı, bana zulmetti  
Acaba aşkta adaletli davranan kimse olmuş mu hiç?  
Geçip giden gecelerimiz ne zaman geri döner  
De yolculuğa çıkmış uykularım gözlerime girer*<sup>110</sup>

#### **Âişe el-Bâûniyye (ö. 922/1516)**

Tam künyesi, Ümmü Abdilvehhâb Âişe bint Yûsuf b. Ahmed b. Nâsır el-Bâûniyye ed-Dımaşkîyye şeklindedir. Şair, edip, fakih ve mutasavvıftır. Dımaşk'ta doğdu ve burada Arap dili ve edebiyatı öğrendi.<sup>111</sup>

Memlükler döneminin kadın şairi olarak bilinen Âişe el-Bâûniyye, Memlükler devletinin son döneminde Dımaşk ve Kahire'de bulunmuş ve dönemin devlet adamlarıyla temaslar kurmuştur. Tasavvuf erbabı olan İsmâil el-Hârizmî ve Yahyâ el-Urmevî'den tasavvuf derslerini almıştır.<sup>112</sup> Fıkıh konusunda da başarılı olan Âişe el-Bâûniyye'ye ileriki yaşında Kahire'ye gitmiş ve burada bulunduğu sırada fıkıhta fetva ve tedris icazetini almıştır. Daha sonra 922/1516 senesinde Dımaşk'a dönen el-Bâûniyye, aynı yılın sonunda burada vefat etmiştir.<sup>113</sup>

Âişe el-Bâûniyye, eserlerinde ilahi aşk ile Hz. Peygamber sevgisini işlemiştir. Nadiren de olsa şiirlerinde tabiat güzellikleri ve şahıslara methiyeler de yazmıştır. Bir

<sup>105</sup> el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/262.

<sup>106</sup> el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/262.

<sup>107</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/11; Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs, *Mu'cemu Matbûâtî'l-Arabîyye*, 1/253-254; Heyet, *Hızânetü't-turâs-Fehresü Mahtûtât*, (b.y. Merkezi Melîk Faysal), 37/344.

<sup>108</sup> Heyet, *Hızânetü't-turâs-Fehresü Mahtûtât*, 75/690.

<sup>109</sup> Heyet, *Hızânetü't-turâs-Fehresü Mahtûtât*, 68/42.

<sup>110</sup> Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdullah Alaeddin b. Melîk el-Hamâvî ed-Dımaşkî el-Fekkaî el-Hanefî, *Dîvânu'n-nefehâti'l-edebîyye mine'z-zehrâti'l-Hamevîyye*, thk. İsrâ Ahmed Fevzi (Halep: 2008), 143.

<sup>111</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/241.

<sup>112</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 10/158; Ahmet Özel, "Bâûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/212-213.

<sup>113</sup> el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/293.

kısmı kayıp ve bir kısmı da günümüze ulaşmamış olan eserlerinden birkaç tanesi basılmış geri kalanı ise yazma olarak bulunmaktadır.

Eserlerinde bir kısmı şunlardır:

*Dîvânu'l-Bâûniyye*

*el-Fethu'l-mübîn fi medhi'l-Emîn*

*Mevlidü'n-nebî (el-Mevridü'l-enhâ fi'l-mevridi'l-esnâ)*

*Feyzu'l-fazl*

*Fütûhu'l-Hak fi medhi seyyidi'l-halk*

*el-Kavlü's-şahîh fi tahmîsi Bürdeti'l-medîh,*

*Levâmihu'l-fütûh fi eşrefi memdûh,*

*Nefâ'isü'l-gurer fi medhi seyyidi'l-beşer*

*Dürerü'l-gâis fi buhûri'l-mu'cizât ve'l-hasâis,*

*el-Fethu'l-Hakkî min feyhi't-telakkî,*

*el-Fethu'l-karîb fi mi'râci'l-Habîb,*

*Feyzu'l-vefâ fi esmâi'l-Mustafâ,*

*el-İşârâtu'l-hafiyye fi'l-menâzili'l-âliyye*

*Mededu'l-vürûd fi mevlidi'l-Mahmûd,*

*el-Melâmihî's-şerîfe fi'l-âsâri'l-latîfe,*

*el-Mevridü'l-ehnâ fi'l-mevlidi'l-esnâ.* Bunların haricinde başka eserlerinden de

bahsedilmektedir.<sup>114</sup>

Dımaşk'ın güzelliğine dair yazdığı şiiri meşhurdur:

*Dımaşk'ı bir seyret zira orada*

*Gözün hoşlanıp arzuladığı her şey var*

*O yeryüzünde bir cennettir*

*Bak ki altından nehirlerin nasıl aktığını*

*Gör ki içinde nice saraylar yükselmiş*

*Yüzlerinde aylar parlamış<sup>115</sup>*

### **İbrâhîm el-Antâkî el-Halebî el-Hammâmî (ö. 926/1520)**

Memlûkler döneminde müzik ve şiirle ilgilenmiş bir halk şairidir. Şiirlerinde fasih Arapça yerine avam dilini kullanmayı tercih etmiştir.

Tam künyesi, İbrâhîm el-Antâkî el-Halebî el-Hammâmî şeklindedir. Halep'te doğduğu ve burada vefat ettiği söylenmektedir. Daha çok Usta İbrâhîm el-Hammâmî mahlası ile meşhur olan el-Antâkî'nin müzik ve şiirle ilgili birçok eserinin olduğundan bahsedilmiştir. Ammice yazmış olduğu öne sürülen *Burhânü'l-burhân* isimli divanı ile aynı tarzda yazdığı ve bestelediği şiirleri günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>116</sup> Ancak bazı kaynaklarda şiirlerinden örnekler nakledilmiştir. Aşağıdaki kıta ona nispet edilmiştir:

*Reşa (Ceylan), bütün güzelliğin kendisinde var olan kişidir*

*Bir bakışı var ki şafağın doğuşunu aşan*

*Onun güzelliğini tarif edenler buna hayret ettiler*

*Ve dediler ki onun güzelliğini anlatmaktan aciz kaldık.*

<sup>114</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/241.

<sup>115</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 10/158.

<sup>116</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/26; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/33.

*Onlara dedim ki doğru olan da budur  
Karada ve denizde de bu haber böyle yayılmıştır  
Onun görüntüsü zaman aynasına yansınca  
Yüzü dolunayın görüntüsünden daha parlak göründü<sup>117</sup>*

İbrâhîm el-Antâkî, 926/1520 tarihinde Ramazan Bayramının gecesinde Halep'te vefat etmiştir.<sup>118</sup>

### **Ebü'l-Hasan el-Bekrî es-Siddîkî (ö. 952/1545)**

Tam künyesi, Ebü'l-Hasan Tâcü'l-ârifîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân es-Siddîkî'dir. Mısırlı mutasavvif-şair, tefsir, hadis ve fıkıh âlimidir. 898/1493'de Kahire'de doğmuş, Hz. Ebû Bekir'in soyundan geldiği için el-Bekrî nisbesiyle meşhur olmuştur. el-Bekrî, dönemin önemli bir şairi olduğu gibi tefsir, hadis, fıkıh konusunda da söz sahibi olmuş bir Şafii mezhebi alimidir. Hayatı boyunca bir senesini Mekke'de bir senesini de Mısır'da geçirmeye gayret göstermiştir. Mısır ulemasından sedyede hac ve tavaf yapan ilk kişi olduğu kaydedilmiştir. Aynı zamanda Şazeliye tarikatına mensup bir tasavvuf şeyhi olan el-Bekrî'nin, farklı alanlarda kırk civarında eser kaleme aldığı iddia edilmekle birlikte ancak bunun bir veya birkaçı günümüze ulaşabilmiştir.<sup>119</sup> Tasavvufi aşk ve tevhide dair yazdığı beş bin beyitlik *Tâîye*'sini yanlış anlaşılmalara sebep olur endişesiyle imha ettiği rivayet edilmiştir.<sup>120</sup> Bunun dışında Mekke'nin fethine dair yazdığı *ed-Dürretü'l-mükellele fî fethi Mekketi'l-mübeccele* isimli eserinin de manzum olduğu kaydedilmektedir.<sup>121</sup> Günümüze ulaşmış en önemli eseri *et-Tefsîrü'l-Bekrî* diye meşhur olan ve *Teshîlü's-sebîl fî fehmi me'âni't-tenzîl* veya *el-Vâdihu'l-vecîz fî tefsîri'l-Kur'an'il-Azîz* adlı kitabıdır.<sup>122</sup> *Şerhu'l-Minhâc*, *Şerhu'l-'Ubâb*, *Şerhu'r-Ravz*, *Tuhfetü Vâhibi'l-mevâhib fî beyânâti'l-mekâmâti ve'l-merâtib*, *Ikdü'l-cevâhiri'l-beriyye*, *İrşâdü'z-zâirîn* vb. gibi birçok eserinden bahsedilmektedir.<sup>123</sup> Ancak bunların önemli bir kısmının kendisine ait olmadığı benzer isimli başka müelliflere ait olduğu da kaydedilmektedir.<sup>124</sup>

### **SONUÇ**

Memlükler dönemi, İslâmî ilimler açısından olduğu gibi şiir ve edebiyat için de verimli bir ortam olmuştur. Miladi 1250-1517 yılları arasında İslam coğrafyasının önemli merkezlerinde hüküm süren Memlükler döneminde birçok ilim adamı ve şair yetişmiştir. Üç asra yakın devam eden Memlükler idaresi, on dört asrı aşkın İslam kültür mirasının gelişimi açısından en önemli tarihi dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Bu dönemde, genel itibarıyla İslâmî ilimlerin tamamında önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Aynı şekilde İslam bilim ve sanat tarihinin en parlak

<sup>117</sup> el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/111; <https://poetsgate.com/poet.php?pt=3377>-Erişim tarihi: 12,052022.

<sup>118</sup> el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/111.

<sup>119</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/57; İrfan Gündüz, "Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Siddîkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/366.

<sup>120</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/266.

<sup>121</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/57.

<sup>122</sup> Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1996.

<sup>123</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 10/419-420.

<sup>124</sup> İrfan Gündüz, "Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Siddîkî", 5/366.



dönemlerinden birisi olmuştur. Dil, şiir ve edebiyat gibi alanlarında pek çok önemli eser Memlûkler döneminde İslam kültür mirasına kazandırılmıştır. Özellikle bu dönem, şiir ve edebiyat alanlarında eser yazma çalışmalarının en yoğun olduğu dönemlerden biri olmuştur. Bu dönem, Arap dilinde edebi sanatların ve şiir türlerinin yüksek seviyelere ulaştığı, medih, gazel, hiciv, tenkit ve hamaset şiirlerinin çeşitlerinin bütün zenginlikleriyle kullanıldığı ve şairlerin sultanları olarak kabul edilen birçok ustanın yetiştiği bir dönem olmuştur.

Başta *Kaşîdetü'l-bürde* olarak meşhur olan *el-Kevâkibü'd-dürriye fî medhi hayri'l-beriyye* isimli eserin yazarı Mısırlı sûfi ve şair Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî olmak üzere İslam tarihinin en velut şairi Sirâcüddîn el-Verrâk, Arap dilinin en meşhur âlimlerinden şair Bahâüddîn b. en-Nehhâs, İbn Nübâte el-Mısırî, Safiyyüddîn el-Hillî, Bürhanüddîn el-Kîrâtî, İbn Hicce el-Hamevî ve şaire mutasavvife Âişe el-Bâûniyye bu dönemin meşhur şairlerindendir. Her biri kendi döneminde otorite sahibi olduğu gibi arkalarından da birçok değerli edebi eserler bırakmışlardır. Daha önce birkaçı hakkında biyografi çalışması yapılan bu şairlerin her biri kendi başına bir araştırma konusudur.

#### KAYNAKÇA

- Aybakan, Bilal. "İbnü'l-Vekîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dâvûdhân, Fevziyye Abbâs. *es-Sûretü'l-edebiyeye fî funûni's-şî'r fî'l-asri'l-Memlûkî*. Medine: Câmîatu Ümm'l-Kurâ, 1409/1989.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âssârü'l-musannifîn*. İstanbul: 1955.
- Bâşâ, Ömer Musa. *Târîhu'l-edebi'l-Arâbî (el-Asri'l-Memlûkî)*. b.y. Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2004.
- el-Belevî, Ebü'l-Bekâ Alemüddîn Hâlid b. İsa b. Ahmed (ö. 780/1378). *Tâcu'l-mefrik. eş-Şâmile*.
- Değirmençay, Veyis. "Sultan Veled), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Eyyûbî, Yasin. *Âfâku's-şî'r fî'l-asri'l-Memlûkî*. Lübnan: Cerrus Pres, 1415/1995.
- Gündüz, İrfan. "Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Sıddîkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/366. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Heyet. *Hızânetü't-turâs-Fehresü Mahtûtât*. b.y. Merkezü Melîk Faysal, Heyet. *Mûcezu Dâireti'l-mârifî'l-İslâmiyye*. b.y. Merkezü's-Şârika, 1998.
- el-Hillî, Ebü'l-Mehâsin (Ebü'l-Fazl, Ebü'l-Berekât) Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî et-Tâî (ö. 749/1348). *Dîvânu Safiyyüddîn el-Hillî*. Thk. Kerem el-Büstânî. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429). *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932.

- İbnü'l-Gazzî, Şemsüddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahmân b. el-Gazzî, (ö. 1167/1753). *Dîvânu'l-İslâm*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî's-sâmine*. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- İbn Hicce el-Hamevî. Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. (ö. 837/1434), *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. Thk. Usâm Şakyû. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 2004.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahya (ö. 749/1349). *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 1423/2002.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. b.y. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Melîk el-Hamâvî, Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdullah Alaeddin b. Melîk el-Hamâvî ed-Dımaşkî el-Fekkaî el-Hanefî. *Dîvânu'n-nefehâtî'l-edebîyye mine'z-zehrâtî'l-Hamevyye*, Thk. İsrâ Ahmed Fevzi. Halep: 2008.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (ö. 874/1470). *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.
- el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. b.y. el-Hey'etü'l-Mısriyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328). *Mecmû'u'l-fetâvî*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Hicce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Mahmut. "Bûsîrî Muhammed b. Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/468-470. İstanbul: TDV yayınları, 1992.
- Kılıç, Hulusi. "İbşîhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kılıçlı, Mustafa. "el-Hillî, Safiyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/41-44. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- el-Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhüddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkî (ö. 764/1363). *Fevâtü'l-vefeyât*, Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1974.
- el-Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442). *el-Mukaffâ'l-kebîr*. Thk. Muhammed el-Ya'lâvî. İkinci Basım. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

- el-Mekkî, Muhammed b. Abdullah b. Hamid en-Necdî (ö. 1295/1878). *es-Sühübü'l-vâbile alâ derâihî'l-Henâbile*. Thk. Bekr b. Abdullah ve Abdurrahman b. Süleyman. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- el-Mevsilî, Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât el-Mübârek b. eş-Şiâr (ö. 654/1256). *Ukûdü'l-cümân fî şuarâi âze'z-zemân*. Thk Kâmil Süleyman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Necmeddin el-Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî (ö. 1061/1651). *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yânî'l-mi'eti'l-âşire*. Thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- en-Nuaymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 927/1521). *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. Thk. İbrahim Şemsüddin. b.y. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynicâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hamdullah el-Müstevfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/454-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "Bâûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- es-Sâbûnî, Ahmed İbrahim. *Târîhu Hamâ*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.
- es-Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363). *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*. Thk. Ali Ebû Zeyd ve diğerleri. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497). *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- es-Sekkâf, Ulvî b. Abdülkadir. *Kırâe fî Bürdeti'l-Bûsîrî ve şî'rih*. eş-Şâmîle. 1428.
- es-Seyyid, Fuâd Sâlih. *Mu'cemu'l-lezîne nûsibû ilâ ümmehâtihim*. Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye, 1996.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî. Dâru Hecer, 1413.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, eş-Şâfiî. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Saydâ: el-Mektebtü'l-Asriyye, ts.
- Hüsnu'l-muhâdara*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân*. Thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- eş-Şâbu'z-Zarîf, İbnü'l-Afif Şemsüddîn Muhammed b. Süleyman b. Ali b. Abdullah et-Tilimsânî. *Divânu's-Şabu'z-Zarîf*. Thk. Şâkir Hâdî. Necef: Matbaatu'n-Necef, 1967.
- Şebber, Cevâd. *Edebü't-tâf*. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1988.

- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-naḥv ve târîḥu eşheru'n-nuḥât*. Thk. Ebû Muhammed Abdurrahman. b.y. Mektebetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 2005.
- Tural, Hüseyin. "İbn Nübâte el-Mısırî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- <https://www.shatharat.net/vb/showthread.php?t=9862> (Erişim: 06/05/2022).
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو\\_الحسين\\_ابن\\_الجزار](https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_الحسين_ابن_الجزار) (Erişim: 07/05/2022).
- [https://web.archive.org/web/20150511223557/http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-rejal/mashaher\\_shoaara2/321.htm](https://web.archive.org/web/20150511223557/http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-rejal/mashaher_shoaara2/321.htm). erişim: 09.06.2022.
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن\\_سودون](https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن_سودون) (Erişim tarihi: 20/05/2022).
- <https://poetsgate.com/poet.php?pt=3377>-Erişim tarihi: 12,052022.
- Yusuf b. İlyân b. Musa Serkîs. *Mu'cemu Matbûâti'l-Arabiyye*. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928.
- Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, ez-Zehebî (ö. 748/1348). *el-İber fî ḥaberi men ḡaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî (öl. 1893-1976). *el-A'lâm*. 15. Basım. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 808-832

**KISAS VE DİYET CEZALARINDA KADIN VE ERKEĞİN BİRBİRİNE DENKLİĞİ MESELESİ**

**The Issue of Equality of Men and Women in Qisas and Diet Penalties**

**Mustafa ÖZGÜR**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4924-6998.

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	24.10.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	09.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	808-832

**Atıf / Cite as:** Özgür, Mustafa. "Kıyas Ve Diyet Cezalarında Kadın Ve Erkeğin Birbirine Denkliği Meselesi" (The Issue of Equality of Men and Women in Qisas and Diet Penalties). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 808-832. Doi: 10.17859/pauifd.1193987

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

[www.dergipark.gov.tr/pauifd](http://www.dergipark.gov.tr/pauifd)



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 808-832*  
**KISAS VE DİYET CEZALARINDA KADIN VE ERKEĞİN BİRBİRİNE DENKLİĞİ  
MESELESİ\***

**Mustafa ÖZGÜR\*\***

**Öz**

İslam ceza hukuk sisteminin en bariz vasıflarından biri cezaların eşitliği prensibine dayalı olmasıdır. Ancak literatüre bakıldığında bu prensibin bazı durumlarda uygulanmadığı görülmektedir. Bu durumlardan biri de diyet cezasında kadın ve erkeği birbirine denk kabul edilmemesidir. Oysaki kısas cezasında kadın ve erkeğin birbirine denk olduğu konusunda fukahanın çoğunluğunun ittifakı vardır. Diyet konusundaki denkliği kabul etmeme, diyetin bir nevi tazminat cezası olarak kabul edilmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Savaşa ve tarıma dayalı toplumlarda kadının topluma kattığı katma değer ile erkeğinki farklı olmuştur. Bunun neticesinde kadının kaybının topluma verdiği zarar erkeğin kaybı kadar olmamıştır. Sonuç olarak kadının diyetinin erkeğin diyet miktarının yarısı olduğu fikri genel kabul görmüştür. Bu anlayışı destekleyen bazı zayıf rivayetlerin varlığı da konunun günümüze kadar üzerinde ittifak edilen ve içtihadı kapalı bir alanmış gibi algılanmasına neden olmuştur. Biz bu çalışma ile diyet cezasında kadın ve erkeğin birbirine denkliği meselesini deliller üzerinden inceleyerek konunun gerçekten içtihadı kapalı bir alan olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam hukuku, Ceza, Kısas, Diyet, Denklik

**The Issue of Equality of Men and Women in Qisas and Diet Penalties**

**Abstract**

One of the most obvious characteristics of Islamic criminal law is that it is based on the principle of equality of punishments. However, when we look at the literature, it is seen that this principle is neglected in some cases. One of these situations is not accepting men and women as equal in terms of diet punishment. However, there is an agreement of the majority of the fuqaha that men and women are equal in the punishment of qisas. Not accepting the equivalence of diet is due to the thought of accepting the diet as a kind of compensation penalty. In societies based on war and agriculture, the added value that women add to society differs from that of men. As a result, the loss of women did not harm society as much as the loss of men. As a result, it is generally accepted that the woman's diet is half the man's diet. The existence of some weak narrations supporting this understanding has also caused the issue to be perceived as a closed area to ijihad, which has been agreed upon until today. With this study, we will examine the issue of equality between men and women in dietary punishment, and try to reveal whether the issue is a closed area to jurisprudence.

**Keywords:** Islamic law, Punishment, Qisas, Diet, Equivalence

**Structured Abstract**

The main purpose of legal systems is to establish justice. The value of a legal order is measured by its success in achieving justice. The purpose of fiqh, which is a legal system

- 
- \* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.  
\* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Anabilim Dalı, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4924-6998

of divine origin, is to establish a just order on earth. Concepts such as justice, equivalence and equality become more important when it comes to criminal law. It is the sine qua non of the criminal law that everyone is equal in the face of penalties and that there is no discrimination between big and small, male-female, rich-poor, superior-officer. This situation is called "The generality of penalties" or "equality of penalties" in criminal law. We can surely say that the hadd and qisas (retaliation) express a matter of absolute equality in Islamic criminal law. No class distinctions were taken into account when it comes to these penalties. The following practice of the Prophet is a good example of this situation: In order not to execute the punishment assessed for a woman who stole during the conquest of Mecca, Usama b. Zayd was asked to mediate. For this reason, when Usama consulted the Prophet, he responded as follows: "Those before you perished because they executed hudud (penalties) on the weak and orphans while not executing them on a noble criminal. I swear to God that if my daughter Fatima had committed the same crime, I would have cut her hand off too."

Although the general understanding regarding equality in Islamic criminal law is as mentioned above, it is seen that sometimes it goes beyond this when it comes to retaliation for the crime of injury and the penalty of diya (blood money or ransom). However, it is the issue of equality of men and women in the first place when it comes to situations where the principle of equality is violated.

In the modern period, because of the advancement of technology and industrialization and the increase in work and traffic accidents, the rate of killing by mistake, killing by causing and injuring has increased considerably. In addition, women's participation in social life more than in the past has included women among the victims of such accidents at a substantial rate. In today's criminal law, prison sentences are assessed for many crimes committed in these ways. Considering both the perpetrator of the crime and the victim of the crime, it is not rather appropriate to see the prison sentence as a fair penalty.

Imprisonment makes sense when it comes to protecting society from one's evil. Otherwise, it is a severe penalty in many ways. With the prison sentence, the most important asset of the person, his/her freedom, is taken away from him/her. The person is separated from her family and children, and they become dependent on others for their livelihood. As a result of the acceptance of prison sentences as a penalty without an alternative for many crimes, many people that are normally able to be beneficial to society become a burden to society just because they are imprisoned for the crime they have committed unintentionally. Since the prisoner cannot meet his/her physiological needs, he/she may tend to perform deviant behaviors. Although the prison sentence is meant for the rehabilitation/recovery of the criminal in theory, in practice it causes the deterioration of the human personality and the loss of honor and dignity. A Western researcher sums it up as follows: "Prison produces professional criminals. Prison is a place to meet the organized underworld." Even when considering the prison sentence from the perspective of the victims and their relatives, it is observed that there is no benefit for them as well. For example, how it is to the victim's advantage who lost his eye because of an accident that the perpetrator of the crime is in prison?

The diya penalty stipulated in Islamic criminal law for such crimes does not contain any of these disadvantages. Considering the amount of diya, it is also for the advantage of the victim of the crime. For example, diya amount that a security guard who caused the death of his/her friend while cleaning his/her gun pays to his/her deceased friend's family may be more beneficial for the family and children of the deceased, instead of being sentenced to years in prison. With imprisonment, both the victim's and the guilty one's family suffer financially. The government, on the other hand, incurs two-way losses by both covering the prison expenses of the person and not benefiting from his labor force. Prison sentence, which at first glance seems like an indulgence to the criminal, essentially kills the soul, removes the individual from being an active and

productive member of society, and makes him/her a member between four walls that decays, depletes and consumes.

At this point, the diya penalty in Islamic criminal law can be an alternative penalty to imprisonment for many such crimes. To show the diya penalty as an alternative in today's world, it is necessary to determine and reinterpret the historical and customary provisions it contains. The issue of equality between men and women, especially in retaliation and diya penalties, is among the issues that need to be reinterpreted.

There is a consensus among the four sects that a woman is not equal to a man in diya penalty. It is stated in the fiqh field that there is consensus on the subject. Considering the evidence of the issue, there is neither a clear Qur'anic verse nor an authentic hadith that can be a basis for the consensus. It can be said that the reason for the pre-acceptance of the subject in this way is the different evaluation of the positions of men and women in societies incumbent on agriculture and war. Therefore, the family or society that lost a female member did not suffer as much as a society that lost a male member.

In our study, after the views on the issue are discussed in detail, we will try to determine the effect of customs and historical conditions on the equality of men and women in qisas (retaliation) and especially in diya penalty.

The study will consist of two main parts. In the first part, male-female equivalence in qisas (retaliation) will be scrutinized, and in the second part, male-female equivalence in diya penalties will be discussed. The views of those who accept the equivalence and those who do not will be discussed within the framework of the evidence they base upon.

## GİRİŞ

Adaleti tesis etme düşüncesi bütün hukuk sistemlerinin temel amacıdır. Bir hukuk düzeninin değeri adaleti gerçekleştirme noktasındaki başarısı ile ölçülür. İlahi kaynaklı bir hukuk sistemi olan fıkıhın da amacı yeryüzünde adaletli bir düzen tesis etmektir. Ceza hukuku özelinde konu ele alındığında adalet, denklik ve eşitlik gibi kavramlar daha fazla önem arz etmektedir. Cezalar karşısında herkesin eşit olması, büyük-küçük, erkek-kadın, zengin-fakir, amir-memur ayrımı yapılmaması ceza hukukunun olmazsa olmazıdır. Bu durum ceza hukukunda “cezaların genelliği” veya “cezaların eşitliği” diye isimlendirilir. İslam ceza hukukunda var olan had ve kıyas cezaları göz önüne alındığında mutlak bir eşitlikten bahsetmek mümkündür. Hiçbir sınıfsal ayrım, bu cezalar söz konusu olduğunda dikkate alınmamıştır. Hz. Peygamber'in (sav) şu uygulaması bu duruma güzel bir örnektir: Mekke'nin fethi esnasında hırsızlık yapan bir kadına hak ettiği cezanın infaz edilmemesi için Üsâme b. Zeyd'den aracılık yapması istenmiştir. Bunun için Hz. Peygamber'in (sav) yanına giden Üsâme şu cevabı almıştır: “Sizden evvelkileri, içlerinden asil ve soylu birisine hadleri uygulamayıp zayıf ve kimsesizlere uygulamaları mahvetmiştir. Allah'a yemin ederim ki şayet kızım Fatıma aynı suçu işlemiş olsaydı onun da elini keserdim.”<sup>1</sup>

İslam ceza hukukunda eşitlik konusundaki durum ana hatları ile bu şekilde olmakla birlikte, müessir fiil karşılığındaki kıyas cezası ile diyet cezaları söz konusu

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahih-i Buhari = el-Câmiü's-sahih*. (İstanbul : Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1315), Hudud 11.



olduğunda bazen bunun dışına çıkmış olduğu görülmektedir. Eşitlik ilkesinin dışına çıkmış olduğu durumların başında ise kadın ve erkeğin denkliği meselesi gelmektedir.

Modern dönemde teknolojinin ve sanayileşmenin ilerlemesi ile iş ve trafik kazalarının artması sonucu hata ile katli, tescibben katli ve müessir fiillerin oranı oldukça fazlaşmıştır. Bunun yanında kadınların eskiye nazaran sosyal hayata daha fazla katılması, bu gibi kazaların mağdurları arasına azımsanmayacak oranda kadınları da dâhil etmiştir. Günümüz ceza hukukunda bu yollarla işlenen birçok suç için hapis cezası takdir edilmektedir. Hem suçun faili hem de suçun mağduru açısından bakıldığında hapis cezasını adil bir ceza olarak görmek pek mümkün değildir.

Hapis cezası, kişinin kötülüğünden toplumu korumak söz konusu olduğunda bir anlam ifade eder. Aksi takdirde birçok yönden ağır bir cezadır. Hapis cezası ile kişinin en önemli varlığı olan özgürlüğü elinden alınmaktadır. Kişi ailesinden ve çocuklarından ayrı bırakılmakta ve onlar geçim için başkalarına muhtaç hale gelmektedir. Birçok suç için hapis cezasının alternatifsiz bir ceza gibi kabul edilmesi sonucunda, çok sayıda kişi topluma faydalı olacak konumdayken kasıtsız işlemiş olduğu suç nedeniyle hapse atılarak topluma yük haline getirilmektedir. Mahkûm fizyolojik ihtiyaçlarını karşılayamaması nedeniyle sapkın davranışlara meyledebilmektedir. Teoride hapis cezası suçlunun ıslahı için konulmuş olmakla birlikte, pratikte insan şahsiyetinin bozulmasına, şeref ve haysiyetinin kaybolmasına sebep olmaktadır. Batılı bir araştırmacı özetle şunları söylemektedir: “Hapishane profesyonel suçlu yetiştirir. Hapishane organize yer altı dünyasıyla tanışma yeridir.”<sup>2</sup> Hapis cezasına suçun mağduru ve yakınları açısından bakıldığında onlar için de bir yararı olmadığı görülmektedir. Mesela bir kaza sonucu gözünü kaybeden mağdur için suçun failinin hapiste olması ne anlam ifade etmektedir?

Bu gibi suçlar için İslam ceza hukukunda öngörülen diyet cezası, sayılan bu olumsuzlukların hiçbirini barındırmamaktadır. Diyet miktarlarına bakıldığında suçun mağduru açısından da bir anlam ifade etmektedir. Mesela silahını temizlerken arkadaşının ölümüne sebebiyet veren bir güvenlik görevlisinin yıllarca hapis cezasına çarptırılması yerine, maktulün ailesine ödeyeceği yüklü miktardaki diyet cezası ölen kimsenin ailesi ve çocukları için daha faydalı olabilir. Hapis cezası ile hem mağduru hem de suçlunun ailesi maddi açıdan mağdur edilmektedir. Devlet ise kişinin hem hapishane masraflarını karşılayarak hem de onun iş gücünden faydalanmayarak iki yönlü zarara uğramaktadır. İlk bakışta sanki suçluya müsamaha gibi gelen hapis cezası, esasen ruhu öldürmekte, kişiyi toplumun faal ve üretken üyesi olmaktan çıkarıp, dört duvar arasında çürüyen ve tükenen, tüketen alîl bir uzvu yapmaktadır.<sup>3</sup>

Bu noktada İslam ceza hukukunda var olan diyet cezası, bu gibi suçların birçoğu için hapis cezasına alternatif olabilme kapasitesi taşımaktadır. Diyet cezasını

<sup>2</sup> Eateh M Sandeela, “İslami Cezaların Ahlaki Yönü”, çev. Şükrü Selim Has, *Erciye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 568.

<sup>3</sup> Abdülkadir Tekin, “İslam Hukuku’nda Maddî Cezaların Şahsiyete Etkisi”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu I* (2016), 1: 209.

günümüz dünyasına alternatif olarak sunabilmek için barındırdığı dönemseller ve örfi hükümleri belirleyip yeniden yorumlamak gereklidir. Özellikle kıyas ve diyet cezalarında kadın-erkek denkliği meselesi yeniden yorumlanması gereken meseleler arasında durmaktadır.

Bu çerçeveden hareketle yola çıktığımız çalışmamızda, mesele hakkındaki görüşler etraflıca ele alındıktan sonra kıyas cezalarında ve özellikle diyet cezasında kadın-erkek denkliği konusunda örfün ve dönemseller şartların etkisinin ne olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışma iki ana bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde kıyas cezalarında kadın-erkek denkliği, ikinci bölümde diyet cezalarında kadın-erkek denkliği ele alınacaktır. Denkliği kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşleri, dayandıkları deliller çerçevesinde tartışılacaktır.

Araştırmamızın kaynakları genellikle mezheplerin klasik kaynakları olmakla beraber, meselenin ayet ve hadislerden delilleri bağlamında tefsir ve hadis kitaplarına da başvuru yapılacaktır.

### 1. Kıyas Cezasında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliği

Kelime anlamı itibarıyla iz sürmek, mutlak eşitlik ve yapılan bir eyleme aynıyla karşılık vermek<sup>4</sup> manasına gelen kıyas kelimesi, fıkıh ilminde; kasten öldürdüğü kişi karşılığında failin öldürülmesi veya kişinin kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda meydana getirdiği fiziki zararın aynısıyla cezalandırılması demektir.<sup>5</sup>

Kıyas, kaynağı kitap ve sünnet olan bir ceza türüdür. Kıyas cezasında asıl olan, herkesin bu ceza karşısında ayırım gözetilmeksizin müsavi olmasıdır. Teoride durum böyledir ancak uygulamaya bakıldığında suçlu ile mağdur bazı durumlarda birbirine denk kabul edilmeyip kıyas cezasının infazından vazgeçildiği olmuştur. İşte bu durumlardan bir tanesi de taraflar arasındaki cinsiyet farklılığıdır. Suçu işleyen kadın, mağdurun erkek olduğu durumlarda suçlunun kıyas edileceği konusunda ittifak olmakla beraber, tam tersi durumda kıyas cezasının uygulanamayacağı, bunun yerine cezanın diyete tahvil edilmesi gerektiği görüşünde olan fakihler vardır. Kıyas cezasının öldürme suçu karşılığında verilmiş olması ile yaralama suçu karşılığında verilmiş olması kadın-erkek denkliği konusunda mezheplerin farklı hükümler vermesine neden olmuştur. Bu iki durum ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

---

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürçani, *et-Ta'rifat* (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 178; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaa-i Hükümet, 2001), 18: 98.

<sup>5</sup> Şamil Dağcı, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/488.

### 1.1. Öldürme Suçu Karşılığında Verilen Kisas Cezasında Kadın-Erkek Denkliği

İslam ceza hukukundaki genel kural, kasten öldürme suçu işleyen birinin kısâsen ölümle cezalandırılmasıdır. Ancak bazı fakihler öldürme suçunda suçlu ile mağdur arasındaki cinsiyet farklılığının cezalandırmaya etki edeceği görüşündedirler. Cinayet suçunu işleyen kadın olduğunda, cezasının ölüm olacağı konusunda ittifak vardır. Fakat erkeğin kadını öldürmesi durumunda kisas gerekip gerekmeyeceği konusunda dört ayrı görüş ileri sürülmüştür. Esasında fukahanın çoğu erkeğin de kadın karşılığında kisas edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer görüşler şaz olarak kalmış görüşlerdir. Her ne kadar şaz görüş olsalar da ileri sürdükleri argümanlar diyet konusunda cumhurun kullandığı argümanlarla aynıdır. Bu sebeple şaz olarak kalan görüşleri de zikretmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz.

*Birinci Görüş:* Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebinden oluşan dört büyük ekole göre kasten bir kadını öldüren erkek kısâsen ölüm cezasına çarptırılır.<sup>6</sup> Bu mezheplerin görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri deliller şunlardır:

1. Kısası emreden Bakara suresi 178.<sup>7</sup> ve Mâide suresi 45.<sup>8</sup> ayetler umum ifade etmekte olup kadın ve erkek arasında bir ayırmadan bahsedilmemektedir.<sup>9</sup>

2. "Müslümanların kanları birbirine eşittir"<sup>10</sup> hadisi de açıkça kadın ve erkeğin kısasta birbirine denk olduğunu bildirmektedir.

6 Ebü'l-Velid Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 771; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kâhire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 8: 296; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyñnü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 6: 105; Muhammed Necib Mutfi, *Tekmiletu el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi (Nevevî'nin Mecmu'u ve Sübki'nin Tekmile'si ile birlikte)* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 18: 350.

7 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَإِذَا غَابَ بِالْمَعْرُوفِ وَادَّاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعَدَّى بِغَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ  
"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kisas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır." (Bakara; 178)

8 وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ  
"Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, "Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... ve yaralamalara da birbirine kisas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefarettir. Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir" diye yazdık." (Mâide; 45)

9 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Üm* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1990), 6: 10; Zeylaî, *Tebyñnü'l-hakâik*, 6: 103.

10 Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Ebu Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut : Dârü'l-Fikr, ts.), Cihad 159; Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, *İbn Mace*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire : Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975), Diyat 31.

3. Hz. Peygamber (sav) Yemen halkına gönderdiği mektubun bir bölümünde erkeğin kadına karşılık kıyas edilebileceğinden bahsetmektedir.<sup>11</sup>

*İkinci Görüş:* Kasten bir kadını öldüren erkeğe kıyas cezası verilmez. Erkek diyet ödemekle mükelleftir. Kadının diyeti ise erkeğin diyetinin yarısı olduğu için, katil yarım diyet vermek suretiyle kıyas cezasından kurtulmuş olur. Bu görüş Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Atâ (ö. 114/732), İkrime (ö. 105/723) ve Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) izafe edilmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1144), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>12</sup> Şevkânî, (ö. 1250/1834) Zemahşerî'nin bu konuda hata ettiğini, Şâfiî ve Mâlikî kaynaklarına baktığını ve erkeğin de kadın karşılığında kıyas edilmesi gerektiği konusunda bir tereddüdün olmadığını ifade etmiştir.<sup>13</sup>

Bu görüş sahiplerine göre Bakara suresi 178. ayetindeki “ الحر بالحر والعبد بالعبد و ” ifadesi, Mâide suresi 45. ayette geçmekte olan “ النفس بالنفس ” ifadesindeki müphemliği ortadan kaldırmaktadır.<sup>14</sup> Ayrıca buradaki elif lam takıları hasr için gelmiş olup “hür sadece hür karşılığında, köle sadece köle karşılığında, kadın da sadece kadın karşılığında kıyas edilir” anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla bir kadını öldüren erkek kıyas edilemez, erkeğe kadının diyeti ödettirilir. Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) göre bu şaz bir görüş olup cumhur tarafından benimsenmemiştir.<sup>16</sup>

*Üçüncü Görüş:* Bu görüş sahipleri, kadının diyet miktarının erkeğinkinin yarısı olmasından hareketle erkekle kadın arasındaki kıyas ilişkisinin şu şekilde olması gerektiğini söylerler: Erkek kadını öldürdüğü takdirde kadının velileri için iki seçenek vardır; ya katil olan erkeğin akrabalarına yarım diyet ödedikten sonra erkeğin kıyas edilmesini talep edebilirler ya da kısıstan vazgeçip yarım diyet alırlar. Kadın erkeği öldürdüğü takdirde kadın kıyas cezasına çarptırılacağı gibi, ilaveten kadının akrabaları erkeğin akrabalarına yarım diyet ödemekle mükellef olurlar.<sup>17</sup>

Bu görüş sahipleri akli ve nakli olmak üzere iki delile dayanmaktadır. Nakli delilleri, Şa'bî'den (ö. 104/722) nakille Hz. Ali'ye (ö. 40/661) nispet edilen şu rivayettir: “Hz. Ali'ye, bir kadını kasten öldüren bir adam getirildi. Hz. Ali kadının velilerine isterlerse yarım diyet ödemek şartıyla katili kıyas ettirebileceklerini

<sup>11</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep : Mektebu'l-Matbuatü'l-İslamiyye, 1986), “Kasâme”, 45.

<sup>12</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1947), 1: 220.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbar* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993), 7: 23.

<sup>14</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 220.

<sup>15</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhit* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 2: 145.

<sup>16</sup> Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhit*, 2: 147.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubi, *Şerhu Sahih-i Buhari*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 8: 515; Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bu Hubze (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12: 336.

söyledi.”<sup>18</sup> Aklî delillerini ise kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olmasından hareketle üretmişlerdir.<sup>19</sup> Dört mezhep de dahil fakihlerin çoğuna göre kadının diyet miktarı erkeğin diyet miktarının yarısı kadardır.<sup>20</sup> Kadına karşılık erkek kısas cezasına çarptırılınca, bir nevi değeri yarım olan karşılığında değeri tam olan kısas edilmiş olur. Bu durumda katil olan erkeğin velileri yarım diyet alacaklı olmuş olurlar. Bu eşitsizliğin önüne geçebilmek için maktul olan kadının velileri, katil olan erkeğin velilerine yarım diyet ödemek şartıyla erkeğin kısasen katlini isteyebilirler.

Bu görüş fukahâ tarafından tercih edilmemiş ve şaz bir görüş olarak kalmıştır. Ancak görüşlerini desteklemek için cumhura ait olan kadın ve erkeğin diyetlerinin birbirine denk olmaması görüşünü kendilerine dayanak yapmaları, üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü cumhur, kısas söz konusu olduğunda kadın ve erkeği birbirine denk kabul ederken, diyet söz konusu olduğunda bu denkliği kabul etmemektedir. İleride “diyet cezasında kadın erkek denkliği” başlığı altında bu mesele üzerinde durulacaktır.

*Dördüncü Görüş:* Erkeğin kadın karşılığında kısas edilmeyeceğini savunan bir diğer görüş de aradaki evlilik bağının kısasa etki ettiğini savunanların görüşüdür. Zührî'ye (ö. 124/742) ve Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) nispet edilen bu görüşe göre karısını öldüren erkek kısasen ölüm cezasına çarptırılmaz.<sup>21</sup> Bunun nedeni aradaki nikâh bağıdır. Nikâh bağı bir nevi mülkiyete benzediği için şüphe unsuru oluşturmaktadır. Bu şüphe ise erkeğin kısasen öldürülmesine engel bir durumdur. Kanaatimizce bu görüş sahipleri doğru bir akıl yürütme ile yola çıkıp yanlış bir sonuca varmışlardır. Erkek ile kadın arasındaki nikâh bağının mülkiyete benzetilmesi, bir açıdan doğru bir yaklaşım olabilir. Ancak bu durumun erkeğin kadının aleyhine işlediği hatalara örtü olmasından öte, erkeğin kadına karşı sorumluluklarını artırması gerekir. Esasında erkek kadını, nikâh akdi yaparak ailesinden Allah'ın bir emaneti olarak almıştır. Meseleye mülkiyet ilişkisinden ziyade emanet ilişkisi çerçevesinde baktığımızda, karısını kasten öldüren bir kimse sadece suçsuz birinin canına kıymamıştır. Aynı zamanda kendisine emanet edilen bir kimsenin canına da kıymıştır. Bu nedenle karısını kasten öldüren kimsenin, kısasen öldürülmemesini savunmak bir yana kısastan daha ağır bir ceza mevcutsa onunla cezalandırılması gerekmektedir.

<sup>18</sup> Ebû Bekr Abdullah b Muhammed b İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 5: 410.

<sup>19</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 296.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, thk. Nebil Abdurrahman Hayyavi (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 12: 125; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1989), 26: 79; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 784; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 402.

<sup>21</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 287; Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî (el-Ukûbe)* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 317; Abdülkadir Udeh, *et-Tesrîu'l-cinâiyi'l-İslâmî: mukarenen li-kanûni'l-vaz'î* (Beyrut: Daru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.), 2: 119.

### 1.1.1. Müessir Fiil Karşılığında Verilen Kıyas Cezasında Kadın-Erkek Denkliği

Öldürme suçu dışında şahsa karşı işlenen; dövme, yaralama, organ kesme veya organın bir fonksiyonunu ortadan kaldırma, akli ve rûhî melekelerin bozulmasına sebep olma gibi her türlü haksız tecavüze “müessir fiil” denir.<sup>22</sup>

İslam ceza hukukunda müessir fiiller karşılığında verilecek cezalarda temel ilke, adalet ve eşitlik prensibinden hareketle, suçluyu işlediği fiilin dengi bir ceza ile cezalandırmaktır. Ancak doktrinde bazı durumlar bu denkliğin bozulması için sebep olarak kabul edilmiştir. Bu sebeplerden biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden kadın-erkek denkliğidir. Yukarıda ölüm cezasında kadın-erkek denkliği meselesi ele alınırken, şaz olan birkaç görüş haricinde dört mezhep de dâhil çoğunluk fukahanın kadın ve erkeği birbirine denk kabul ettiğini ifade etmiştik. Müessir fiiller söz konusu olduğunda Hanefî mezhebi cumhurdan farklı düşünmektedir. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup fakihlere göre kıyas söz konusu olduğunda canları birbirine denk olan kadın ve erkeğin diğer durumlarda da birbirine denk olması evleviyetle gereklidir. Cana karşı kıyas konusunda ileri sürdükleri delilleri bu meselede de delil olarak kullanmışlardır.<sup>23</sup>

Hanefîler cana karşı kıyas söz konusu olduğunda kadın ile erkeği birbirine denk kabul ederken müessir fiillerde bu denkliği reddetmektedirler.<sup>24</sup> Hanefîlerin bu şekilde düşünmelerinin temel gerekçeleri özetle ifade edilecek olursa şunlar söylenebilir: Organlar bir nevi mal gibidir; mal nasıl canın korunmasına yardımcı oluyorsa, organlar da aynı mal gibi canın korunmasına ve ayakta durmasına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle kadın ve erkeğin organları diyet nokta-i nazarından bakıldığında birbirine denk değildir. Müessir fiillerdeki kısasta kadın ile erkeğin organlarını birbirine denk tutmak, değerleri farklı olan iki şeyi eşitlemek demektir. Organların diyetleri Şari’ tarafından belirlenmiştir. Kadın erkek arasında denklik kabul edildiğinde Şari’in farklı değer atfettiği iki şey eşitlenmiş olacaktır ki bu da kabul edilemez.<sup>25</sup>

Hanefîler ile cumhurun farklı düşünmesinin temel nedeni Hanefîlerin organları mal olarak kabul edip menfaat açısından meseleye yaklaşmaları,<sup>26</sup> cumhurun ise

<sup>22</sup> Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 42.

<sup>23</sup> Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4: 652; eş-Şafii, *el-Üm*, 6: 55; Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1972), 9: 426.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 23: 136.

<sup>25</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6: 112; Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhi Tenviri'l-ebzar* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 6: 554.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 136; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 157.

organları vücut bütünlüğünü sağlayan parçalar olarak kabul etmeleridir. Hanefîlerin menfaat açısından meseleye yaklaşımlarının temelinde, kadın ve erkeğin diyet miktarlarının eşit olmaması ve tarım toplumunda erkeğin kadına karşı hem savaş meydanında hem de evin geçimi konusunda bir adım önde olmasının da etkisi vardır. Muhammed Ebû Zehre (ö.1974) menfaat ve faydanın göreceli olduğuna vurgu yaparak “kılıç taşıyan el nasıl değerli oluyorsa kılıç taşıyan o eli yetiştiren kadın eli de aynı şekilde değerlidir” diyerek Hanefîlerin yaklaşımına eleştiride bulunmaktadır.<sup>27</sup> Hanefîler görüşlerini desteklemek için kadın erkek arasındaki diyet miktarlarının eşit olmadığından hareket etmeleri de eleştirilmiştir. Yukarıda zikri geçtiği üzere cana karşı kısas konusunda Hanefîler kadını erkeğe denk kabul etmektedirler, oysaki o durumda da kadın ile erkeğin diyeti birbirine denk değildir. Diyet konusu kıyas olarak kullanılacaksa neden cana karşı kısas konusunda da kullanılmadı şeklinde bir itirazda bulunulmuştur.<sup>28</sup>

### 1.2. Diyet Cezasında Kadın-Erkek Denkliliği

İlk bölümde ifade edildiği üzere kısas cezalarında birkaç şaz görüş dışında genel eğilim kadın ve erkeğin birbirine denk olduğu yönündedir. Ancak İslam hukukunun teşekkül ettiği dönemde Müslümanların sahip oldukları kültürel ve sosyal yapıları gereği ve diyetin bir ceza olmaktan ziyade ölen kimsenin kan bedeli ve ailesinin uğradığı kaybın telafi edilmesi olarak algılanması gibi sebeplerle, diyet cezası söz konusu olduğunda kadın ve erkek birbirine denk kabul edilmemiştir.<sup>29</sup> Modern döneme kadar mesele böyle kabul edilmiş ve aksine bir fikir beyan eden olmamıştır. Kadının sosyal hayata daha fazla katılmasıyla beraber konu yeniden gündeme gelmiş bir kısım âlim kısasta olduğu gibi diyet konusunda da kadın ve erkeğin birbirine denk olması gerektiğini savunmuştur. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında diyet cezasında kadını erkeğe denk kabul etmeyenlerin dayandığı deliller ve bu görüşün altında yatan nedenler ile denk olması gerektiğini ifade edenlerin delillerini gözden geçirip bir tercihte bulunmaya çalışacağız.

### 1.3. Kadının Diyetinin Erkeğin Diyetinin Yarısı Olduğu Görüşünde Olanlar

Fıkıh mirasımıza baktığımız zaman dört büyük mezhebin yanında Zâhirî, Zeydî, Câferî ve İbâzî mezhebi de dahil bütün mezhepler kadının uğradığı saldırı sonucu alacağı diyet miktarını erkeğin alacağının yarısı olduğu konusunda ittifak halindedirler. Bu hüküm asırlar boyu böyle bilinmiş ve çoğunluk tarafından içtihadı kapalı kati bir hüküm gibi algılanmıştır.<sup>30</sup> Bu görüş sahiplerinin dayandığı deliller ve bu delillerin eleştirisi şu şekildedir:

<sup>27</sup> Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 321.

<sup>28</sup> Dağcı, *Müessir Fiiller*, 105.

<sup>29</sup> Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/476.

<sup>30</sup> Yusuf Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatil-İslamiyye* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2007), 13.

### 1.3.1. Kur'an-ı Kerim:

Konu hakkında yapılan çalışmalarda diyet konusunda eşitliği kabul etmeyenlerin dört ayeti delil olarak kullandığı görülmektedir.<sup>31</sup>

Birincisi, yukarıda kadın karşılığında erkeğin kıyas edilemeyeceği görüşünü savunanların dayanak olarak kullandığı Bakara suresinin 178. ayetidir. Bu ayette geçen “الأنثى بالأنثى” ifadesinden kadının sadece kadın karşılığı kıyas edilebileceği, kadının bu konuda erkeğe denk olmadığı dolayısıyla bunların diyetlerinin de birbirine denk olmaması gerektiği savunulmuştur.<sup>32</sup>

İkinci olarak Nisa suresi 11. ayetteki “للذکر مثل حظ الأنثیین” ifadesine dayanarak erkeğin mali konularda kadının iki katı olarak kabul edildiğini, dolayısıyla diyet konusunda da iki kat sayılması gerektiği ileri sürülmüştür.<sup>33</sup>

Üçüncü olarak Nisa suresinin 34. ayetindeki “الرجال قوامون على النساء” ibaresinden hareket ederek kadın ve erkek arasında fitratlarından kaynaklanan bir farklılık olduğu bunun da ilahi bir takdir neticesinde ortaya çıktığı<sup>34</sup> netice itibarıyla diyet meselesine de bir yansımalarının bulunduğu ifade edilmiştir.

Dördüncü olarak ise Âl-i İmrân suresinin 34. ayetinde Hz. Meryem'in kıssası anlatılırken geçmekte olan “ولیس الذکر کالأنثى” ifadesinden erkeğin birçok meselede kadın gibi olmadığı dolayısıyla diyet meselesinin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>35</sup>

Delil olarak ileri sürülen birinci ayetin nüzul sebebi olarak Taberî (ö. 310/923) şunu zikretmektedir: Bir kimse köle tarafından öldürüldüğü takdirde kölenin efendisinin kıyas edilmesi gerektiği ya da kadının bir kimseyi öldürmesi halinde ise kadının kavminden bir erkeğin kıyas edilmesi gerektiği anlayışına karşı kıyasa denklik olduğunu, katil kimse onun kıyasen öldürülmesi gerektiğini beyan için nazil olmuştur.<sup>36</sup>

Kadınların mirastaki hisselerini ifade eden ayeti, diyet ile mirası birbirine kıyas ederek burada delil olarak kullanmak eksik bir kıyas olmaktadır. Çünkü miras paylaşımında kadın her durumda erkeğin yarısını almamaktadır, bazı durumlarda

<sup>31</sup> Muhammed İsmail Ahmed Ebu Şellal, *Diyetü'l-mereti'l-müslime fi's-şeriatü'l-İslamiyye* (Nablus: Camiatü'n-Necah el-Vatani, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 68; Murad Odeh, “Diyetü'l-mer'eti'l-müslime beyne't-tansif ve'l-musavat bi diyeti'r-racül”, *Mecelletü Camiati'n-necah li'l-ebhas* 3/27 (2013), 583.

<sup>32</sup> Odeh, “Diyetü'l-mer'eti'l-müslime beyne't-tansif ve'l-musavat bi diyeti'r-racül”, 583.

<sup>33</sup> Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisi Şinkiti, *Levâmiu'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar* (Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015), 14: 568.

<sup>34</sup> Emir Abdülaziz, *et-Tefsîru's-şâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru's-selâm, 2000), 2: 700.

<sup>35</sup> Ebu Şellal, *Diyetü'l-mereti'l-müslime*, 69.

<sup>36</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3: 358.



erkeklerle eşit, bazı durumlarda erkekten fazla da aldığı olmuştur.<sup>37</sup> Ayrıca kadının bazı durumlarda erkeğin yarı hissesi alması görünüşte kadının eksik aldığı gibi görünse de İslam hukukunun erkeğe yüklemiş olduğu mali sorumluluklar göz önüne alındığında kadın daha avantajlı bir konumda durmaktadır.<sup>38</sup>

Erkekler kadınlar üzerine kavvamdır diyen üçüncü ayetin devamında erkeğin kavvam olma durumunun mali sorumlulukları ile alakalı bir husus olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla kavvam olmaktan kaynaklı üstünlük bizzat şahısların varlığından kaynaklı bir üstünlük değildir.<sup>39</sup> Bu sebeple ayetin diyet konusu ile bir alakası yoktur. Üstünlük diyete etki edecek bir durum olsaydı çocuk karşılığında büyüğün, deli karşılığında akıllının, cahil karşılığında alimin de kısas edilmemesi gerekirdi.

Kadınlar erkekler gibi değildir anlamına gelen dördüncü ayette ise konu bağlamından koparılarak buraya delil yapılmaya çalışılmıştır. Ayetteki ifade Hz. Meryem'in annesine ait bir ifadedir. Doğacak çocuğunu mescidin hizmetine adanmış ancak çocuk kız olunca bu hizmet konusunda kadınların erkekler gibi olamayacağını ifade bağlamında bunu söylemiştir.

### 1.3.2. Hadisler:

Kadının alacağı diyet miktarının erkeğin alacağını yarısı olduğunu ifade edenlerin delil olarak kullandıkları hadisler ise şunlardır:

a. Muâz b. Cebel'den rivayet edilen; "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır" hadisidir. Hadisin ravilerinden olan Bekir b. Huneys rical alimleri tarafından zaifü'l-hadis olarak kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Bu nedenle söz konusu hadis Şevkânî'nin ifadesiyle<sup>41</sup> kendisiyle ihticacın uygun olmadığı zayıf hadis kategorisine aittir.

b. Amr b. Şuayb'ın babasından onun da babasından rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Diyet miktarının üçte birine ulaşınca kadar kadının diyeti erkeğin diyeti ile aynıdır". Bu hadisin ravileri arasında yer alan İbn Cüreyc (ö. 150/767), İsmail b. Ayyaş (ö. 181/797) ve Amr b. Şuayb (ö. 118/736) cerh edilmiş, İbn Cüreyc'in müdellis olduğu,<sup>42</sup> İsmail b. Ayyaş'ın kendi beldesi dışındakilerden yapmış olduğu rivayetlerde karıştırdığı,<sup>43</sup> Amr b. Şuayb'ın ise an ebihi

<sup>37</sup> Bk. Salâh Sultân, *İmtiyâzü'l-mer'e ale'r-racül fi'l-mirâs ve'n-nafaka* (USA: Sultan Publishing, 2004).

<sup>38</sup> Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 39.

<sup>39</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru İbn Kesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2: 256; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 1: 531.

<sup>40</sup> Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371), 2: 384.

<sup>41</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbar*, 7: 83.

<sup>42</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Osmâniyye, 1326), 6: 405.

<sup>43</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzîb* (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1986), 109.

an ceddihî şeklindeki rivayetlerinin münker olduğu söylenmiştir.<sup>44</sup> Nesâî (ö. 303/915) de kitabına aldığı bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup>

c. Daha çok Şâfiî<sup>46</sup> ve Hanbelî<sup>47</sup> kaynaklarında geçen ve Amr b. Hazm'a dayandırılan "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır" rivayetidir. Mezkûr rivayetin aslı Sünenü'n-Nesâî'de geçmekte olan Hz. Peygamber'in Yemen halkına gönderdiği bir mektuptur.<sup>48</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), Şâfiî alim Râfiî (ö.623/1226)'nin eserine yapmış olduğu tahriçte "kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır" cümlesinin metne yapılmış bir ziyade olduğunu zikretmektedir.<sup>49</sup>

### 1.3.3. Sahabe Kavli:

Yukarıda zikredilen hadislerin haricinde kaynaklarda geçen konu ile ilgili sahabe uygulamaları şu şekildedir:

Hz. Peygamber zamanında hür bir Müslümanın diyeti yüz deve idi. Hz. Ömer bu miktarı şehirli erkekler için bin dinar yahut on iki bin dirhem, şehirli kadınlar için de beş yüz dinar yahut altı bin dirhem şekline takdir etti.<sup>50</sup> Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732)'tan gelen bu rivayetin senedinde bulunan Müslim b. Halid ez-Zenci (ö. 179/795) rivayetleri konusunda vehm ile itham edilen zayıf bir ravidir.<sup>51</sup>

Kadı Şüreyh (ö. 80/699), Hz. Ömer'in kendisine yazdığı mektupta müessir fiillerde, erkeğin diyetinin üçte biri miktarına ulaşınca kadar kadın ile erkeğin diyetlerinin eşit olduğunu söylediğini rivayet etmiştir.<sup>52</sup> Bu rivayetin senedinde bulunan Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746)'nin ricat anlayışını savunan, kezzab ve metruk bir ravi olduğu ifade edilmektedir.<sup>53</sup> Ebû Hanîfe (ö. 80/150)'nin de "Câbir'den daha yalancısını görmediğim" dediği kaynaklarda zikredilir.<sup>54</sup>

<sup>44</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibban, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî 'Abdulmecîd (Riyad: Dâru's-Sam'î, 1420), 2: 38.

<sup>45</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasen Abdulmu'im (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 6: 357.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hüseyn İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Es'ad İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nuri (Beyrut: Dâru'l-Minhac, 2000), 11: 495; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvînî Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 10: 327.

<sup>47</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 402.

<sup>48</sup> Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, "Kasame", 45.

<sup>49</sup> Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Telhisü'l-habir fî tahrir-i ehadisi'r-Rafiiyyi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 4: 74.

<sup>50</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8: 168.

<sup>51</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-Tehzib*, 529.

<sup>52</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 169.

<sup>53</sup> el-Askalani, *Telhisü'l-habir fî tahrir-i ehadisi'r-Rafiiyyi'l-kebir*, 2: 197; Ethem Ruhi Fıgılalı, "Câbir el-Cu'fî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/532.

<sup>54</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbü'r-riye li-ehâdisi'l-Hidaye* (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 1: 344.

İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714)'nin rivayetine göre Urve el-Bârikî'nin Kadı Şureyh'e getirdiği Hz. Ömer'in mektubunda; dişler ve mudiha konusunda kadın ile erkeğin diyetinin eşit olduğu bunun dışında kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu ifade edilmektedir.<sup>55</sup> Bu rivayetin senesinde yer alan Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799) çokça tedlis ve irsal yapmak ile itham edilmiş bir ravidir.<sup>56</sup>

İbrahim en-Nehaî'nin Hz. Ömer ile Hz. Ali'ye isnat ettiği haber şöyledir; "Öldürme ve yaralama suçlarında kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır".<sup>57</sup> Rical uleması, İbrahim en-Nehaî'nin tabiinden olmakla beraber tabinin büyüklerinden olmadığını, Hz. Ömer ve Hz. Ali ile karşılaşmasının ve ondan rivayette bulunmasının imkânsız olduğunu ve bu nedenle mezkûr rivayetin munkatı bir rivayet olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>58</sup>

Birisi Mekke'de bir kadını ezmiş ve kadının ölümüne neden olmuştur. Hz. Osman adamın sekiz bin dirhem diyet ödemesine hükmetmiştir.<sup>59</sup> Hz. Osman'ın sekiz bin rakamına nasıl ulaştığı konusunda şöyle bir yorum yapılmaktadır: Yukarıda zikri geçen ve Hz. Ömer'e isnad edilen rivayetlerin birinde erkeğin diyet miktarının on iki bin dirhem olduğu ifade edilmişti. Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı olduğundan, altı bin dirhem normal diyet kısmına, iki bin dirhem ise İmam Şâfiî'nin ifadesiyle olay Mekke'de geçtiği için üçte bir oranında ağırlaştırılan kısmına tekabül etmektedir.<sup>60</sup> Bu olayın anlatıldığı ve başka bir tarikten gelen rivayette ise sekiz bin dirhem ifadesi geçmemekte, sadece bir diyet ve üçte bir diyet şeklinde ceza verildiğinden bahsedilmektedir.<sup>61</sup> İfade aynı şekilde İbn-i Ebî Şeybe (ö. 235/849)'nin Musannef'inde de, diyet ve üçte bir diyet şeklinde geçmektedir.<sup>62</sup> Yusuf el-Karadâvî'nin ifadesine göre bu son iki rivayet ilk rivayetten daha sahih durmaktadır. Çünkü Hz. Osman Harem bölgesinde işlenen bu cinayet için bir diyet ve üstüne de ilave olarak üçte bir diyet cezası vermiştir. İlk rivayetteki sekiz bin dirhem kısmı ravinin yorumu olarak kabul edilebilir. Karadâvî'nin ifadesine göre, ilk rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile, olay devlet başkanının halkın maslahatına göre verdiği hüküm çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu hükmün kıyamete kadar geçerli, genel bir kural olmadığı söylenebilir.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 169.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1382), 4: 307; Mustafa Ertürk, "Hüseyim b. Beşîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/64.

<sup>57</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 167.

<sup>58</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî Ali b. Medînî, *el-İlel*, thk. Mustafa el-Azâmî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1980), 60; Şükrü Özen, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/536.

<sup>59</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 167.

<sup>60</sup> eş-Şafii, *el-Üm*, 6: 114.

<sup>61</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 124.

<sup>62</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musanneffi'l-ehâdis ve'l-asar*, 5: 421.

<sup>63</sup> Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslâmiyye*, 48.

Şa'bî (ö. 104/722)'den rivayete göre Hz. Ali şöyle söylemiştir: "Yaralamalar konusunda az olsun çok olsun kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır."<sup>64</sup> Bu rivayetin senedinde de yukarıda çokça tedlis yapmakla cerh edilen Hüseyim b. Beşîr bulunmaktadır. Ayrıca rivayet zincirinde yer alan İbn Ebî Leylâ da hadisçiler tarafından hafızası kötü ve zayıf bir ravi olarak nitelenmektedir.<sup>65</sup>

Zeyd b. Sâbit (ö.45/665)'e isnat edilen bir rivayet ise: "Yaralamalarda diyetin üçte birine kadar kadın ile erkek eşittir bunun üstüne tekabül eden miktarda kadının diyeti erkeğinkinin yarısıdır" şeklindedir. Abdullah ibn Mesud (ö. 32/652) buna "dişlerin ve baştaki yaralamaların diyeti eşittir" şeklinde ilave yapmıştır. Beyhaki (ö. 458/1066) bu rivayeti zikrettikten sonra rivayetin munkatı bir rivayet olduğunu not düşmüştür.<sup>66</sup> Bu görüşü destekleyen başka bir rivayette ise Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ile Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân (ö. 136/753) arasında şöyle bir diyalog geçmektedir: "Rebîa, Saîd b. Müseyyeb'e kadının bir parmağının diyeti ne kadardır? Diye sordum, on devedir dedi. İki parmağının diyeti ne kadardır? Dedim, yirmi devedir dedi. Üç parmağının diyeti ne kadardır? Dedim, otuz devedir dedi. Dört parmağının diyeti ne kadardır? Dedim, yirmi devedir dedi. Yara büyüyüp musibet çoğaldıkça diyet eksiliyor mu? Diye sordum. Sen Iraklı mısın (yani ehl-i reyden misin) dedi. Ben de hayır gönlü doğruyu arayan bir alim yahut öğrenmek isteyen bir cahilim dedim. O da bu sünnettir kardeşimin oğlu diye karşılık verdi."<sup>67</sup> Bu rivayete göre de tam diyetin üçte birine kadar kadın ile erkeğin diyeti eşit bu miktarı aştıktan sonra kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı olmaktadır.

#### 1.3.4. İcma:

İbnü'l-Münzir (ö. 318/930) ve İbn Abdülber (ö. 463/1071)'e nispet edilen görüşe göre kadının, erkeğin diyetinin yarısı kadar diyet alacağı konusunda icma vardır.<sup>68</sup> İmam Şâfiî ise bu konuda muhalif bir görüş bilmiyorum şeklinde bir ifade kullanmaktadır.<sup>69</sup> İcmanın delil oluşu, imkanı, sükutî icmanın kaynak değeri gibi tartışmalar bir tarafa bırakıldığı takdirde bile, kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğuna dair bir icma bulunduğundan bahsetmek doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Çünkü icmadan bahsedebilmek için icmanın dayanacağı açık bir Kur'an ayeti ve sahih bir sünnet bulunması gerekir. İncelediğimiz delillere bakıldığında icmaya dayanak olacak seviyede bir delil bulunmamaktadır. Vele ki bu seviyede bir delil bulunsa bile ilk dönem fukahasından İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) ve Ebû Bekir Esam (ö. 200/816) kadın ile erkeğin diyetlerinin eşit olması gerektiğini

<sup>64</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 167.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 1: 368.

<sup>66</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 167.

<sup>67</sup> Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta (Rivâyetu Ebî Mus'ab)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412), "Akl", 12.

<sup>68</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 402; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefi Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 13: 169.

<sup>69</sup> eş-Şafii, *el-Üm*, 6: 114.

ifade etmişlerdir.<sup>70</sup> Bu durumda ortada bir icmadan bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar İbn Kudâme (ö. 620/1223) bu iki fakihin görüşlerini şaz olarak addedip icmayı zedeleyecek derecede olmayan şaz bir görüş olduğunu iddia etse de Zehebî (ö. 748/1348) ve Mizzî (ö. 742/1341), İbn Uleyye için fukahanın ileri gelenlerinden kadri kıymeti yüksek bir fakih olduğunu ifade etmektedirler.<sup>71</sup>

### 1.3.5. Kıyas

Kadının diyet miktarının erkeğin alacağı miktarın yarısıdır diyenler, diyet cezasını şahitlik nisabı ile miras meselesine kıyas ederek meseleye kıyastan da delil getirmişlerdir. Miras dağılımında kadın erkeğin yarısı kadar pay almaktadır. Diyet de miras gibi mali bir mesele olduğundan dolayı kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısı kadar olması gerekmektedir, demişlerdir.<sup>72</sup> Ayrıca şahitlik meselesinde de iki kadın bir erkeğe denk kabul edilmektedir. Bu durum dikkate alındığında kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olması makuldür.<sup>73</sup>

Bu iki kıyas da kanaatimize göre sahih bir kıyas gibi görünmemektedir. Şöyle ki diyet ile bu konular birbirinden çok farklı konulardır. Hem bu iki mevzudaki kadın erkek ayrımı umumi bir ayrım değildir. Mesela miras konusunda kadın erkek ayrımının birçok sebebi vardır. Hem bazı durumlarda kadın erkek kadar hatta erkekten daha fazla mirastan pay alması da söz konusu olabilir.<sup>74</sup> Şahitlik konusundaki kadın erkek ayrımının gerekçeleri de çok farklıdır. Mali konularda iki kadının bir erkeğe şahit olarak denk olması Kur'an'ın da ifadesi ile kadının bu gibi mevzuları unutmaya daha meyyal olmasıdır. Ayrıca kadınlar mali konulara erkekler kadar muttali olamazlar. Hatta bazı durumlar vardır ki sadece kadınların şahitliği geçerlidir. Hem diyet ile şahitliği birbirine kıyas edeceksek şahitliği hiç kabul edilmeyen ama diyeti tam olan delinin ve küçüğün durumunu nasıl izah edeceğiz?<sup>75</sup> Burada kıyası delil olarak kullanacaksak diyeti şahitlik ve miras meselesine kıyas etmektense, kısas meselesine kıyas etmek daha makuldür. Çünkü ikisi de ceza konusuyla alakalı meselelerdir. Nasıl ki erkek kadın karşılığı kadın da erkek karşılığı kısas edilebiliyorsa diyet söz konusu olduğunda da kadın ve erkek birbirine denk olmalıdır.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 10: 179.

<sup>71</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1: 216; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi 'esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 3: 27.

<sup>72</sup> Ebû'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 12: 289; Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7: 254; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10: 179.

<sup>73</sup> Ebu Şellal, *Diyetü'l-mereti'l-müslime*, 73.

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Sultân, *İmtiyâzü'l-mer'e*.

<sup>75</sup> Ebu Şellal, *Diyetü'l-mereti'l-müslime*, 107.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10: 179; Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 37.

Diyet konusunda kadının erkeğe denk olmadığını ileri sürenlerin delil olarak kullandığı bir diğer husus ise kadının topluma ve ailesine sağladığı menfaatin erkeğin sağladığı menfaat kadar olmadığı hususudur. Tarıma ve savaşa dayalı toplumlarda kadının işgal ettiği konum ile erkeğin işgal ettiği konum ve bunların topluma ekonomik anlamda katmış olduğu değer birbirinden farklıdır. Toplumun meseleye yaklaşım tarzını İbnü'l-Cevzî (ö. 751/1350) şu şekilde ifade etmektedir: “Erkek cihada katılır, ırzı ve namusunu korur, yeryüzünü imar eder kadının yapamayacağı birçok görevi yerine getirir. Bu nedenle kadını kaybetmek erkeği kaybetmek kadar aileye veya bir topluma zarar vermez.”<sup>77</sup> Diyet cezası bir nevi bu kaybın tazmini olarak kabul edildiği için kadın ve erkeğin diyet miktarlarının eşit olması düşünülemez. Kişinin topluma sağladığı menfaati bu konuda dayanak olarak kullanmak pek makul gözükmemektedir. Aksi takdirde yetişkin bir erkekle küçük erkek çocuğun ya da çalışıp kazanmaktan aciz bir ihtiyarın diyetlerinin eşit olmaması gerekirdi. Yahut bir üniversitede çalışan temizlik işçisi ile o üniversitedeki profesörün diyetinin eşit olması düşünülemezdi.<sup>78</sup> Bu noktada Ebû Zehre'nin daha önce de zikrettiğimiz “Kılıç tutan el kıymetli oluyor da o kılıcı tutan eli yetiştiren el nasıl kıymetli olmuyor?” itirazı isabetli bir itiraz olarak durmaktadır.

#### 1.4. Diyet Konusunda Kadın ve Erkeğin Birbirine Denk Olduğunu Savunanlar

Diyet konusunda kadın ile erkeğin birbirine denk olduğunu savunanlar görüşlerini ayet, hadis ve kıyasa dayandırmaktadırlar. Nisa suresi 92. ayetinde yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

“Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir”

Ayet müminin hataen öldürülmesinden bahsetmektedir. Mümin ifadesi ise umumi bir ifade olup kadın ve erkek her ikisini de kapsamaktadır. Zikredilen delillerin hiçbiri de ayetin umumunu tahsis edecek kuvvette değildir.<sup>79</sup>

Hiz. Peygamber bir hadisinde في النفس مئة من الابل “Canın diyeti 100 devedir” buyurmaktadır.<sup>80</sup> Burada da “nefs” ibaresi mutlak olarak gelmiştir hem kadın hem de erkek için kullanılabilir.

<sup>77</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2: 114.

<sup>78</sup> Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 50.

<sup>79</sup> Ebu Şellal, *Diyetü'l-mereti'l-müslime*, 110.

<sup>80</sup> Nesai, *Sünenü'n-Nesai*, “Kasame”, 46; Ebû Abdullâh Muhammed b İdris b Abbâs Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 347.

Eşitliği savunanların ileri sürdüğü akli delil ise kıyasa dayanmaktadır. Kıyas cezası söz konusu olduğunda fukahanın kahir ekseriyeti kadın ve erkeğin birbirine denk olduğunda hem fikirdirler. Kısasta birbirine denk olan canların, canın tazmin bedeli olan diyette de denk olmaları evleviyet yolu ile gerekli olmalıdır.<sup>81</sup>

Kadın ve erkeğin diyet konusunda birbirine denk olması gerektiği fikrini ilk ortaya atanlardan biri Reşid Rıza (ö. 1935)'dir. Ona göre Nisa suresi 92. ayette diyet konusunda kadın ile erkek arasında bir fark gözetilmemiştir. Ayetin zahiri bunu ifade etmektedir. Ancak toplumun içinde bulunduğu sosyolojik şartlar, kadının topluma sağladığı fayda ile mirastaki payı göz önünde bulundurularak diyet konusunda kadını erkeğin yarısı olarak kabul etmişlerdir.<sup>82</sup>

Diyet konusunda eşitliği savunanlardan biri de Mahmut Şeltut (ö. 1963)'tur. O da aynı şekilde Nisa suresi 92. ayetin kadın ile erkek arasında ayırım yapmadığından hareketle bu fikre ulaşmıştır. Kadının diyetinin yarım diyet olması gerektiği hususunda da ulema arasında ittifak olmayıp ihtilaf olduğunu ifade etmekte ve bu ihtilafa delil olarak yukarıda bizim de atıf yaptığımız Râzî (ö. 606/1210)'nin tefsirinde ele almış olduğu görüşe atıf yapmaktadır.<sup>83</sup>

Muhammed Ebû Zehre'ye göre ise kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğu görüşünün oluşumunda mevzuya mali cihetten yaklaşmış olması etkili olmuştur. Oysaki konuya insani cihetten yaklaşmış olsaydı ya da cezanın bir amacının da suçluyu engellemek olduğu göz önünde bulundursaydı, kadın ile erkeğin bu konuda eşit kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü diyet haddi zatında suçlu için bir ceza mağdur için de bir tazminat mahiyeti taşımaktadır. Bu da cinsiyetin değişmesi ile değişecek bir şey değildir.<sup>84</sup>

Konu hakkında küçük hacimli bir eser kaleme alan Yusuf el-Karadâvî de kadının diyet miktarının erkeğinkine denk olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre konu hakkında kendisine itimat edilecek ne Kur'an'ın ne de sünnetin açık bir ifadesi bulunmamaktadır. İbn Uleyye ve Osman el-Bettî'nin muhalefetlerinden dolayı konu hakkında icma olduğunu da kabul etmeyen Karadâvî, on iki asır boyunca neden aykırı bir fikir ileri süren olmamış ve konu hakkında yeni bir içtihat neden yapılmamış şeklinde bir soru sormaktadır. Oysaki aynı ulema konumuzla benzerlik gösteren tek lafızla verilen üç talakın geçerliliği konusunda, hakkında icma olduğu ifadelerine rağmen, yeni bir içtihatla bulunmuşlardır. Karadâvî sormuş olduğu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Kadının diyeti meselesi asrımıza kadar Müslüman aklını meşgul etmiş bir mesele halini almamıştır. Çünkü diyet cezası ya hataen öldürme ya da kasta benzer öldürme durumlarında söz konusu olan bir cezadır. Kadının tarihte sosyal hayattaki konumu itibarıyla böyle bir suçun mağduru olması çok nadir görülen bir durumdur. Çünkü kadın günümüzdeki gibi sosyal hayatın içine pek fazla karışmamış,

<sup>81</sup> Karadavi, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 37.

<sup>82</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsiru'l-menar)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-amme li'l-kütüb, 1990), 5: 271.

<sup>83</sup> Mahmut Şeltût, *el-İslam akideten ve şeriaten* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001), 236.

<sup>84</sup> Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, 506.

genelde evinde veya kendi aile çerçevesinde yaşantısına devam etmiştir. Günümüzdeki gibi hataen öldürme sebeplerinin başında gelen trafik veya iş kazaları gibi hataen ölüme sebep olma durumları çok yaşanmamış ya da yaşansa bile toplum nezdinde problem teşkil edecek bir boyuta ulaşmamıştır. Kadınların kasta benzer öldürme eyleminin mağduru olmamalarını da onların aralarındaki kavganın genelde erkekler gibi taş ve sopa gibi künt cisimler kullanılarak değil de birbirlerini ısırma, saçlarını çekme yahut elbiselerini yırtma şeklinde cereyan etmesine bağlamaktadır.<sup>85</sup>

## SONUÇ

Kıyas ve diyet cezaları açısından kadın ve erkeğin birbirine denkliği meselesini incelediğimiz araştırmada şunu gördük: İster kadın olsun ister erkek olsun kasten cinayet işleyen bir kimsenin kıyasen ölüme mahkûm edileceği konusunda çok az bir grup dışında çoğunluğun ittifakı vardır. Azınlıkta kalan grubun görüşlerinden ziyade görüşlerine dayanak yaptıkları argüman dikkatimizi çekmiştir. Çünkü erkeğin kadın karşılığında kıyas edilmemesi gerektiğini savunurlarken çoğunluğun diyet konusundaki görüşüne yani kadın ve erkeğin diyet miktarlarının eşit olmadığı fikrine dayanmaktadırlar. Ayrıca kıyasta denkliği kabul eden Hanefîlerin, müessir fiillerde denkliği kabul etmemelerinin altında yatan sebep olarak organları vücut bütünlüğünü tamamlayan bir nevi mal olarak kabul etmeleri, kadın ve erkeğin organlarının sağladığı fayda açısından eşit olmadığını, dolayısıyla diyetlerinin de eşit olamayacağını ifade etmeleri kıyasta denkliği reddedenlerin görüşlerini mantıksal açıdan desteklemektedir.

Klasik dönemde Osman el-Bettî ve İbn Uleyye hariç fukahanın çoğunluğu kıyastaki durumun tam aksine diyet cezası söz konusu olduğunda kadın ile erkeği birbirine denk kabul etmemekte ve kadının diyet miktarının erkeğin diyet miktarının yarısı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu konu günümüze kadar hiç problem edilmemiş ve üzerinde icma olan içtihadı kapalı bir alan gibi algılanmıştır. Çalışmamızda ulaşabildiğimiz ve incelediğimiz delillere baktığımızda konu hakkında ne sarîh bir Kur'an ayeti ne de sahih bir sünnet uygulaması bulunmamaktadır.

Durumun böyle algılanmasının sebebi olarak Karadavî'nin zikrettiği; tarih boyunca kadınların, cezası diyet olan suçların mağdurları arasında pek yer alamamış olması meseleyi bir nebze anlaşılır kılmakla birlikte yeterli bir gerekçelendirme gibi durmamaktadır. Kanaatimizce; temelleri İslam öncesine dayanan tarıma ve savaşa dayalı bir toplum anlayışında elbette ki erkek ve kadının işgal ettiği konum aynı olmayacaktır. Nitekim yukarıda alıntıladığımız İbnu'l-Cevzi'ye ait görüş bu anlayışın bir yansımasıdır. Ta ki sanayi devrimine kadar hemen hemen bütün toplumlarda erkek karşısında kadının konumu aynı olmuştur. Hatta İslam diğer kültürel anlayışlara göre kadına oldukça değer vermiş, birçok alanda hak sahibi değilken onu hak sahibi yapmıştır. Verilen bu haklar diğer kültürlerle göre devrim niteliğinde haklardır.

<sup>85</sup> Karadavî, *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatü'l-İslamiyye*, 57-59.



Malum olduğu üzere İslam'ın öngörmüş olduğu diyet miktarları oldukça bir yekûn tutmaktadır. Bu miktarın yarısı bile azımsanacak bir rakam değildir. Bütün mali sorumlulukların erkeğe yüklendiği kadının ise hiçbir mali sorumluluğunun olmadığı, ekonomik değer üretme açısından erkeğin oldukça gerisinde kaldığı İslam toplumlarında, kadının diyet miktarı pek sorun edilmemiştir. Konu ile alakalı yukarıda zikri geçen rivayetlere de teknik açıdan baktığımızda, kesin değişmez hüküm koyma kapasitesine sahip olmasalar da toplumun sahip olduğu bu anlayışı destekler mahiyette oldukları için denklik meselesi bu deliller üzerine bina edilmiş, çoğunluk tarafından durum, üzerinde icma olan bir mesele gibi algılanmış ve konu hakkında tekrardan içtihadî bir faaliyette bulunma lüzumu görülmemiştir.

Sanayi devrimi neticesinde yaşanan kültürel ve ekonomik değişimler etkisini Müslüman toplumlarda da göstermiş, eğitim ve iş hayatında kadının görünürlüğü hızla artmış, erkek kuvvetine dayalı ekonomik sistem artık yerini makinelere bırakmıştır. Bunun neticesinde İslam toplumları kamusal alanda daha çok erkeklerin yer işgal ettiği bir toplumdan kadın ve erkeğin eşit miktarda kamusal alanı işgal ettiği topluma doğru evrilmiştir. Yeri gelmiş ekonomik değer üretme açısından kadın erkekten daha üst bir konumu işgal edebilmiştir. Mesela bir cerrah olmuş çok nadir yapılabilen ameliyatları yapmıştır. Bir mühendis olmuş çoğu erkeğin yapamadığı projelere imza atmıştır. Ya da yaptığı bir yazılım sayesinde ülke ekonomisine milyarlarca dolar katkı sağlamıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin ifadesi ile "kadını kaybetmek erkeği kaybetmek kadar aileye veya bir topluma zarar vermez" anlayışı anlamını yitirmiştir.

Modern ceza hukuku anlayışı her türlü suç için hapis cezasını öngörmektedir. Hapis cezasının ıslah edici özelliğinin fazla olmadığı, topluma ve mağdura fayda sağlama noktasında eksik kaldığı ve çoğu zaman insan fitratına ters durumlara yol açtığı yılların tecrübesi ile görülmüştür. Şahıslara karşı işlenen ve kastın olmadığı durumlarda suç failine hapis cezası vermenin mağdura bir getirisinin olmadığı gayet açıktır. Buna karşılık o kişinin bulunduğu ekonomik çevreden koparılarak ve yıllarca hapisanede ona bakılarak topluma yüklenen külfet de ortadadır.

İslam ceza hukukunda var olan diyet cezası birçok suç için öngörülen hapis cezasına alternatif olabilecek bir ceza türüdür. Ancak diyet cezasını günümüz dünyasına hapis cezasına alternatif bir ceza olarak sunabilmek için dönemsel örf ve adetler çerçevesinde şekillenmiş unsurların belirlenip yeni bir içtihadî faaliyete tabi tutulması gerekmektedir. İşte diyet konusunda kadın ve erkeğin denkliği meselesi de ele alınması gereken meselelerden biridir. Bu konunun yeniden içtihadî bir faaliyete tabi tutulması teknik açıdan mümkün gözükmemektedir. Çünkü mesele hakkında sarih bir Kur'an ayeti ya da sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Mesele hakkındaki icma iddiası da Osman el-Betti ve İbn Uleyye'nin muhalefeti nedeniyle anlamını kaybetmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ali b. Medînî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*. thk. Mustafa el-Azâmî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1980.
- Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-. *Telhisü'l- habir fi tahric-i ehadisî'r-Rafiyyi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b Ahmed b Musa Hanefî. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/473-479. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahih-i Buhari = el-Câmiü's-sahih*. İstanbul : Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1315.
- Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu'l-kemâl fi 'esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/488-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebu Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhit*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Ebu Şellal, Muhammed İsmail Ahmed. *Diyetü'l-mereti'l-müslime fi's-şeriatî'l-İslamiyye*. Nablus: Camiatü'n-Necah el-Vatani, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî (el-Ukûbe)*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Emir Abdülaziz. *et-Tefsîru's-şâmil li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 2000.
- Ertürk, Mustafa. "Hüseyim b. Beşîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Câbir el-Cu'fî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/532. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b Ömer b Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: şerhi Tenviri'l-ebzar*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Battal el-Kurtubi, Ebü'l-Hasan Ali Halef b Abdülmelik. *Şerhu Sahih-i Buhari*. thk. Ebû Temim Yasir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371.

- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b Muhammed b İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takribü't-Tehzib*. Haleb: Dâru'r-Reşid, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzibu't-Tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1326.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdî 'Abdulmecîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1420.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkiin an rabbi'l-alemin*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru İbn Kesîr*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kudâme, Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1972.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini. *İbn Mace*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Kahire : Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b Ahmed b Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin İbn Ebi'l-Hayr Yahyâ b Ebi'l-Hayr b Salim b Es'ad. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nuri. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhac, 2000.
- Karadavi, Yusuf. *Diyetü'l-mer'e fi's-şeriatil-İslamiyye*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2007.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bu Hubze. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b Mes'ûd b Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta (Rivâyetu Ebî Mus'ab)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. thk. Nebil Abdurrahman Hayyavi. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habib. *el-Hâvi'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Mutî, Muhammed Necib. *Tekmiletu el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi (Nevevî'nin Mecmu'u ve Sübki'nin Tekmile'si ile birlikte)*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

- Nesai, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *Sünenü'n-Nesai*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 9 Cilt. Halep : Mektebu'l-Matbuatü'l-İslamiyye, 1986.
- Nesâ'î, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasen Abdulmu'im. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Odeh, Murad. "Diyetü'l-mer'eti'l-müslime beyne't-tansif ve'l-musavat bi diyeti'r-racül". *Mecelletü Camiati'n-necah li'l-ebhas* 3/27 (2013), 571-598.
- Özen, Şükrü. "Nehâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Râfiû, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsiru'l-menar)*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-amme li'l-kütüb, 1990.
- Sandeela, Eateh M. "İslami Cezaların Ahlaki Yönü". çev. Şükrü Selim Has. *Erciye Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 563-574.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1989.
- Sicistani, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. *Ebu Davud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut : Dâru'l-Fikr, ts.
- Sultân, Salâh. *İmtiyâzü'l-mer'e ale'r-racül fi'l-mirâs ve'n-nafaka*. USA: Sultan Publishing, 2004.
- Şâfiû, Ebû Abdullâh Muhammed b İdrîs b Abbâs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiû*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şeltût, Mahmut. *el-İslam akideten ve şeriaten*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbar*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993.
- Şinkiti, Muhammed b. Muhammed Salim el-Meclisi. *Levâmiu'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar*. 15 Cilt. Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tekin, Abdülkadir. "İslam Hukukunda Maddî Cezaların Şahsiyete Etkisi". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşâsında Dinin Yeri Sempozyumu*, 205-224.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyi'l-İslâmî: mukarenen li-kanûni'l-vaz'î*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaa-i Hükümet, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1382.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1947.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf b Muhammed. *Nasbü'r-riye li-ehâdisi'l-Hidaye*. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyan, 1997.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2022, 9 (2), 833-852

**YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ ÖĞRENCİLERİNDE FAKÜLTE MEMNUNİYETİ İLE SİBER  
AYLAKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ**

**The Relationship Between Faculty Satisfaction and Cyberloafing in Higher  
Religious Education Students**

**Ahmet ÇAKMAK**

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Din Eğitimi ABD, ahmetckmk86@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4351-156X

**Yakup UZUNPOLAT**

Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din  
Eğitimi ABD, yakupuzunpolat.25@gmail.com, ORCID:0000-0001-7263-1010

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi/Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	19.08.2022
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	19.11.2022
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	31.12.2022
<b>Cilt / Volume:</b>	9
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa/ Pages:</b>	833-852

**Atıf / Cite as:** Çakmak, Ahmet – Uzunpolat, Yakup. “Yüksek Din Öğretimi Öğrencilerinde Fakülte Memnuniyeti ile Siber Aylaklık Arasındaki” (The Relationship Between Faculty Satisfaction and Cyberloafing in Higher Religious Education Students). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/2 (2022), 833-852. Doi: 10.17859/pauifd.1163972.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (2) 2022: 833-852*  
**YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ ÖĞRENCİLERİNDE FAKÜLTE MEMNUNİYETİ İLE  
SİBER AYLAKLIK ARASINDAKİ İLİŞKİ\***

**Ahmet ÇAKMAK\*\***

**Yakup UZUNPOLAT\*\*\***

**Öz**

Gündelik hayatta yaygınlaşan internet, eğitim süreçlerinde de etkisini artırmaktadır. Bu durum kimi zaman olumlu davranışlara zemin hazırlarken kimi zaman da istenmeyen davranışlara yol açmaktadır. İstenmeyen davranışlardan biri de siber aylaklıktır. Siber aylaklığın nedenlerinden biri de öğrencinin öğrenim gördüğü fakülteden memnuniyeti olduğu düşünülmüştür. Bu çerçevede araştırma, yüksek din öğretimindeki öğrencilerin fakülte memnuniyeti ile siber aylaklık düzeyleri arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaç edinmiştir. Araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma modeline göre tasarlanmıştır. Uygun örnekleme yöntemi ile seçilen örneklem, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 654 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışmada üç veri toplama aracı kullanılmış ve toplanan veriler üzerinde t-testi, ANOVA, Korelasyon ve Regresyon analizleri yapılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcı öğrencilerin siber aylaklık davranış düzeyleri 'katılmıyorum'a denk gelmektedir. Katılımcıların siber aylaklık düzeyleri cinsiyete, sosyal medya hesabı olmasına ve fakülteye isteyerek tercih etmesine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Öğrencilerin siber aylaklık davranışları ile günlük internet kullanımları ve fakülte memnuniyeti arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Siber Aylaklık, Fakülte Memnuniyeti, İlahiyat Fakültesi.

**The Relationship Between Faculty Satisfaction and Cyberloafing in  
Higher Religious Education Students**

**Abstract**

The Internet, which has become widespread in daily life, also increases its impact on educational processes. While this situation sometimes paves the way for positive behaviors, sometimes it leads to undesirable behaviors. One of these undesirable behaviors is cyberloafing. One of the reasons for cyberloafing is thought to be the student's satisfaction with the faculty where they study. In this framework, the research aims to determine the relationship between faculty satisfaction and the cyberloafing levels of students in higher religious education. The research was designed according to the relational research model, one of the quantitative research methods. The sample selected by the convenient sampling method consists of 654 students studying at the Atatürk University Faculty of Theology. Three data collection tools were used in the study, and t-test, ANOVA, correlation analyses, and regression analyses were performed on the collected data. As a result of the research, the levels of cyberloafing behavior of the participant students correspond to 'disagree'. The cyberloafing levels of the

\* Bu araştırma için T. C. Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'nın 27.10.2021 tarihli toplantısında oturum sayısı 16, karar numarası 192 ile etik kurul izni alınmıştır. Bu araştırma BAP kapsamında SAB-2021-9921 numarası ile Atatürk Üniversitesi tarafından desteklenmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi ABD, ahmetckmk86@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4351-156X

\*\*\* Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi ABD, yakupuzunpolat.25@gmail.com, ORCID :0000-0001-7263-1010

participants differ significantly according to gender, having a social media account, and willingly choosing the faculty. Significant relationships were found between students' cyberloafing behaviors, their daily internet use, and faculty satisfaction.

**Key Words:** Religious Education, Cyberloafing, Faculty Satisfaction, Faculty of Theology.

### **Structured Abstract**

The Internet has become an indispensable part of daily life. Accordingly, the Internet technologies and information technology are developing and finding a place in many areas of life. These areas can be listed as browsing social media networks, paying bills, communicating through programs, playing online games, shopping, and banking transactions. One of the areas where the internet has found a place for itself is in education and training activities. Although there are many advantages offered by the internet and information technologies, the internet also has some disadvantages. The disadvantage in the field of education and training is that students are busy with extracurricular activities during the lesson through information technology. This is because a student attends a teacher's online lesson but at the same time opens a new tab to follow news sites, surf social media networks, watch videos, play online games, or chat with friends through various programs. Although there are many reasons for this situation, which is defined as "cyberloafing," dissatisfaction with the department/branch in which the student is studying can be considered as one of these reasons. Therefore, it is assumed that there will be a relationship between departmental or branch satisfaction and cyberloafing in higher religious education. In this context, the research question was determined to be "Does the satisfaction levels of the faculty with the department predict their levels of cyberloafing?". The fact that this issue has been studied only within the framework of distance education in higher religious education and that the relationship between department satisfaction and cyberloafing has not been studied makes the research question valuable. The research was designed according to the relational research model, one of the quantitative research methods. The population of the research consists of Atatürk University students. A total of 654 participants were reached to contribute to the research. Three different data collection tools were used in the study. Firstly, the personal information form, then the "Cyberloafing in Educational Environment" scale, and finally the "Academic Branch Satisfaction Scale" were used to determine students' satisfaction with the faculty. In the scales of social cyberloafing and academic major satisfaction, an unrelated samples t-test was used for independent variables with two groups, a one-way ANOVA was used for independent variables with more than two groups, and Pearson correlation analysis was used for continuous variables. For game-oriented cyberloafing, which is not normally distributed, the Mann Whitney U test was used for paired groups and the Kruskal-Wallis analysis was used for more than two groups. Regression analysis was conducted for the effect of academic major satisfaction on cyberloafing behavior. The cyberloafing averages of the participants in the study group correspond to 'strongly disagree'. Based on the findings obtained, it can be interpreted as a sign that the participant students do not cyberloafing during the lessons. It is seen that the satisfaction of the study group with the faculty of theology also corresponds to 'agree'. It can be interpreted that the theology faculty students are satisfied with the faculty. The mean scores of social cyberloafing differ significantly according to gender. Female students exhibit more social cyberloafing behaviors than male students. Participants' social cyberloafing behaviors differ significantly according to the students' voluntary preference for the faculty. The mean scores of social cyberloafing of those who prefer the faculty willingly are lower than those who prefer the faculty involuntarily. The mean scores of cyberloafing for gaming purposes did not differ significantly according to the willingness to attend the faculty. According to having a social media account, the mean scores of the participants' social cyberloafing behavior differ significantly. However, the mean scores of game-oriented cyberloafing behavior did not differ significantly. Accordingly, students with social media accounts exhibit more social cyberloafing behavior than those without social media accounts. There are



significant relationships between daily internet usage time and cyberloafing for social purposes and cyberloafing for gaming purposes. Accordingly, as students' daily internet usage time increases, their cyberloafing behaviors also increase. Likewise, as the daily internet usage time decreases, cyberloafing behaviors decrease. A low, negative, and significant relationship was found between faculty satisfaction and social cyberloafing. The relationship between faculty satisfaction and gaming cyberloafing is not significant. It can be said that as faculty satisfaction increases, cyberloafing behavior decreases. Simple linear regression analysis was conducted to determine the effect of major satisfaction on social cyberloafing. According to the results, it was found that branch satisfaction had a low and significant relationship with social cyberloafing behavior. Accordingly, major satisfaction explains 2% of cyberloafing behavior. When the standardized (B) coefficient and t values are examined, it can be said that subject satisfaction is a significant predictor of cyberloafing behavior.

## GİRİŞ

Günümüz dünyasında teknoloji, günlük yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Teknolojinin gelişimine bağlı olarak internet de gelişmekte ve hayatın birçok alanında kendisine yer bulmaktadır. Bu alanlar; gündem takip etme, sosyal medya ağlarında gezinme, fatura ödeme, programlar üzerinden iletişim kurma, çevrimiçi oyun oynama, alışveriş yapma, bankacılık işlemleri vs. şeklinde sıralanabilir. Yine internetin kendisine yer bulduğu alanlardan biri de eğitim ve öğretim faaliyetleridir. Eğitim-öğretim ortamlarında ödev başta olmak üzere okul dışı eğitim faaliyetlerinde çevrimiçi ve çevrimdışı çeşitli uygulamalar kullanılabilmektedir. Ayrıca uzaktan eğitim yoluyla devam eden dersler ve açıköğretim fakültelerinde olduğu gibi özellikle Covid 19 süreciyle birlikte birçok ülkede zaman zaman yüz yüze eğitime ara verilerek çevrimiçi eğitim faaliyetlerine devam edilmiştir. Dolayısıyla çevrimiçi eğitimin vazgeçilmez unsuru olarak internetin ve bilişim teknolojilerinin önemi daha artmıştır.

İnternet ve bilişim teknolojilerinin bilgiye hızlı erişim, iletişim kolaylığı, internet bankacılığı, çevrimiçi alışveriş gibi avantajları olmasına rağmen bazı dezavantajları da bulunmaktadır.<sup>1</sup> İnternet veya oyun bağımlılığı, zararlı internet sitelerinde gezinme, yanlış bilgilere ulaşma vs. internetin dezavantajlardan bazılarıdır. Bu durumlar yeni yeni kavramlarla karşılanmaktadır: siber zorbalık, siber suç, siber aylaklık, sanal kaytarma, siber silah, siber savaş, siber mağduriyet, siber maneviyat gibi. Eğitim-öğretim alanında dezavantaj olarak öğrencilerin ders esnasında yine bilişim teknolojileri aracılığıyla ders dışı faaliyetlerle meşgul olması zikredilebilir. Zira öğrenci derse katılmakta fakat aynı anda haber sitelerini takip etmekte, sosyal medya ağlarında gezinmekte, videolar izlemekte, çevrimiçi oyun oynamakta ya da çeşitli programlar aracılığıyla arkadaşlarıyla sohbet edebilmektedir.<sup>2</sup> Öğrencilerin bu davranışın yanlış olduğunu bilmelerine rağmen yaptıkları ve arkadaşlarının da bu şekilde davranmasını, dersten sıkılmasını,

<sup>1</sup> Ahmet Çağlar Özdoğan - Hasan Güner Berkant, "Covid-19 Pandemi Dönemindeki Uzaktan Eğitime İlişkin Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi", *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (29 Aralık 2020), 13-43.

<sup>2</sup> Esat Yıldırım, *Sınıf öğretmeni Adaylarının Siberaylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

akıllarına bir şeyin takılmasını gerekçe gösterdiği araştırmalara yansımıştır.<sup>3</sup> Öğrencilerin bu davranışları literatürde Siber aylaklık (SA) olarak ifade edilmektedir. SA bilişim teknolojilerinin yanlış zamanda, amacı dışında kullanılmasıdır. SA öncelikle iş yerinde ve mesai saatleri içerisinde iş amaçlı olmayan internet ya da bilişim teknolojileri aletleri kullanımı şeklinde tanımlansa da<sup>4</sup> daha sonra okullara bilgisayarların girmesi (özellikle bilgisayar laboratuvar dersleri gibi) ile birlikte okullarda öğrencilerin ders esnasında ders dışı bilgisayar teknolojileri aletleri kullanımı şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Bir başka araştırmada ise SA, “öğrencilerin ders esnasında mobil cihazları ve interneti ders dışı kişisel amaçlı kullanma davranışı” olarak tanımlanmıştır.<sup>6</sup> Artan teknolojik imkânlarla birlikte birçok öğrenci akıllı cep telefonu kullanmakta ve telefonunu ders esnasında yanında taşımaktadır. Dolayısıyla SA artık sadece bilgisayar laboratuvarlarında ve bilgisayarla değil herhangi bir ders esnasında cep telefonu, tablet gibi teknolojik aletlerle de öğretim görülen sınıflarda yapılabilmektedir.

Literatürde SA davranışının nedenlerine yönelik çalışmalar yapılarak bu davranışın birçok nedeni olabileceği ifade edilmiştir. Öğrenciler derse motive ol(a)madıklarında, dersi sevmediklerinde, derste başarılı olamayacaklarını düşündüklerinde, dersin öğretmenini sevmediklerinde, dersin kendilerine faydası olmayacağını düşündüklerinde, konuyu bildiklerinde, derse odaklanamadıklarında, birden fazla işi aynı anda yapabileceğini düşündüklerinde ve dersin sıkıcı hale geldiğini düşündüklerinde SA yapmaktadırlar.<sup>7</sup> Bu nedenlere bakıldığında öğrencinin okuduğu bölümden/branştan memnuniyetsizliği siber aylaklığın bir nedeni olarak düşünülebilir. Zira bir devlet üniversitesinde ilahiyat, mühendislik, fen-edebiyat, turizm, iktisat ve eğitim fakültesinde öğrenim gören üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada öğrencilerin, SA seviyelerini yordayan faktörlerden birisinin de bölüm memnuniyeti olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>8</sup>

Akademik branş memnuniyeti; öğrenim görülen bölüme yerleşmiş olmaktan duyulan mutluluk, başka bir bölüme geçmeyi düşünmeme, bireyin kendisini bölümü

<sup>3</sup> Esin Ergün - Arif Altun, “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”, *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/1 (01 Nisan 2012), 50.

<sup>4</sup> Vivien K. G. Lim, “The IT Way of Loafing on the Job: Cyberloafing, Neutralizing and Organizational Justice”, *Journal of Organizational Behavior* 23/5 (2002), 675-694; C. Ugrin Joseph vd., “Profiling Cyber-Slackers in the Workplace: Demographic, Cultural, and Workplace Factors”, *Journal of Internet Commerce* 6/3 (2007), 75-89.

<sup>5</sup> James G. Phillips - Linnea Reddie, “Decisional Style and Self-Reported Email Use in the Workplace”, *Computers in Human Behavior* 23/5 (2007), 2414-2428; Esin Kalaycı, *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 14.

<sup>6</sup> Yıldırım, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Siberaylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi*, 5.

<sup>7</sup> Ergün - Altun, “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”, 47-49.

<sup>8</sup> Çağdaş Ümit Yazgan - Ahmet Faruk Yıldırım, “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları”, *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 8/5 (31 Aralık 2020), 19.

hakkında iyi hissetmesi ve değişim ihtiyacı duymamasını ifade etmektedir.<sup>9</sup> Branş memnuniyetinin birçok bileşeni bulunmaktadır. Bunlar arasında fakülteden, üniversiteden, mesleki ya da akademik gelişimden memnuniyet sayılabilir. Bunlara ek olarak hoca-öğrenci ilişkileri, üniversitenin sosyal imkanları ve fiziki yapısı, fakülteye/bölüme isteyerek gelme, geleceğe yönelik iş ve kariyer planlaması da memnuniyetin bileşenidir. Bunun yanı sıra dersin öğretim üyesinin bilgi ve donanıma sahip olması, öğrenci ile iletişim kurabilmesi, ulaşılabilir olması, öğrenciye yol göstermesi, eleştirel ve yaratıcı düşünmesi, objektif olması gibi birçok beklenti branş memnuniyetini etkilemektedir.<sup>10</sup> Memnuniyetteki bu durum öğrencinin bölüme karşı memnuniyetinde önemli etkiler bırakmaktadır. Türkiye’de yüksek din öğretiminde herhangi bir bölümlenmeden/branşlaşmadan en azından bu satırlar kaleme alınırken söz edilmesi pek de mümkün değildir. Zira İlahiyat/İslami ilimler fakülteleri “ilahiyat” adlı tek bölümden oluşmaktadır.<sup>11</sup> Bu durumda yüksek din öğretimindeki bir öğrencinin bölümden/branştan memnuniyeti, fakülteden memnuniyeti olarak anlaşılmalıdır. Ama buradaki memnuniyet sadece fakültenin fiziki şartlarına göndermede bulunmaz. Aynı zamanda fakültenin ona kazandırdıklarına, fakülte sonrası kariyer planlamasına, akademik ve kişisel gelişime de atıfta bulunmaktadır.

İlahiyat fakültesindeki memnuniyet araştırmaları 1989 yılına kadar gitmesinin yanı sıra güncelliğini korumaktadır. Doğrudan öğrencilerin fakülte memnuniyetlerinin çalışıldığı araştırmaların yanı sıra farklı değişkenlerle de<sup>12</sup> ilişkilendirilmektedir. Öğrencilerin fakülteden memnuniyetleri araştırmalara göre farklılık gösterse de araştırmalar öğrencilerin memnuniyetlerine işaret etmiştir. Araştırmalarda öğrencilerin %70’i fakülteden memnun olduğu<sup>13</sup>, yaklaşık %62’si farklı bir fakülteye geçmeyi planlamadığı<sup>14</sup> (Bir başka araştırmada bu oran %56’dır<sup>15</sup>), son sınıf öğrencilerinin yaklaşık %74’ü fakülteden memnun olduğu<sup>16</sup>,

<sup>9</sup> Merve Gerçek, “Üniversite Öğrencilerinin İş (İstihdam) Umudu ile Akademik Branş Memnuniyeti Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (26 Haziran 2020), 267.

<sup>10</sup> Gökhan Gökulu, “Sosyal Bilimler Alanında Öğrenim Gören Üniversite Öğrencilerinin Eğitim Memnuniyeti Ölçeğinin Geliştirilmesi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/23 (2020), 1790-1808.

<sup>11</sup> İlahiyat fakültelerin tarihi serüveni için bakınız: Muhammed Şevki Aydın, “Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Gelgitler Alanı”, *Tezkire:Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 31-32 (2003), 106-123.

<sup>12</sup> Mustafa Fatih Ay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 743-758.

<sup>13</sup> Mehmet Emin Ay, “1999 - 2000 Öğretim Yılında Fakültemize Gelen I. Sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 237.

<sup>14</sup> Yurdagül Mehmedoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Gençlik Dönemi ve Eğitim* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 133.

<sup>15</sup> Ahmet Koç, “İlâhiyat Fakültesi (İlâhiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 36.

<sup>16</sup> Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 71.

yaklaşık %70'i fakülteden memnun olduğu<sup>17</sup> ve yaklaşık %71'i fakültenin beklentileri karşıladığı<sup>18</sup> bulunmuştur. Buna karşın daha düşük orana sahip araştırmada vardır. Mesela bir araştırmada yine sınava girecek olsalar ilahiyatı tercih edecek öğrencilerin oranı yaklaşık %33'tür.<sup>19</sup> Öğrencilerin ilahiyat eğitiminden memnun oldukları alanlar arasında dindarlık ile düşünce yapısının geliştirilmesi ve hayatına katılan anlam sayılırken nitelikli öğretim elemanı bulamama, sosyal bilimlerle ilgili alanların fazla ve yüzeysel olması, bazı derslerin planlı olmaması ise memnuniyetsizliğin nedenleri arasında zikredilmiştir.<sup>20</sup> 1989 yılındaki bir araştırmada öğrencilerin memnun kalmadıkları temel konu ise eğitim-öğretimdir.<sup>21</sup>

Bu çerçevede yüksek din öğretimi öğrencilerinin bölüm/branş/fakülte memnuniyeti ile SA arasında bir ilişkinin olacağı varsayılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın sorusu, "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin fakülte memnuniyeti SA düzeylerini yordamakta mıdır?" şeklinde belirlenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin SA düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi ile SA ve bölüm memnuniyeti arasındaki ilişkiyi belirlemek araştırmanın alt amaçlarıdır. Araştırma sorusu çerçevesinde çalışmada temel iki hipotez şu şekilde ifade edilebilir:

H<sub>1</sub>: İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte memnuniyeti ile SA düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır.

H<sub>2</sub>: İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte memnuniyeti SA düzeylerini yordamaktadır.

Literatürde SA ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Üniversite öğrencilerinin SA düzeylerini yordayan faktörler<sup>22</sup>, öğrenci gözüyle SA ve nedenleri<sup>23</sup>, sınıf öğretmeni adaylarının SA sorununa ilişkin durum analizi<sup>24</sup>, lisansüstü öğrencilerinin SA düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi<sup>25</sup>, SA nedenleri ölçeği<sup>26</sup>, lise

<sup>17</sup> Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Bilimname* 2010/1 (01 Mart 2010), 193.

<sup>18</sup> İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu, "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 476.

<sup>19</sup> Osman Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-", *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (01 Haziran 2013), 163.

<sup>20</sup> Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 194-195.

<sup>21</sup> Fırat Erdoğan, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 21.

<sup>22</sup> Selma Şenel vd., "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/1 (2019), 95-105.

<sup>23</sup> Ergün - Altun, "Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri".

<sup>24</sup> Yıldırım, *Sınıf öğretmeni adaylarının Siber aylaklık sorununa ilişkin durum analizi*.

<sup>25</sup> Ayşe Bağrıaçık Yılmaz, "Lisansüstü öğrencilerinin Siber aylaklık düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi: Karma Bir Çalışma", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Mayıs 2017), 113-134.

<sup>26</sup> Zülfü Genç - Burak Süleyman Tozkoparan, "Siber aylaklık nedenleri ölçeği: Bir ölçek geliştirme çalışması", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (15 Ocak 2017), 53-62.

öğrencilerinin SA düzeyleri ile sosyal medya ve akıllı telefon bağımlılıkları arasındaki ilişki<sup>27</sup> bu çalışmalara örnek olarak verilebilir. Bu araştırmaların yanı sıra SA ile çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiler de çalışmalara konu edinilmiştir. Mesela üniversite gençliğinde SA ile internet bağımlılığı<sup>28</sup>, akademik erteleme<sup>29</sup>, bilişsel kapılma<sup>30</sup>, öz düzenleme stratejileri<sup>31</sup>, siber yalnızlık düzeyleri<sup>32</sup>, akademik güdüleme<sup>33</sup> bu çalışmalardan bir kısmını oluşturmaktadır. Literatürde bu konunun yüksek din öğretimi özelinde sadece uzaktan eğitim çerçevesinde çalışılmış olması<sup>34</sup> ve yine bölüm memnuniyeti ile SA arasındaki ilişkinin çalışılması ile alana katkı sağlaması beklenmektedir.

## 1. Yöntem

### 1.1. Desen

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. İlişkisel araştırma deseni iki ve daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi yani değişkenlerin birbirlerini etkileyip etkilemediğini görmek için kullanılır.<sup>35</sup> Araştırmanın amacı da fakülte memnuniyetinin SA üzerindeki etkisini incelemek olduğundan bu desen kullanılmıştır. Araştırmanın deseni Şekil 1’de verilmiştir.



**Şekil 1:** Araştırmanın deseni

- <sup>27</sup> Hüseyin Seyhan Duygu, *Lise Öğrencilerinin Siberaylaklık Düzeyleri ile Sosyal Medya ve Akıllı Telefon Bağımlılıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- <sup>28</sup> Yazgan - Yıldırım, “Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları”.
- <sup>29</sup> Yusuf Levent Şahin, “Facebook Kullanıcılarının Akademik Erteleme Davranışları ile Eğitsel Ortamlardaki Siber Aylaklık Durumlarının İncelenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (01 Ocak 2020), 629-666.
- <sup>30</sup> Fatih Arıkan - Hasan Özgür, “Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (31 Aralık 2019), 863-885.
- <sup>31</sup> Kalaycı, *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*.
- <sup>32</sup> Agah Tuğrul Korucu - Senem Kara, “Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylaklık Düzeyleri ile Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 1/1 (10 Aralık 2019), 41-56.
- <sup>33</sup> Ramazan Çok - Mustafa Kutlu, “Üniversite Öğrencilerin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 4/1 (30 Haziran 2018), 1-21.
- <sup>34</sup> Ali Güngör, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 517-548.
- <sup>35</sup> Ahmet Tekbıyık, “İlişkisel Araştırma Yöntemi”, *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 164.

## 1.2. Evren-Örneklem

Araştırmanın evrenini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Hâlihazırda Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin sayısı 1836'dır. Çalışmanın örnekleme de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde kayıtlı öğrencilerden seçilmiştir. Örneklemin belirlenmesinde uygun örnekleme yöntemi kullanılmıştır.<sup>36</sup> Bu teknikte muhtemel katılımcılara çalışmaya katılmak için uygun olup olmadıkları sorulur ya da çalışmaya katılması kolay katılımcı grup oluşturulur.<sup>37</sup> Örneklem grubundaki katılımcıların Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenci olması ölçüt olarak belirlenmiştir. 2021 yılı aralık ayı ile 2022 şubat ayları arasında veriler toplanmıştır. Katılımcı öğrencilere ölçek formları dağıtılmış ve doldurmaları istenmiştir. Toplamda 682 katılımcıya ulaşılmıştır. 28 uç veri çıkarılınca örneklem grubu 654 olarak hesaplanmıştır. Örneklemin ulaştığı sayının %95 güven aralığından yeterli olduğu söylenebilir.<sup>38</sup> Örnekleme ilişkin tanıtıcı bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

**Tablo 1:** Örneklemin özellikleri

Cinsiyet	f	%	Öğrenim görülen sınıf	f	%
Kadın	498	76,1	Birinci sınıf	119	18,2
Erkek	156	23,9	İkinci sınıf	124	19,0
Toplam	654	100,0	Üçüncü sınıf	199	30,4
			Dördüncü sınıf	212	32,4
Mezun olunan lise	f	%	Toplam	654	100,0
İmam-Hatip Lisesi	373	57,7			
Anadolu Lisesi	207	31,7	Fakülte tercihi	f	%
Açık Öğretim Lisesi	33	5,0	Evet	502	76,8
Anadolu öğretmen lisesi	1	,2	Hayır	95	14,5
Meslek lisesi	33	5,0	Fikrim yok	57	8,7
Toplam	647	98,9	Toplam	654	100,0
Cevapsız	7	1,1			
Toplam	654	100,0	Sosyal medya hesabı	f	%
			Evet	558	85,3
Kariyer planlaması	f	%	Hayır	96	14,7
MEB	410	62,7	Toplam	654	100,0
DİB	200	11,0			
Akademi	398	24,0	Öğretim türü	f	%
Alan dışı	13	2,3	Birinci öğretim	411	62,9
Toplam	654	100,0	İkinci öğretim	242	37,1
			Toplam	653	99,8
			Cevapsız	1	,2
			Toplam	654	100,0

<sup>36</sup> Donna M. Mertens, *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*, çev. İsmail Seçer - Sümeyye Ulaş (Ankara: Anı Yayınevi, 2019), 332.

<sup>37</sup> Larry B. Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analizi*, çev. Ahmet Aypay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 172.

<sup>38</sup> Christensen vd., *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analizi*, 175.

Örneklemin %72.2'si kız öğrencilerden, %27.8'i ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Örneklemin %15.8'i birinci sınıf, %15.1'i ikinci sınıf, %32.5'i üçüncü sınıf ve %36.7'si ise dördüncü sınıftır. Hazırlık sınıfları olan ilahiyat fakülteleri olsa da derslerin neredeyse tamamına yakını dil eğitimi olduğundan bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Katılımcı öğrencilerin %63'ü İmam-Hatip Lisesi'nden, %24.4'ü Anadolu Lisesi'nden, %5,4'ü Açık Öğretim Lisesi'nden, %5.7'si meslek lisesinden mezun olmuştur. Katılımcıların %80,5'i ilahiyat fakültesini isteyerek tercih etmişken, %12,5'i istemediği halde tercih ettiğini ve %7,1'i ise bu konuda bir fikirlerinin olmadığını beyan etmişlerdir. Katılımcıların %57.6'sı öğretmen olmayı, %12.9'u Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev almayı, %25.6'sı akademik kariyeri düşünürken %3'ü ise fakültenin alanı dışında kariyer planlamaktadır. Katılımcıların %85.4'ü sosyal medya hesabına sahipken %14.6'sının sosyal medya hesabı yoktur. Katılımcıların %68.2'si birinci öğretimde, %31.7'si ise ikinci öğretimdedir.

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada üç veri toplama aracı kullanılmıştır. İlk olarak kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Katılımcıların cinsiyet, öğrenim gördükleri sınıf, sosyal medya hesabına sahip olma, mezun oldukları lise türü, fakülteyi tercihleri, öğrenim türleri ve kariyer planlamasına ilişkin sorular bulunmaktadır.

Araştırmanın bir diğer veri toplama aracı "Eğitim ortamında siber aylaklık" ölçeğidir. Sarıtepeci ve Sert tarafından geliştirilen bu ölçek 3 alt boyut ve 13 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları "Sosyal amaçlı siber aylaklık", "Oyun amaçlı siber aylaklık" ve "Akademik amaçlı siber aylaklık" davranışlarıdır. Ölçek beşli likert şeklinde düzenlenmiştir. Çalışmada SA davranışı ders esnasında ders dışı mobil cihazlarla meşgul olma şeklinde tanımlandığından ölçeğin ilk iki boyutu olan sosyal amaçlı SA ile oyun amaçlı SA alt boyutları kullanılmıştır. Ölçeğin 7 maddesi sosyal amaçlı SA alt boyutunda, 3 maddesi ise oyun amaçlı SA alt boyutundadır. Ölçeğin sosyal amaçlı SA alt boyutu Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .82, oyun amaçlı SA alt boyutu ise .77 bulunmuştur.<sup>39</sup> Bu çalışmada ise ölçeğin sosyal amaçlı SA alt boyutu Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .85, oyun amaçlı SA alt boyutunun ise .76 olarak hesaplanmıştır.

Öğrencilerin fakülteden memnuniyetini belirlemek için "Akademik branş memnuniyeti ölçeği" kullanılmıştır. Nauta<sup>40</sup> tarafından geliştirilen Gür Erdoğan ve Arsal tarafından uyarlanan ölçek 6 madde, tek boyuttan oluşmakta ve beşli likert tipinde düzenlenmiştir. Ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .83 bulunmuştur.<sup>41</sup> Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .74 olarak hesaplanmıştır.

<sup>39</sup> Mustafa Sarıtepeci - Uğurcan Sert, "Cyberloafing Level of University Students: A Scale Development Study", *Research on Education and Psychology* 5/1 (30 Haziran 2021), 41-52.

<sup>40</sup> Margaret Nauta, "Assessing College Students' Satisfaction with Their Academic Majors", *Journal of Career Assessment* 15/4 (2007), 446-462.

<sup>41</sup> Duygu Gür Erdoğan - Zeki Arsal, "The Adaptation of Academic Major Satisfaction Scale to Turkish: The Validity and Reliability Study", *Journal of Human Sciences* 12/1 (16 Mart 2015), 966-974.

#### 1.4. Veri Analizi

Araştırmada öncelikle kullanılan ölçeklerin normal dağılımları test edilmiştir. Sonrasında Mahalonobis değerleri belirlenmiş ve 28 veri uç değer olarak hesaplanarak veri setinden çıkarılmıştır. Uç değerlerin çıkarılması ile ölçeklerin normallikleri Tablo 2’de gösterilmiştir.

**Tablo 2:** Ölçeklerin normal dağılım durumları

	S.S.	Çarpıklık	Basıklık
Sosyal amaçlı SA	.50	1.355	1.652
Oyun amaçlı SA	.28	3.081	9.947
Akademik branş memnuniyeti	.81	-.529	.108

Normal dağılan sosyal amaçlı SA puanının iki gruplu bağımsız değişkenlerde ilişkisiz örneklem t-testi, ikiden fazla gruplu bağımsız değişkenler için ise tek yönlü ANOVA yapılmıştır. ANOVA öncesinde varyans homojenlik testi yapılmış ve farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Scheffe testi kullanılmıştır. Sürekli değişkenler için ise Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Normal dağılmayan oyun amaçlı SA için ise ikili gruplar için Mann Whitney U ve ikiden fazla gruplar için Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Akademik branş memnuniyetinin SA davranışının üzerindeki etkisi için regresyon analizi yapılmıştır. Ölçek puanları 1 ile 5 arasında düzenlenmiş ve karşılık geldiği puanlama aralığı şu şekildedir: 1 ile 1.80 arası kesinlikle katılmıyorum, 1.81 ile 2.6 arası katılmıyorum, 2.61 ile 3.4 arası fikrim yok, 3.41 ile 4.2 arası katılıyorum ve 4.21 ile 5 arası ise kesinlikle katılıyorum.

## 2. Bulgular ve Yorum

### 2.1. Çalışma Grubunun Ortalaması

Çalışma grubunun ölçeklerden aldıkları ortalamalar Tablo 3’te gösterilmiştir.

**Tablo 3:** Çalışma grubunun ortalaması

	N	En az	En çok	$\bar{X}$
Sosyal amaçlı SA	654	1.00	3.57	1.50
Oyun amaçlı SA	654	1.00	2.67	1.10
Akademik branş memnuniyeti	654	1.00	5.00	3.66

Bu bulgulara göre çalışma grubundaki katılımcıların SA ortalamaları her 2 durumda da ‘kesinlikle katılmıyorum’a denk gelmektedir. Bu durum katılımcı öğrencilerin derslerde SA yapmadıklarına işaret olarak yorumlanabilir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitimde SA davranışların araştırıldığı araştırmada da öğrencilerin SA ortalama puanları çok düşük bulunmuştur.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Güngör, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylıklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, 529.



Çalışma grubunun ilahiyat fakültesinden memnuniyetlerinin de 'katılıyorum'a denk geldiği görülmektedir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülteden memnun oldukları şeklinde bir yorum yapılabilir. Literatürde ilahiyat fakültesinden memnuniyete ilişkin birçok çalışmada öğrencilerin çoğunluğu fakülteden memnun olduklarını ifade etmiştir. Buna karşın 2013 yılında yeni kurulan ilahiyat fakülteler özelinde yapılan bir araştırmada katılımcıların yaklaşık %70'i beklentisinin karşılanmadığını ifade etmiştir.<sup>43</sup>

## 2.2. Çeşitli Değişkenlere Göre Siber Aylaklık Düzeyi

### 2.2.1. Cinsiyete Göre Siber Aylaklık Düzeyi

Katılımcıların cinsiyetine göre sosyal amaçlı SA ortalama puan farklılaşmalarını belirlemek için ilişkisiz örneklem t-testi ve oyun amaçlı SA ortalama puan farklılaşmasını belirlemek için de Mann Whitney U testi yapılmış ve sosyal amaçlı SA analizinin sonucu Tablo 4'te verilmiştir. Kız öğrencilerin sosyal amaçlı SA ortalama puanı (X=1.64) erkek öğrencilerin ortalama puanından (X=1.55) anlamlı şekilde yüksektir (t=2.676, p<.05). Oyun amaçlı SA ortalama puanları ise cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaşmamıştır (p>.05).

**Tablo 4:** Katılımcıların cinsiyetine göre SA düzeyleri

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	s.s.	t	p
Sosyal amaçlı SA	Kadın	498	1.64	.51	2.738	.006
	Erkek	156	1.55	.45		

Bu sonuçlara göre yüksek din öğretimindeki kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre derslerde daha fazla sosyal amaçlı SA davranışı sergilediği bulunmuştur. SA davranışının çeşitli türlerinin cinsiyete göre farklılaşması araştırmalara da yansımıştır. Mesela üniversite öğrencileri arasında yapılan bir araştırmada kadın öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha fazla paylaşım amaçlı SA davranışı gösterirken oyun/bahis amaçlı SA da ise erkek öğrenciler kadın öğrencilere göre daha yüksek ortalama puana sahiptir.<sup>44</sup> Bir başka araştırmada ise üniversite öğrencilerinde erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre daha yüksek haber takibinde ve bireysel işlerle ilgili SA davranışı sergilediği bulunmuştur.<sup>45</sup> Bunun yanı sıra beden eğitimi öğrencileri arasında yapılan bir araştırmada ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek oranda SA yaptığı bulunmuştur.<sup>46</sup> İlahiyat fakültesi örneklemindeki

<sup>43</sup> Taştekin, "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-", 167.

<sup>44</sup> Ramazan Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerinin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 105.

<sup>45</sup> Çok - Kutlu, "Üniversite Öğrencilerin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 10.

<sup>46</sup> Orhan Çınar - Zübeyir Cinisli, "Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları", *Beden Eğitimi ve Spor Araştırmaları Dergisi* 10/1 (01 Mart 2018), 45.

çalışmaların da<sup>47</sup> dâhil olduğu kimi araştırmalarda ise bu fark anlamsız bulunmuştur.<sup>48</sup>

### 2.2.2. Öğrenim Görülen Sınıfa Göre Siber Aylaklık Düzeyi

Katılımcıların öğrenim gördükleri sınıflara göre sosyal amaçlı SA ortalama puanının farklılaşmasını belirlemek için tek yönlü faktör analizi ANOVA ve oyun amaçlı SA ortalama puanının farklılaşmasını belirlemek için de Kruskal Wallis yapılmıştır. Buna göre sosyal amaçlı SA ve oyun amaçlı SA ortalama puanları katılımcıların öğrenim gördükleri sınıfa göre anlamlı şekilde farklılaşmamıştır ( $p>.05$ ). Üniversite<sup>49</sup>, ilahiyat fakültesi öğrencileri<sup>50</sup>, lise öğrencileri<sup>51</sup> arasında yapılan araştırmalarda ise katılımcıların SA ortalama puanları katılımcıların öğrenim gördükleri sınıfa göre anlamlı şekilde farklılaşmamıştır.

### 2.2.3. Fakülteyi Tercih Etmede İstekli Olmaya Göre Siber Aylaklık Düzeyleri

Katılımcıların fakülteye isteyerek gelmelerine göre sosyal amaçlı SA ortalama puanındaki farklılaşmayı belirlemek için tek yönlü varyans analizi ANOVA ve oyun amaçlı SA ortalama puanındaki farklılaşmayı belirlemek için de Kruskal Wallis yapılmış ve sonuçlar Tablo 5’de gösterilmiştir. Buna göre sosyal amaçlı SA ortalama puanları ( $F_{2-651}=3.889$ ,  $p<.05$ ) öğrencilerin fakülteyi isteyerek tercih etmelerine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Scheffe testi yapılmıştır.

**Tablo 5:** Fakülteyi tercih etmede istekli olmaya göre SA düzeyleri

		N	$\bar{X}$	s.s.	sd	F	p	Fark	
Sosyal amaçlı SA	Evet	A	502	1.47	.48	2/651	3.889	.021	A-B
	Hayır	B	95	1.63	.55				
	Fikrim yok	C	57	1.52	.57				

Fakülteyi isteyerek tercih eden öğrencilerin ( $X=1.47$ ) istemeyerek tercih eden öğrencilere ( $X=1.63$ ) göre sosyal amaçlı SA ortalaması daha düşüktür. Bu durum fakülteyi isteyerek tercih eden öğrencilerin SA davranışını istemsizce tercih edenlere göre daha az gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.

Oyun amaçlı SA ortalama puanları fakülteye isteyerek gelinmesine göre anlamlı şekilde farklılaşmamıştır ( $p>.05$ ).

<sup>47</sup> Güngör, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, 531.

<sup>48</sup> Bağrıaçık Yılmaz, “Lisansüstü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Karma Bir Çalışma”, 120.

<sup>49</sup> Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerinin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi*, 113.

<sup>50</sup> Güngör, “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”, 532.

<sup>51</sup> Deniz Mertkan Gezgın vd., “Meslek Lisesi Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeyinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Ege Eğitim Dergisi* 19/2 (29 Aralık 2018), 417.

#### 2.2.4. Sosyal Medya Hesabı Olmaya Göre Siber Aylaklık Düzeyleri

Sosyal medya hesabı olmasına göre katılımcıların sosyal amaçlı SA ortalama puanlarını belirlemek için ilişkisiz örneklem t-testi, oyun amaçlı SA ortalama puanlarını belirlemek için de Mann Whitney U testi yapılmış ve sonucu Tablo 6'da gösterilmiştir. Buna göre sosyal amaçlı SA ortalama puanı ( $t=4.861$ ,  $p<.05$ ) sosyal medya sahibi olunmasına göre anlamlı şekilde farklılaşmaktadır. Ancak oyun amaçlı SA ortalama puanı sosyal medya hesabı sahip olunmasına göre anlamlı bir şekilde farklılaşmamıştır ( $p>.05$ ).

**Tablo 6:** Sosyal medya hesabı olmasına göre SA düzeyleri

	Hesabın var mı?	N	$\bar{X}$	s.s.	t	p
Sosyal amaçlı SA	Evet	558	1.54	.52	4.861	.000
	Hayır	96	1.27	.31		

Bu sonuçlara göre sosyal medya hesabı olan öğrenciler ( $X=1.54$ ) olmayanlara göre ( $X=1.27$ ) daha fazla SA davranışı sergilemektedir. Literatürde benzer çalışmalar bulunmaktadır. Mesela lise öğrencileri arasında yapılan bir araştırmada sosyal medya hesap sayısı fazla olan katılımcılar, az olan katılımcılara göre daha fazla SA davranışı sergilemektedir.<sup>52</sup>

#### 2.2.5. Günlük İnternet Kullanım Süresi ile SA Arasındaki İlişki

Günlük internet kullanım süresi ile SA davranışları arasındaki ilişkiyi belirlemek için korelasyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 7'de gösterilmiştir. Buna göre günlük internet kullanım süresi ile sosyal amaçlı SA ( $r=.238$ ,  $p<.05$ ) ve oyun amaçlı SA ( $r=.110$ ,  $p<.05$ ) arasında anlamlı ilişkiler vardır.

**Tablo 7:** Günlük internet kullanımı ile SA arasındaki ilişki

		Sosyal amaçlı SA	Oyun amaçlı SA
Günlük internet kullanım süresi	r	.216**	.096**
	p	.000	.014
	N	654	654

Bu sonuçlara göre öğrencilerin günlük internet kullanım süresi arttıkça SA ortalama puanı da artmaktadır. Aynı şekilde günlük internet kullanım süresi azaldıkça SA davranışları da azalmaktadır. Yapılan araştırmalarda da günlük internet kullanım süresi ile SA üzerinde anlamlı bir fark oluşturduğu bulunmuştur. Günlük bir saat internet kullananlar 4 ve 5 saat kullananlara göre daha fazla SA davranışı sergilemektedir.<sup>53</sup> Bir başka araştırmada da günlük internet kullanımı ile SA'nın bireysel, arama ve sosyal türleri arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Gezgin vd., "Meslek Lisesi Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeyinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 418.

<sup>53</sup> Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerinin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi*, 123.

<sup>54</sup> Çok - Kutlu, "Üniversite Öğrencilerinin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", 10.

### 2.3. Fakülte Memnuniyeti ile Siber Aylaklık Davranışı Arasındaki İlişki

Fakülte memnuniyeti ile SA arasındaki ilişkiyi belirlemek için korelasyon analizi yapılmış ve sonuçlar Tablo 8'de gösterilmiştir. Fakülte memnuniyeti ile sosyal amaçlı SA arasında düşük düzeyde, negatif yönlü ve anlamlı ilişki bulunmuştur. ( $r=-.160$ ,  $p<.01$ ). Fakülte memnuniyeti ile oyun amaçlı SA arasında ise anlamlı ilişki bulunmamıştır ( $r=-.130$ ,  $p<.01$ ).

H<sub>1</sub> kodlu "İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte memnuniyeti ile SA düzeyleri arasında anlamlı ilişki vardır." hipotezi kısmen doğrulanmıştır. Zira oyun amaçlı SA davranışı ile fakülte memnuniyeti arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır. Bu sonuç fakülte memnuniyeti arttıkça sosyal amaçlı SA davranışının azaldığına işaret etmektedir.

**Tablo 8:** Fakülte memnuniyeti ile SA davranışı arasındaki ilişki

		Sosyal amaçlı SA	Oyun amaçlı SA
Fakülte memnuniyeti	r	-.133**	-.056
	p	.001	.154
	N	654	654

Fakülte memnuniyetinin sosyal amaçlı SA üzerindeki etkisini belirlemek için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır ve sonuçlar Tablo 9'da gösterilmiştir. Buna göre fakülte memnuniyetinin sosyal amaçlı SA davranışı ile düşük düzeyde ve anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu bulunmuştur ( $R=-.13$ ,  $R^2=.02$ ,  $p<.01$ ).

**Tablo 9:** Fakülte memnuniyetinin sosyal amaçlı SA'yı yordamasına ilişkin regresyon analiz sonuçları

	B	Standart hata	Beta	t	p
Sabit	12,638	.636		19.887	.000
Fakülte memnuniyeti	-.579	.169	-.133	-3.422	.001

Bu sonuçlara göre fakülte memnuniyeti sosyal amaçlı SA davranışının %2'sini açıklamaktadır. Standardize edilmiş ( $\beta$ ) katsayısı ve t değerleri incelendiğinde fakülte memnuniyetinin SA davranışının anlamlı bir yordayıcısı olduğu söylenebilir. H<sub>2</sub> kodlu "İlahiyat fakültesi öğrencilerinin fakülte memnuniyeti SA düzeylerini yordamaktadır." hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

Literatür incelendiğinde bu araştırmadan elde edilen sonuçlara benzer araştırmalar bulunmaktadır. Mesela bir araştırmada öğrenim gördükleri branştan memnun olan üniversite öğrencileri memnun olmayanlara göre daha az SA davranışı göstermektedir.<sup>55</sup> Yine üniversite öğrencileri arasında yapılan bir başka araştırmada bölüm memnuniyeti ile SA arasında anlamlı, düşük düzeyde ve negatif yönlü ilişki bulunmuştur.<sup>56</sup> Öğrencilerin SA davranışının nedenlerinin ele alındığı araştırmalarda

<sup>55</sup> Çok, *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerinin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi*, 132.

<sup>56</sup> Yazgan - Yıldırım, "Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları", 19.

motivasyon eksikliği<sup>57</sup>, derse hedeflenmeme ve hoca faktörü<sup>58</sup>, ders içeriği<sup>59</sup>, öğrenmeye isteksizlik<sup>60</sup> gibi nedenler zikredilmektedir. Bu olgular aynı zamanda memnuniyetin de yordayıcısıdır. Zira öğrencinin sınıfta aktif katılım sağlanması, adil sınıf ortamının bulunması, öğrencilerin güvende olduklarını hissetmeleri, öğrencilerin destek alabilmesi, akran kabulü, herhangi bir istismarın olmaması, öğrencinin ortam için sosyal ve akademik yeterliliğin olması memnuniyet düzeyini arttırmaktadır.<sup>61</sup> SA davranışının nedenleri ölçeği geliştirme çalışmasında da güdüleme, yürütücü kaynaklı nedenler ve derse ilişkin tutumlar SA davranışının alt boyutları olarak belirlenmiştir.<sup>62</sup>

## SONUÇ

Fakülte memnuniyeti ile SA arasındaki ilişkinin temel amaç olarak belirlendiği araştırmada elde edilen sonuçlar fakülte memnuniyeti ile sosyal amaçlı SA arasında anlamlı, negatif yönlü ve düşük düzeyde ilişkiyi ve fakülte memnuniyetinin sosyal amaçlı SA'nın anlamlı bir yordayıcısı olduğunu göstermektedir. Zira fakülte memnuniyetinin; öğretim üyeleri ve arkadaşları ile ilişkiler, kariyer planlamasına uygunluk, branşın/bölümün itibarı, eğitim ve öğretim süreçleri, branşın/bölümün imkân ve sınırlıkları, motivasyon, amaç ve içeriklerin ilgi çekici olması gibi birçok yordayıcı değişkeni bulunmaktadır. Fakülte memnuniyeti ile sosyal amaçlı SA arasındaki ilişkinin düşük düzeyde olması bu iki kavram arasındaki farklı araçların etkili olduğuna işaret etmektedir. Bu sonuçlar çerçevesinde hem memnuniyetin hem de sosyal amaçlı SA'nın yordayıcısı olan çeşitli değişkenlerin aracılıklarının sınanması çalışmanın bir önerisi olarak söylenebilir.

Fakülteyi isteyerek tercih edenlerin sosyal amaçlı SA ortalama puanları isteyerek gelmeyenlere göre anlamlı bir şekilde farklılaşmıştır. Fakülteyi isteyerek tercih edenlerin fazla olması (%76.8) örneklemin derslerdeki SA davranışının da 'katılmıyorum'a denk gelmesini açıklamaktadır. Bu durum öğrencinin istekli bölüm tercihini onların eğitim hayatlarında verimlilik açısından önemli bir faktör olarak ortaya çıkarmaktadır. Öğrencinin fakülteyi istekli bir şekilde tercihindeki beklentinin karşılanması memnuniyeti göstermektedir. Tam tersi bir durum ise memnuniyetsizliktir. Mesela ilahiyat fakültesi öğretim programları öğrenciler tarafından yetersiz bulunduğu dair araştırmalar<sup>63</sup> memnuniyetsizliğe neden olmakta bu durumda SA'nın bir nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Zira öğrenci için

<sup>57</sup> GÜNGÖR, "Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği", 533.

<sup>58</sup> Gezgin vd., "Meslek Lisesi Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeyinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 417.

<sup>59</sup> Yıldırım, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Siberaylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi*, 50.

<sup>60</sup> Şenel vd., "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler", 102.

<sup>61</sup> Arkun Tatar vd., "Üniversite Öğrencileri İçin Öğrenci Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *The Journal of Academic Social Sciences* 56/56 (01 Ocak 2017), 217.

<sup>62</sup> Genç - Tozkoparan, "Siberaylaklık Nedenleri Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", 59.

<sup>63</sup> Saadettin Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", *Dergiabant* 7/13 (31 Mayıs 2019), 18.

yeterli olmayan bir ders, ders dışı birçok aktiviteye davetiye çıkarmaktadır. Hatta okul terkine dahi neden olur<sup>64</sup> ki dersteki sapmaların zirvesi ise okul terkidir.

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre SA ortalamalarının farklılaşmasına bakıldığında kız öğrenciler sosyal amaçlı SA davranışını erkek öğrencilere göre daha fazla sergilemektedir. Bu durum toplumsal cinsiyet rolleri ile açıklanabileceği gibi öğrencilerin internet kullanım amacı hakkında da fikir vermektedir.

İnternet, öğrencilerin günlük yaşamlarının bir parçasıdır. Zira ulaşım için bilgiler, otobüs kartları, bankacılık ve alışveriş işlemlerinde internet rutindir. Bunun yanı sıra sosyal medya hesabının da olması internet ile ilişkiyi artırmaktadır. Bireyin internet ile olan bu güçlü ilişkisi öğrencileri derslerde SA davranışına yönlendirmektedir. Bu durum araştırmanın bulgularıyla uyumludur. Zira araştırmada günlük internet kullanımı ile sosyal amaçlı SA arasında anlamlı, düşük düzeyde, pozitif yönlü ilişkiler vardır. Aynı zamanda sosyal medya sahibi olanlar olmayanlara göre derslerde daha fazla sosyal amaçlı SA davranışı sergilemektedir.

Bu sonuçlar çerçevesinde araştırmacılara ilahiyat fakültelerindeki öğrencilerin SA davranışını en çok gösterdikleri derslerin belirlenerek nedenlerinin araştırılması, fakülteler arası SA düzeyleri mukayeseli şekilde çalışılması, öğretim üyelerinin eğitim yaklaşımları, ölçme ve değerlendirme, sınıf yönetimi anlayışları ile SA arasındaki ilişkinin araştırılması önerilebilir.

#### KAYNAKÇA

- Arıkan, Fatih - Özgür, Hasan. "Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık ve Bilişsel Kapılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/2 (31 Aralık 2019), 863-885.
- Ay, Mehmet Emin. "1999 - 2000 Öğretim Yılında Fakültemize Gelen I. Sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 227-243.
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma". *Eskiye* 43 (20 Mart 2021), 269-288. <https://doi.org/10.37697/eskiye.846289>
- Ay, Mustafa Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Memnuniyet Düzeyleri ile Gelecek Beklentileri Arasındaki İlişki". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 743-758. <https://doi.org/10.33420/marife.800556>
- Aydın, Muhammed Şevki. "Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Gelgitler Alanı". *Tezkire:Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim* 31-32 (2003), 106-123.
- Bağrıaçık Yılmaz, Ayşe. "Lisansüstü Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi: Karma Bir Çalışma". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Mayıs 2017), 113-134.
- Christensen, Larry B. vd. *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analizi*. çev. Ahmet Aypay. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Çınar, Orhan - Cinsli, Zübeyir. "Beden Eğitimi ve Spor Öğretmenliği Bölümü

<sup>64</sup> Mustafa Fatih Ay, "İlahiyat Fakültelerinde Okul Terki: İlahiyat Fakültesinden Kayıt Sildirenler Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *Eskiye* 43 (20 Mart 2021), 281.

- Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları”. *Beden Eğitimi ve Spor Araştırmaları Dergisi* 10/1 (01 Mart 2018), 39-48.
- Çok, Ramazan. *Üniversite Öğrencilerinde Çeşitli Akademik Değişkenlerinin Siber Aylaklık Davranışlarının Yordama Durumlarının İncelenmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çok, Ramazan - Kutlu, Mustafa. “Üniversite Öğrencilerin Ders Esnasında Ders Dışı İnternet Kullanım Davranışları ile Akademik Güdülenme Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences* 4/1 (30 Haziran 2018), 1-21.
- Duygu, Hüseyin Seyhan. *Lise Öğrencilerinin Siberaylaklık Düzeyleri ile Sosyal Medya ve Akıllı Telefon Bağımlılıkları Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Erdoğan, Fırat. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 17-42.
- Ergün, Esin - Altun, Arif. “Öğrenci Gözüyle Siber Aylaklık ve Nedenleri”. *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/1 (01 Nisan 2012), 36-53.
- Genç, Zülfü - Tozkoparan, Burak Süleyman. “Siberaylaklık Nedenleri Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/1 (15 Ocak 2017), 53-62.
- Gerçek, Merve. “Üniversite Öğrencilerinin İş (İstihdam) Umudu ile Akademik Branş Memnuniyeti Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (26 Haziran 2020), 266-277.
- Gezgin, Deniz Mertkan vd. “Meslek Lisesi Öğrencilerinin Siber Aylaklık Düzeyinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Ege Eğitim Dergisi* 19/2 (29 Aralık 2018), 408-424.
- Gökulu, Gökhan. “Sosyal Bilimler Alanında Öğrenim Gören Üniversite Öğrencilerinin Eğitim Memnuniyeti Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/23 (2020), 1790-1808.
- Güngör, Ali. “Uzaktan Eğitimde Öğretmen Adaylarının Siber Aylaklık Davranışları ve Sebepleri Üzerine Bir İnceleme: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 517-548.
- Gür Erdoğan, Duygu - Arsal, Zeki. “The Adaptation of Academic Major Satisfaction Scale to Turkish: The Validity and Reliability Study”. *Journal of Human Sciences* 12/1 (16 Mart 2015), 966-974.
- Joseph, C. Ugrin vd. “Profiling Cyber-Slackers in the Workplace: Demographic, Cultural, and Workplace Factors”. *Journal of Internet Commerce* 6/3 (2007), 75-89. [https://doi.org/10.1300/J179v06n03\\_04](https://doi.org/10.1300/J179v06n03_04)
- Kalaycı, Esin. *Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Davranışları ile Öz Düzenleme Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Koç, Ahmet. “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 25-64.
- Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri:

- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Bilimname* 2010/1 (01 Mart 2010), 167-204.
- Korucu, Agah Tuğrul - Kara, Senem. "Öğretmen Adaylarının Derslerde Akıllı Telefon Siber Aylaklık Düzeyleri ile Sanal Ortam Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Bilgi ve İletişim Teknolojileri Dergisi* 1/1 (10 Aralık 2019), 41-56.
- Lim, Vivien K. G. "The IT Way of Loafing on the Job: Cyberloafing, Neutralizing and Organizational Justice". *Journal of Organizational Behavior* 23/5 (2002), 675-694.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Gençlik Dönemi ve Eğitim*. 121-150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Mertens, Donna M. *Eğitim ve Psikolojide Araştırma ve Değerlendirme*. çev. İsmail Seçer - Sümeyye Ulaş. Ankara: Anı Yayınevi, 2019.
- Nauta, Margaret. "Assessing College Students' Satisfaction with Their Academic Majors". *Journal of Career Assessment* 15/4 (2007), 446-462. <https://doi.org/10.1177/1069072707305762>
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.
- Özdemir, Saadettin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı ile İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği". *Dergiabant* 7/13 (31 Mayıs 2019), 1-33.
- Özdoğan, Ahmet Çağlar - Berkant, Hasan Güner. "Covid-19 Pandemi Dönemindeki Uzaktan Eğitime İlişkin Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi". *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (29 Aralık 2020), 13-43.
- Phillips, James G. - Reddie, Linnea. "Decisional Style and Self-Reported Email Use in the Workplace". *Computers in Human Behavior* 23/5 (2007), 2414-2428.
- Sarıtepeci, Mustafa - Sert, Uğurcan. "Cyberloafing Level of University Students: A Scale Development Study". *Research on Education and Psychology* 5/1 (30 Haziran 2021), 41-52.
- Şahin, Yusuf Levent. "Facebook Kullanıcılarının Akademik Erteleme Davranışları ile Eğitsel Ortamlardaki Siber Aylaklık Durumlarının İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (01 Ocak 2020), 629-666.
- Şenel, Selma vd. "Üniversite Öğrencilerinin Siber Aylaklık Seviyelerini Yordayan Faktörler". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 27/1 (2019), 95-105.
- Taştekin, Osman. "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları -Şırnak, Erzincan ve Iğdır Örneği-". *Usul İslam Araştırmaları* 19/19 (01 Haziran 2013), 139-184.
- Tatar, Arkun vd. "Üniversite Öğrencileri İçin Öğrenci Memnuniyet Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Sciences* 56/56 (01 Ocak 2017), 214-230. <https://doi.org/10.16992/ASOS.12835>
- Tekbıyık, Ahmet. "İlişkisel Araştırma Yöntemi". *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu. 164-178. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2019.
- Turan, İbrahim - Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri: OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". *Uluslararası Sosyal*



*Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 466-479.

Yazgan, Çağdaş Ümit - Yıldırım, Ahmet Faruk. "Üniversite Gençliğinde İnternet Bağımlılığı ve Derslerde Siber Aylaklık Davranışları". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 8/5 (31 Aralık 2020), 5-29.

Yıldırım, Esat. *Sınıf öğretmeni Adaylarının Siberaylaklık Sorununa İlişkin Durum Analizi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.