



İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Sayı / Issue: 58 • Aralık / December 2022

EDITOR/EDİTÖR

Reyhan Keleş

Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

ASSOCIATE EDITORS/ YARDIMCI EDİTÖRLER

Yakup Kızılkaya

Department of Arabic Language and Rhetoric, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Erzurum, Türkiye

Osman Nuri Karadayı

Department of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Erzurum, Türkiye

Ahmet Çakmak

Department of Philosophy and Religious Studies, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din İlimleri Bölümü, Erzurum, Türkiye

Muhammet Yeşilyurt

Department of History of Religions, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir, Turkey
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, İzmir, Türkiye

FIELD EDITORS/ ALAN EDİTÖRLERİ

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES EXEGESIS/TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEFSİR BÖLÜMÜ

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of Leeds, School of Computing, Leeds, England
Leeds Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Bilgisayarla Görme Bölümü, Leeds, İngiltere

Esra Hacımüftüoğlu

Department of Exegesis, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Erzurum, Türkiye

Halil Aldemir

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kilis, Türkiye

Nihat Uzun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Karadeniz Technical University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bölümleri, Trabzon, Türkiye

HADITH/HADİS

Harun Özçelik

Department of Hadith, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bölümü, Erzurum, Türkiye

Selçuk Coşkun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

Şuaip Seven

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

ISLAM LAW/İSLAM HUKUKU

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Egypt, Tanta University, Qatar Police College, Police Academy, Egypt
Mısır Tanta Üniversitesi, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Mısır

Mahroof Athambawa

Department of Islamic Studies, Qatar University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
Katar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Araştırmaları Bölümü, Doha, Katar

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar
Şariat ve İslam Araştırmaları Koleji, Alfabe Bölümü, Doha, Katar

Tevhit Ayengin

Department of Islam Law, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Çanakkale, Türkiye

Mustafa Harun Kıyık

Department of Basic Islamic Sciences, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Van, Türkiye

Miyase Yavuz Altıntaş

Department of Islam Law, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Ankara, Türkiye

ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC/ARAP DİLİ VE BELAGATİ

Ahmet Bostancı

Department of Basic Islamic Sciences, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami İlimler Bölümü, Sakarya, Türkiye



Founder
İbrahim Kara

General Manager
Ali Şahin

Publishing Directors
İrem Soysal
Gökhan Çimen

Editor
Bahar Albayrak

Publications Coordinators

Arzu Arı
Deniz Kaya
Irmak Berberoğlu
Alara Ergin
Hira Gizem Fidan
Vuslat Taş
İrem Özmen

Web Coordinators

Sinem Fehime Koz
Doğan Oruç

Finance Coordinator

Elif Yıldız Çelik

Contact

Publisher: Atatürk University
Address: Atatürk University, Yakutiye,
Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES
Address: Büyükdere Cad., 105/9
34394 Şişli, İstanbul, Turkey
Phone: +90 212 217 17 00
E-mail: info@avesyayincilik.com
Webpage: www.avesyayincilik.com

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of Ilahiyat Researches
Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Sultan Şimşek

Department of Arabic Language and Rhetoric,
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Belagati Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Cemal Abdullah Aydın

Department of Arabic Language and Literature,
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili
ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye*

ISLAMIC THEOLOGY/KELAM

Hatice K. Arpağuş

Department of Islamic Theology, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Islamic Theology, Osh University,
Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü,
Oş, Kırgızistan*

Sinan Öge

Department of Islamic Theology, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

MYSTICISM/TASAVVUF

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University,
Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye*

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi
University, Faculty of Humanities, Kazakhstan
*Ahmet Yesevi Üniversitesi, Beşeri Bilimler
Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Kazakistan*

Cengiz Gündoğdu

Department of Mysticism, Atatürk University,
Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

RECITATION/KURAN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ

Mehmet Emin Maşalı

Department of Quran Reading and Recitation
Science, Marmara University, Faculty of Theology,
İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı
Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Bölümü, İstanbul,
Türkiye*

HISTORY OF ISLAMIC SECTS/ İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

Ömer Faruk Teber

Department of Basic Islamic Sciences, Akdeniz
University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Antalya, Türkiye*

Hanifi Şahin

Department of History of Sects, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES/ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ISLAMIC PHILOSOPHY/ İSLAM FELSEFESİ

Haris Macic

Department of Islamic Philosophy, İzmir Katip
Çelebi University – Faculty of Islamic Sciences,
İzmir, Turkey
*İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, İzmir, Türkiye*

Mirpenç Akşit

Department of Islamic Philosophy, Iğdır University
– Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
*Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi
Bölümü, Iğdır, Türkiye*

Muhammet Özdemir

Department of Islamic Philosophy, Mersin
University – Faculty of Islamic Sciences- Mersin,
Turkey
*Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Felsefesi Bölümü, Mersin, Türkiye*

PSYCHOLOGY OF RELIGION/ DİN PSİKOLOJİSİ

Asım Yapıcı

Department of Psychology of Religion, Ankara
Social Sciences University, Faculty of Theology,
Ankara, Türkiye
*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Ankara, Türkiye*

Faruk Karaca

Department of Psychology of Religion, Recep
Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Rize, Turkey
*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Rize, Türkiye*

Sezai Korkmaz

Department of Psychology of Religious,
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty
of Theology, Kahramanmaraş, Turkey
*Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü,
Kahramanmaraş, Türkiye*

RELIGIOUS STUDIES/ DİNİ ÇALIŞMALAR

Nurullah Altaş

Department of Religious Education, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Yusuf Bahri Gündoğdu

Department of Religious Education, Ondokuz
Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun,
Turkey
*On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Bölümü, Samsun, Türkiye*

SOCIOLOGY OF RELIGION/ DİN SOSYOLOJİSİ

Zaynabidin Acimamatov

Department of Basic Islamic Sciences, Osh
University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami
İlimler Bölümü, Oş, Kırgızistan*

Timur Kozukulov

Department of Political Science, Osh University,
Faculty of Theology, Kyrgyzstan
*Oş Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyaset Bilimi
Bölümü, Kırgızistan*

Mustafa Macit

Department of Sociology of Religion, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Birsen Banu Okutan

Department of Sociology of Religion, İstanbul
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Harun Geçer

Department of Sociology of Religion, Gümüşhane
University, Faculty of Theology, Gümüşhane,
Turkey
*Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Bölümü, Gümüşhane, Türkiye*

HISTORY OF RELIGIONS/ DİNLER TARİHİ

Kemal Polat

Department of Philosophy and Religious Studies,
Anatolian University, Faculty of Theology,
Eskişehir, Turkey
*Anadolu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri, Eskişehir, Türkiye*

İsmet Eşmeli

Department of History of Religious, Pamukkale
University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
*Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler
Tarihi Bölümü, Denizli, Türkiye*

Hammet Aslan

Department of History of Religious, Muğla Sıtkı
Koçman University, Faculty of Islamic Sciences,
Muğla, Turkey
*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, Muğla, Türkiye*

PHILOSOPHY OF RELIGION/ DİN FELSEFESİ

Rahim Acar

Department of Philosophy of Religion, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Sait Kar

Department of Philosophy of Religion, Ordu
University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey
*Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
Bölümü, Ordu, Türkiye*

Rıfat Atay

Department of Philosophy of Religion, Akdeniz
University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
*Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Antalya, Türkiye*

İsmail Şimşek

Department of Philosophy of Religion, Pamukkale
University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
*Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Denizli, Türkiye*

Tuncay İmamoğlu

Department of Philosophy of Religion, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Felsefesi Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Hasan Ocak

Department of Philosophy of Religion, Iğdır
University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
*Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
Bölümü, Iğdır, Türkiye*

LOGIC/MANTIK

Ruhattin Yazıoğlu

Department of Logic, Philosophy and Religion
Science, Atatürk University, Faculty of Theology,
Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

HISTORY OF PHILISOPHY/ FELSEFE TARİHİ

Ahmet Dağ

Department of History of Philosophy, Uludağ
University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Kasım Küçükakal

Department of History of Philosophy, Uludağ
University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
*Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye*

Metin Aydın

Department of History of Philosophy, Sakarya
University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Sakarya, Türkiye*

Süleyman Taşkın

Department of History of Philosophy, Bingöl
University, Faculty of Theology, Bingöl, Turkey
*Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Bölümü, Bingöl, Türkiye*

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS ISLAMIC HISTORY/İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

Adnan Demircan

Department of Islamic History, İstanbul University,
Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Saim Yılmaz

Department of History of Religious, Sakarya
University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Tarihi
Bölümü, Sakarya, Türkiye*

TURKISH ISLAMIC LITERATURE/ TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Kenan Mermer

Sakarya University, Faculty of Theology – İlahiyat
Fakültesi, Turkish Islamic Literature, Sakarya,
Turkey
*Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye*

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature,
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas
Turkey
*Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-
İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas Türkiye*

RELIGION MUSIC/ DİN MUSİKİSİ

Ahmet Hakkı Turabi

Department of Turkish Religious Music, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din
Musikisi Bölümü, İstanbul, Türkiye*

HISTORY OF ISLAMIC ARTS/ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve
İslam Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye*

Seyfullah Palalı

Department of History of Islamic Arts, Dokuz
Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
*Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Sanatları Tarihi Bölümü, İzmir, Türkiye*

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD/ULUSLARARASI YAYIN KURULU

Abderrazak Ourkia

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco, Fes
Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi, Fes, Fas

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Scripture, Osh University, Faculty
of Theology, Osh, Kyrgyzstan
*Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam
Bölümü, Osh, Kırgızistan*

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art, Marmara
University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
*Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve
İslam Sanatı, İstanbul, Türkiye*

Ahmet Bostancı

Department of Basic Islamic Sciences, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Antalya, Türkiye

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas Turkey
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas, Türkiye

Bilal Gökkır

Department of Exegesis, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, İstanbul, Türkiye

Dosay Kenjetay

Department of Islamic Philosophy, Ahmet Yesevi International Turkish Kazakh University, Faculty of Social Sciences, Kazakhistan
Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Kazakistan

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hatice K. Arpağuş

Department of Scripture, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü, İstanbul, Türkiye

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Tanta University Egypt, Qatar Police College, Police Academy, Egypt
Mısır Tanta Üniversitesi, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, İslam Hukuku, Mısır

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi University, Faculty of Humanities, Kazakhistan
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Kazakistan

Mahmud Erol Kılıç

Department of Sufi Culture and Literature, Üsküdar University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Üsküdar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Mahroof Athambawa

Department of Islamic Studies, Qatar University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
Katar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslami Çalışmalar, Doha, Katar

Mevlüt Uyanık

Department of Philosophy and Religious Studies, Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Dini Çalışmalar Bölümü, Çorum, Türkiye

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of Leeds, School of Computing, Leeds, England
Leeds Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Bilgisayarlı Görüş Bölümü, Leeds, İngiltere

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes University, Faculty of Foreign Languages, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Kayseri, Türkiye

Raed Nasri ABU-MOUNES

Department of Islamic Jurisprudence and its Foundation, University of Jordan, Faculty of Al Shareia, Amman, Jordan
Ürdün Üniversitesi, Al Shareia Fakültesi, İslam Hukuku ve Kuruluşu Bölümü, Amman, Ürdün

Rahim Acar

Department of Philosophy of Religion, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar
Şeriat ve İslam Araştırmaları Koleji, Alfabe Bölümü, Doha, Katar

Timur Kozukulov

Department of Political Science, Osh University, Faculty of Theology, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyasal Bilimler Bölümü, Kırgızistan

Zaynabidin Acimamatov

Department of Basic Islamic Sciences, Osh University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Osh, Kırgızistan

**LANGUAGE EDITORS/
DİL EDITÖRLERİ**

Muammer İskenderoğlu

Department of Philosophy and Religious Studies, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize, Turkey
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefi ve Dini Çalışmalar Bölümü, Rize, Türkiye

Salih Qadir Al Zanki

Department of Islamic Law and Jurisprudence, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
Katar Üniversitesi, Şeriat ve İslami Çalışmalar Koleji, İslam Hukuku Bölümü, Katar

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes University, Faculty of Foreign Languages, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Kayseri, Türkiye

**EDITORIAL STAFF/YAYIN
PERSONELLERİ**

Nurun Nisa Bayram

Department of Psychology of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Talha Özdemir

Department of Islamic History and Arts, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

Zeynep Keleşoğlu

Department of History of Islamic Sects, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

AIMS AND SCOPE

Journal of İlahiyat Researches is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Faculty of Theology and published biannually in June, and December. The publication language of the journal is Turkish, English, and Arabic.

Journal of İlahiyat Researches aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in theology. The journal publishes original articles, and book review that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but not limited to Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies, and Islamic History and Arts.

The target audience of the journal consists of scientists doing research in the fields of theology, amateur and professional workers, and all people who are interested in this field.

Journal of İlahiyat Researches is currently indexed in Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI), China National Knowledge Infrastructure (CNKI) and Systematic Impact Factor (SIF).

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE), and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

All expenses of the journal are covered by the Atatürk University Faculty of Theology. Processing and publication are free of charge with the journal. No fees are requested from the authors at any point throughout the evaluation and publication process. All manuscripts must be submitted via the online submission system, which is available at <https://theology-ataunipress.org/> The journal guidelines, technical information, and the required forms are available on the journal's web page.

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Journal of İlahiyat Researches is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://theology-ataunipress.org/>. Authors retain the copyright of their published work in the Journal of İlahiyat Researches. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC-BY-NC-ND) 4.0 International License which permits third parties to share the material for only non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work. Adaptation and modification of the material is not permitted.

From January 2022 onwards, content is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 license. The journal's back content was published under a traditional copyright license however the archive is available for free access.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://theology-ataunipress.org/>.

Editor: Reyhan KELEŞ

Address: Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

E-mail: reyhankales@atauni.edu.tr

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES

Address: Büyükdere Cad., 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 217 17 00

E-mail: info@avesyayincilik.com

Webpage: www.avesyayincilik.com

AMAÇ VE KAPSAM

İlahiyat Tetkikleri Dergisi; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, ilahiyatı ilgilendiren tüm alanlarda yüksek bilimsel kaliteye sahip özgün araştırma ve kitap kritiği türündeki makalelerle literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca dergi kapsamına Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları konuları da girmektedir.

Derginin hedef kitlesini ilahiyat alanlarında araştırma yapan bilim insanları, amatör ve profesyonel olarak çalışanlar ve bu alana ilgi duyan tüm kişiler oluşturmaktadır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI), China National Knowledge Infrastructure (CNKI) ve Systematic Impact Factor (SIF) tarafından indekslenmektedir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Derginin tüm masrafları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanmaktadır. Makale değerlendirme ve yayın işlemleri için yazarlardan ücret talep edilmemektedir. Tüm makaleler <https://theology-ataunipress.org/> sayfasındaki online makale değerlendirme sistemi kullanılarak dergiye gönderilmelidir. Derginin yazım kurallarına, gerekli formlara ve dergiyle ilgili diğer bilgilere web sayfasından erişilebilir.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayınlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler İlahiyat Tetkikleri Dergisi Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Beyanı

İlahiyat Tetkikleri Dergisi yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Yazarlar İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nde yayınlanmış çalışmalarının telif hakkını elinde tutar. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC-BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır. Söz konusu telif, ticari olmayan amaçlar için, yazıya atıf yapılması ve makalenin değiştirilmemesi koşuluyla ortak bir çalışma içinde kullanılmasına izin verir.

2022 Ocak'tan itibaren dergi Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile yayın yapmaya başlamıştır. Bu tarihten önceki dergi içeriği ücretsiz erişime açık olmakla birlikte geleneksel telif sistemiyle yayınlanmıştır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Reyhan KELEŞ

Adres: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-posta: reyhankales@atauni.edu.tr

Yayıncı: Atatürk Üniversitesi

Adres: Atatürk Üniversitesi, Yakutiye, Erzurum, Türkiye

Yayınevi: AVES

Adres: Büyükdere Caddesi, 105/9 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 217 17 00

E-posta: info@avesyayincilik.com

Web sayfası: www.avesyayincilik.com

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1** Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?
On Time and Temporality: What Is the Meaning of the Phrase Time Has No Beginning or End?
Necdet CAĞIL
- 13** Cezalandırmanın Amacını İzah Eden Teorilerin İslam Ceza Hukukundaki Tezahürü
The Manifestation of Theories Explaining the Purpose of Punishment in Islamic Criminal Law
Abdulmuid AYKUL
- 25** İbn Hazm'ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri
Ibn Hazm's Criticism of Hanafis' Analogy Practices
Muhammet Ali ACAR, H. Mehmet GÜNAY
- 35** Tüsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münâzarasının Tahlili
An Analysis of the Debate between al-Tüsî and al-Kâtibî on Infinite Regress
Mehmet Tayfun KÜÇÜK
- 44** E-Pazaryerlerinde Sunulan E-Cüzdan Hizmetinin ve Avantajlarının Fıkhi Açından Değerlendirilmesi
Evaluating E-Wallet and Its Advantages in E-Marketplaces from an Islamic Jurisprudence Perspective
Abdullah Talha GENÇ, Muhammed Emin DURMUŞ, Nazan LİLA
- 57** Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarındaki Kaynak Kullanımının Sorunları
The Problems of the Source Usage By Orientalists in Their Hadith Researches
Muhammad Masharib Shah SYED
- 67** Matemin Gölgesinde Sivil Bir Fenomen: İnan'da Dinî Heyetler
A Civil Phenomenon in the Shadow of Mourning: Religious Associations in Iran
Zeynep Sena KAYNAMAZOĞLU
- 77** Boşanmış Bireylerin Resmi ve Dini Boşanma Hakkındaki Algıları ve Anlamlandırmaları
Perceptions and Interpretations of Divorced Individuals About Official and Religious Divorce
Nimet FERAH, Hatice KILINÇER
- 88** İlk Vahyin Eğitimsel Yorumlarında İnsan Unsurunun İncelenmesi
Examining the Human Element in the Educational Interpretations of the First Revelation
Yusuf Bahri GÜNDOĞDU, Olcay BAYRAKTAR
- 95** Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında 'Âsâr-ı-sünen': Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz
'Âsâr al-sunan' In The Context of Its Place in The Literature of Legal Hadiths (Ahadith al-Ahkâm): An Analysis Based on Nature, Literature And Text Structure
Abdulhamit KILIÇ, Salih KESGİN
- 105** Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü
The Intermediary Role of Forgiveness and Mercy in the Relationship Between Spirituality and Aggression
Mehmet ÇINAR

KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

- 116** Hafsa Kesgin. *İslam Hukukunda Kürtaj*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2018.
Hafsa Kesgin. *Abortion in Islamic Law*. İstanbul: Kitâbi Publications, 2018.
Merve ÜNAL
- 119** Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. İngilizceye çeviren Kaeren Fish ve Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 sayfa.
Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. Translated by Kaeren Fish and Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 pages.
Muhammed Ali BAĞIR
- 123** Acknowledgement of Reviewers

EDİTÖRDEN

Tüm okurlarımıza merhaba. 58. sayı hepimize hayırlı olsun.

Kıymetli araştırmacılar, öncelikle paylaşmak istediğim birkaç haberle sözlerime başlamak istiyorum. Malumunuz olduğu üzere 2022 yılında yayımladığımız iki sayı için Rektörlüğümüzün desteklediği, Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğünün yürüttüğü bir proje ile alanında profesyonel şirket olan AVES yayıncılıktan destek aldık. Projenin başarıya ulaşabilmesi, uluslararası arenada yer almak, burada kalıcılığı sağlamak ve atıf oranını artırmak gibi amaç ve hedefler için bu projenin devam etmesi gerekiyordu. Nitekim yine Rektörlüğümüzün, özellikle Rektör Yardımcılarımızdan Prof. Dr. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN hocamızın ve Koordinatörlüğümüzün büyük emekleriyle 2023 yılında çıkaracağımız iki sayı için de projenin devam etmesi kararı alınmıştır. Üstelik 2022 yılında 21 dergiyle yola çıkarken 2023 yılında bu sayı 30'a çıkarılmıştır. Atatürk Üniversitesi dergilerinin daha iyi yerlere gelmesi için büyük bir özveri ile çalışan herkese şükranlarımı sunuyorum.

57. sayıda makale kabulünün farklı bir platformda gerçekleşeceğinin bilgisini paylaşmıştık ve buna rağmen dergiye gönderilen makale sayılarında önceki yıllara göre bir kayıp söz konusu olmamıştı. Bu istikrar 58. sayıda da devam etti. Başta bizi tercih eden tüm yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Bir yılda dergiye ayrılan makale sayısındaki kota -ki 2023 yıl için 25 makale öngörüyoruz, belirli bir sayıda olduğu için makaleler arasında ince eleyip sık dokumak zorunda kaldığımızı belirtmek isterim. Her biri alanında uzman "alan editörlerimiz" ve "hakemlerimiz" desteği ile her bir makaleyi ayrı ayrı değerlendiriyor, editör kurulunda tartışıyor ve bir karara bağlıyoruz. Sizlerden istediğimiz alanınızda boşluğu dolduracak, orijinal manada bir problematiği, tezi olan çalışmalarını göndermeniz. Edindiğimiz tecrübelerle göre bu tarz çalışmalar atıf da almaktadır. Dolayısıyla bir konuda makale yazmayı planlarken bu hususu da dikkate almanızı rica ediyorum. Zira biz hep birlikte varız. Sizlerin teveccühü olmasa yayın yapamayız. Sizlerin alana kazandıracığınız orijinal makaleleriniz sayesinde bu yayınlara yapılacak olan her bir atıfı impact faktörün artacağını, haliyle religion kategorisindeki dergiler arasında direkt üst seviyelere çıkılacağını ve en nihayetinde bunun bize AHCI ve SSCI indeksleri getireceğini biliyoruz.

58. sayımızdan haber vermek gerekirse; Aralık 2022 sayımızda 11'i araştırma makalesi, 2'si kitap kritiği olmak üzere 13 yayın yer almaktadır. Araştırma makalelerinin alan dağılımı 1 Tefsir, 2 Hadis, 3 İslam Hukuku, 2 Din Psikolojisi, 1 Eğitim Felsefesi, 1 İslam Felsefesi, 1 İslam Mezhepleri Tarihi şeklindedir. Mümkün olduğu kadar İlahiyat temel alanının her bir birimine yer vermeye çalıştığımız makale yazarları başta olmak üzere, alan editörlerime, hakemlerime ve canla başla bu sayının çıkmasına katkı sunan ekibime ve AVES yetkililerine teşekkür ederim.

Bir sonraki sayıda güzel haberlerle buluşmak üzere...

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

EDITORIAL

Hello to all our readers and followers. Here we are with the 58th issue of our journal.

Dear researchers, first of all I want to start with some news I want to share with you all. As you may already know, in 2022 we have had services from AVES publishing, which is a professional corporation in the field, thanks to a project run by Scientific Journal Coordinatorship. This very project needed to continue to realize some goals and objectives in order for the project to succeed, to take part in the international arena and to ensure persistency there, and to increase the rate of being referenced. As a matter of fact, with the praise-worthy efforts of our Rectorship, and especially those of Prof. Dr. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN, our vice-rector, and of the Coordinatorship, we have decided to continue the project for the two issues to be published in 2023. Furthermore, while the number of journals included in the project was 21 in 2022, this number was raised to 30 for the year 2023. I express my gratitude to everyone working devotedly for the betterment of Atatürk University Journals.

In the 57th issue, we had announced that the submission of articles were to be made in a different platform, but despite that there has been no decrease in the number of articles sent to the journal. This steadiness continued in the 58th issue, as well. I want to thank all of the writers who have chosen our journal, before anything else. Since the quota for the number of articles to be published in the journal in a year – which is projected as 25 for 2023 – is at a limited number, we have had to make tiny distinctions between the articles. With the support and help of our “field editors” and “referees”, all of whom are experts in their fields, we evaluate each article separately, discuss them with the editorial board and make a final decision on them. What we want from you writers is to send us studies filling a gap in the fields with a thesis, and an original problematic. From what we have experienced so far, we have concluded that such studies get referenced more. Therefore, I request everyone to take this into consideration while planning to write articles on a subject. This is because we are together in this, and we cannot publish the journal but for your favour and support. With each reference to your publications owing to the original articles you will bring into your fields, we consider that the impact factor will increase, and therefore the journal will reach to upper levels in the category of religion, and finally this will bring us AHCI and SSCI indexes.

As for the 58th issue; in our December 2022 issue, there are a total of 13 publications, namely 11 research articles, and 2 book reviews. The field distribution of the research articles is as follows: 1 in the field of Tefsir, 2 in Hadith, 3 in Islamic Jurisprudence, 2 in Psychology of Religion, 1 in Philosophy of Education, 1 in Islamic Philosophy, and 1 in the field of History of Islamic Sects. I want to express my sincere thanks firstly to the article writers, among whom we wanted to give place to each of the basic field of Theology as much as possible, to the field editors, referees and to my team, who worked meticulously to produce this issue, and to the officials of AVES.

See you again in the next issue with good news.

Assoc. Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

رسالة المحرر

أهلاً وسهلاً بجميع قرائنا الكرام، مبارك علينا جميعاً العدد الثامن والخمسين.

أعزائي الباحثين، في البداية أود بدء حديثي بمشاركة بعض الأخبار، كما هو معلوم لديكم، بالنسبة للعديدين اللذين نشرناهما في عام ٢٠٢٢، فقد تلقينا دعماً من شركة (AVES) للنشر، - وهي شركة محترفة في مجال تحرير المجلات العلمية -، وذلك من أجل مشروع تحرير المجلات العلمية، والمشروع مدعومٌ أيضاً من قبل رئاسة الجامعة، وكان ينبغي له الاستمرار حتى تحقيق أهدافه وغاياته: كزيادة نسبة الاستشهاد، وضمان استمراريته، وأخذ مكانة له في الساحة الدولية، والوصول إلى مرحلة النجاح.

في الواقع، هناك جهود كبيرة بذلتها إدارة جامعتنا، وخاصة نائب رئيس جامعتنا الأستاذ الدكتور عائشة يورت جان (Prof. Dr. Ayşe BAYRAKÇEKEN YURTCAN)، ومع هذه الجهود المبذولة فقد تقرر مواصلة المشروع للعديدين اللذين سنصدرهما في عام ٢٠٢٣، إضافة إلى ما أصدرته جامعتنا بمجموع عدد (٢١ مجلة) في عام ٢٠٢٢، فسيتم زيادة هذا العدد إلى (٣٠ مجلة) في عام ٢٠٢٣، وبهذه المناسبة أعرب عن امتناني لكل من يعمل بتفانٍ كبيرٍ؛ لكي تكون مجلات جامعة أتاتورك في مستوى أفضل.

أعزائي الباحثين، كما أخبرناكم سابقاً بأن قبول مقالات العدد السابع والخمسين سيتم على منصة مختلفة، ومع ذلك لم ينقص عدد المقالات المقدمة إلى المجلة، مقارنة بالأعوام السابقة، وهذا الاستمرار في المحافظة على العدد كان أيضاً في العدد الثامن والخمسين.

كما أنني أرب في الإفصاح عن شكري لجميع كتابنا الذين اختارونا، وأود أن أعلمكم بأن حصة المقالات المخصصة للمجلة في السنة، قد تصل إلى ٢٥ مقالة لعام ٢٠٢٣، وهذا الرقم محدودٌ، وعليه فإنه يتعين علينا التدقيق والتمييز بين المقالات، فينبغي أن نقوم بتقييم كل مقالة على حدة، بمساعدة مُحْكَمِينَا ومُحَرِّرِينَا الخبراء في مجالاتهم، ومن ثم تتم المناقشة في هيئة التحرير، وبعد ذلك يُتخذ القرار بخصوص المقالة.

ما نطلبه من حضراتكم، هو إرسال مقالات ذات هدف تعالج مشكلة بحثية حقيقية، فتساهم بذلك في سد فجوة في تخصصاتكم، فمن خلال تجربتنا، يمكننا القول بان هذا النوع من الدراسات هو الذي يتم الاستشهاد به؛ فأطلب منكم أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار عند البدء بكتابة مقالة حول موضوع ما.

نحن موجودون بكم، فلا يمكننا النشر بدون أعمالكم، فحن نعلم أنه بفضل مقالاتكم الأصيلة التي سنثرون بها تخصصاتكم، سيزداد عامل التأثير مع كل استشهاد بهذه المنشورات، وسيرتفع مباشرة مستوى المجلة إلى مستويات متقدمة بين المجلات في مجال الدين، وفي النهاية سيجلب لنا هذا فهرسة AHCI و SSCI.

ويسرني هنا أن أخبركم عن عددا الثامن والخمسين: فقد نشر في عدد كانون الأول من عام ٢٠٢٢ ثلاث عشرة مقالة، منها إحدى عشرة مقالة بحثية، واثنين منها مراجعات لكتب، وقد كان توزع المقالات حسب المجالات على النحو الآتي: مقالة في التفسير، ومقالتان في الحديث، وثلاث مقالات في الفقه ومقالتان في علم النفس الديني، ومقالة في الفلسفة التربوية، ومقالة في الفلسفة الإسلامية، ومقالة في تاريخ المذاهب الإسلامية.

في النهاية أود أن أشكر مؤلفي المقالات - التي عملنا على تضمينها في كل مجال من مجالات الشريعة بقدر الإمكان -، وأخص بالشكر بدايةً محرري المجالات الشرعية والمحكمين، وكذلك أشكر فريقي الذي ساهم بكل ما لديه في سبيل إظهار هذا العدد إلى العلن، ولا أنسى تقديم الشكر إلى المسؤولين في مؤسسة (AVES)

إلى لقاء قادم بأخبارٍ سارةٍ في العدد القادم

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?

On Time and Temporality: What Is the Meaning of
the Phrase Time Has No Beginning or End?

Necdet ÇAĞIL 

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Erzurum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 27.01.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 19.09.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 24.11.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Necdet ÇAĞIL

E-mail: ncagil@atauni.edu.tr

Atıf: Çağıl, Necdet. "Zaman ve
Zamansallık Üzeri ne: Zamanın Başı ve
Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?".
İlahiyat Tetkikleri Dergisi 58/1 (Aralık
2022), 1-12.

Cite this article as: Çağıl, Necdet.
"On Time and Temporality: What Is the
Meaning of the Phrase Time Has No
Beginning or End?". *Journal of İlahiyat
Researches* 58/1 (December 2022), 1-12.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License

ÖZ

"Zaman" denen gizemli olgunun varlığı ve mahiyeti, kadim çağlardan beri ilim adamlarını; bilhassa filozof ve ilahiyatçıları ilgilendiren ana konulardan biri olmuş ve olmaya devam etmektedir. Öyle ki, bir yönüyle felsefi, bir yönüyle fiziki, bir yönüyle de dinî araştırmalara konu olacak kadar girift ve çok yönlü bir öğretiy alanına sahiptir zaman. Makalemizde zaman bahsi birkaç başlık altında işlenmeye çalışılmıştır. Öncelikle zamanın bir tür atomları sayılan "an" kavramı ele alınmış ve bunun ontolojik boyutu üzerinde durulmuştur. Daha sonra zamanın mahiyetine; kadim mi yoksa hâdis mi olduğuna, yani bir başlangıcının olup olmadığına dair iki zıt görüşün irdelenmesine geçilmiş, bu bağlamda filozofların ve kelâm âlimlerinin farklı görüşlerine yer verilmiştir. Son aşamada da "hareket-zaman" ilişkisi ele alınmıştır. Makalede "zaman" ve "hareket" ikilisinin mahiyeti ve keyfiyetine yönelik antik dönem felsefi öğretilerle çağdaş bulgular arasındaki bazı yakın benzerlikler oldukça dikkat çekici bir özellik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hâdis, An, Hareket, Vâcibü'l-Vücûd, Filozof, Kadim, Kelamcı, Zaman.

ABSTRACT

The existence and nature of the mysterious phenomenon, called "time," has been one of the main issues that attracted the interests of scholars, especially philosophers and theologians, since ancient times. So much so that, time has a complicated and multi-faceted doctrinal area, which is the subject matter of—in a way—philosophical, physical, and also religious studies. In this article, we tried to investigate the issue of time under a few titles. First of all, the concept of "moment," which is being the atoms of time, in one aspect and also its ontological dimension were examined. Then, we scrutinized the nature of time, whether it is pre-eternal or created later, namely "does it have a beginning?" These two opposite views were studied, and various opinions of philosophers and theologians were stated. In the final stage, we investigated the relationship between "motion and time." In the article, close similarities between ancient philosophical teachings and contemporary findings, regarding the nature and quality of a couple of "time" and "motion," were disclosed in a very remarkable fashion.

Keywords: Created Later (Hadis), Moment, Motion, Necessary Existence, Philosopher, Pre-Eternal (Kadim), Theologian, Time.

GİRİŞ

Tanımlanamaz, kuşatılamaz ve tesir edilemez olması itibarıyla "Tanrı" ve "zaman" kavramları arasındaki kısmî benzerlik dikkat çekicidir. Bir şeyin tam tanımı (*haddi tam*) onun yakın cinsi ve yakın ayırımıdan oluşur ki, bunun meşhur örneği insanın "*konusan canlı*" diye tarif edilmesidir. Bu tanım insanın yakın cinsi olan "*canlı*" ve yakın ayırımı olan "*konusan*" kavramlarından oluştuğu için tam tanım sayılmıştır.¹ Gerek **Tanrı** gerek **zaman** için yakın cins ve yakın ayırımıdan bahsetme imkânı olmadığı için her iki kavrama ilişkin dört başı mamur bir tanımın ortaya konamayacağı açıktır. İleride ele alacağımız üzere

1 Ebu'l-Berekât, Hibetullâh b. Alî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarabat: Maarif-i Osmaniye, 1357), 1/8, 15, 19; Esîruddîn Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *İsâgûcî* [Molla Fenârî ve Kul Ahmet şerhlerine ekli metin] (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1306), 158.

Aristocu gelenekte zaman: “Büyük Feleğ’in (Felek-i Azam)² hareketinin miktarı,³ kelimcılara göre: “Bilinmeyen bir oluşanın ölçüldüğü bilinen bir oluşan⁴ diye tanımlanmaktaysa da bunun tam bir tanım olmadığı söylenebilir; çünkü tarifte esas olan, tarif edilenin tarif unsuru olarak sunulmamasıdır. Aksi takdirde bu *hâsılı tahsil etme* (musâdara ale’l-matlûb) kabilinden eksik bir tanım olacaktır. Antikçağ felsefesinde “hareketin miktarı” diye tanımlanan “zaman,” bu sefer aynı hareketin: “İki anda ve iki mekândaki iki oluş”; yahut “cevherin iki anda ve iki mekânda hâsıl olması” şeklindeki tanımında tanım unsuru olarak sunulmaktadır.⁵ Böylece zamanın tanımında hareket, hareketin tanımında da zamanın kullanılması fasit daire oluşturacak niteliktedir. Nitekim Aristo [ö. İ.Ö. 322]’ya göre sadece zaman hareketle ölçülmez; hareket de zamanla ölçülür. Çünkü zaman hareketin sayısı olduğu için hareketi belirlerken hareket de zamanı belirler.⁶ Dolayısıyla bir şeyin tam tanımı kendi cüzleriyle değil; kendi dışında kalan elemanlarla gerçekleştirilebilir. İşte zaman kavramına ilişkin böyle bir tanım açmazının gündeme gelmesine tanık oluyoruz. Nitekim “tanımlanan” ve “tanımlayan” açısından hakikatler dört kısma ayrılır. a) Terkibe unsur olmayan basit varlık: Bu ne tanımlanır ne de tanımlar; “Vacip Varlık” bunun örneğidir. b) Terkibe unsur olan basit varlık: Bu tanımlanamaz ama tanımlar; “cevher” bunun örneğidir. c) Terkibe unsur olmayan bileşik varlık: Bu tanımlanır ama tanımlamaz; “insan” bunun örneğidir. d) Terkibe unsur olan bileşik varlık: Bu hem tanımlanır hem de tanımlar; “canlı” bunun örneğidir. Böylece tanımlanmanın konusu bileşik varlıktır.⁷ İleride ele alacağımız üzere zaman hem “cevher” hem “vacip” kategorisinde yer aldığı için tam bir tanıma konu olmayacağı söylenebilir.

Zaman kavramının tatminkâr bir tanıma cevap vermemesinin belki en önemli sebeplerinden biri, onun varlıkla yokluk arasında müşevves bir durum arz eden; bir yönüyle kaygan, ele avuca gelmez bir şey olarak ne hareketi ne sükûnu ne de bölünmeyi kabul eden “an” ların toplam değerini ifade etmesidir.⁸ Şu hâlde “an” kavramı üzerine bir nebze konuşmamız gerekecektir:

1. “AN”

“An” kavramının mahiyetine dair serdedilen farklı görüşlerin iki ana kaynağı mevcut olup, bunlar kadim felsefe geleneği ve İslâm kelimcilerinin görüşüdür. Her iki kaynağın buluştuğu görüş, “an”ın hareketin de sükûnun da dışında kalan bir belirsizliği barındırmış olmasıdır. Zira bölünemez olan “an” içerisinde daha yavaş veya daha hızlı hareket de sükûn da yer almaz; yani “an”da devinim de durma da olmaz.⁹

“An”ın vücut bulup bulmaması, zamanı oluşturan kemiyetlerin bitişik mi yoksa ayrık mı olduğuyla ilgilidir. Zamanı bitişik kemiyetler olarak gören filozoflara göre “an” bilfiil değil, bilkuvve vardır; yani hariçte reel bir varlığı bulunmayıp, zihnen mevcuttur. Kelâm âlimlerine göre zaman ayrık kemiyetlerden oluştuğu için, “an”ın hariçte reel bir varlığı mevcuttur.¹⁰ Nitekim zaman “akmakta olan an” diye de tanımlanmıştır.¹¹

1.1. “An”ın Varlığını Kabul Etmeyenler

Aristo’nun temsil ettiği felsefe geleneğinde “an” zamanın parçası değildir; dolayısıyla zamanın “an”lardan oluştuğu söylenemez.¹² Bu felsefi anlayışa göre “an”ın vücudunun harici değil de zihni bir varlık olarak tasavvur edilmesi ve buna bağlı olarak zamanın “an”lardan oluşmadığının iddiası atomcu görüşün reddinden kaynaklanır. Aristocu görüş, cisimlerin aslı yapısının, Demokritos [ö. İ.Ö. 370]’un atomcu yaklaşımının aksine **heyulâ-suret** [madde-form] ikilisinden ibaret olduğu esasına dayanır. Hatırlayalım; Demokritos, cisimlerin asıl itibarıyla ne fiilî ne de farazî bölünmeyi kabul eden katı ve küçük parçacıklardan [cüz’üllezî lâ yetecezzâ; atom] oluştuğunu söylerken, Aristo bunu reddediyor ve cisimlerin sonsuza dek bölünebileceğini; zira bölünmenin fiilî olarak son bulsa bile farazî olarak devam edebileceğini iddia ediyordu. Dolayısıyla Aristo, cisimlerin **heyulâ-suret** ikilisinden oluştuğunu; heyulânın suretin mahallini teşkil eden bir cevher olduğunu, suretin de heyulâyı sirayet eden ve onsz vücut bulamayan bir araz olduğunu söylüyordu. Fakat heyulâ suretin illeti değildir. Çünkü heyulânın suretten ayrılması imkânsızdır ve suretin mevcudiyetinden önce [bilkuvve mevcut ise de] bilfiil mevcut olamaz. Böylece heyulânın zaman itibarıyla değil de zat itibarıyla surete önceliği vardır. Aynı şekilde suret de heyulânın illeti değildir. Çünkü suret ancak “şekil” birlikteliğinde vücut bulabilir ve şeklin fail illeti değildir. Aksi takdirde bütün cisimler şekil itibarıyla müşterek olurdu. Buna göre heyulâ ve suret; ikisi birden mahiyet ve vücudun illeti olmaktadır.¹³

Aristo ve taraftarlarının atomu reddeden bu yaklaşımları doğal olarak zamanın atomu sayılan “an”ın da reddedilmesi sonucunu getirmektedir. Çünkü Aristocu anlayışta zaman bitişik kemiyetlerden oluştuğu için miktarlıdır; kemiyete nispet edilmesi, eşitliği ve eşitsizliği kabullenmesi sebebiyledir. Zira Felek’in bir devirlik zamanı diğer bir devirlik zamanına eşit olduğu gibi iki devirlik zamanından daha az, yarım devirlik zamanındansa daha çoktur. Bitişikliğe gelince; şayet zaman ayrık olsaydı, sayının teklikleri gibi asla bölünemez bir nihayete ulaşırdı; zira ayrıklığın hakikati budur. O takdirde zaman birbirini izleyen anlardan oluşur ve bundan da mesafeye uyumlu olan harekete uyumluluk arz etmesi sebebiyle bölünemeyen parça (atom) lazım gelirdi. Zamanın birbirini izleyen; bölünemez “an”lardan oluşması, Demokritos’un atomcu anlayışına uygun olarak hareketin mahiyetini tanımlayan cismin de bölünemez parçalardan oluştuğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Zira zaman, hareketin vuku bulduğu mesafeye uyumluluk arz eden hareketle uyumludur. Eğer zaman, peş peşe gelen bölünemez “an” atomlarından oluşsaydı mesafenin de bölünemez atomlardan oluşması gerekecekti. Oysa Aristocu anlayışta

2 Diğer feleklerin aksine doğudan batıya doğru dönen Dokuzuncu Felek olup, buna, hiçbir cisim ihtiva etmediği için Felek-i Atlas da denmiştir. Geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/303-306.

3 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 191, 199.

4 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye mine’l-ilmî’l-ilâhî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 4/200, 5/51; Ebherî, *el-Hidâye* [el-Meybedî şerhiyle birlikte] (by: yy., ts.), 80; Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973), 72; Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftazanî, *Şerhu’l-Makâsid* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1989), 2/188; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Kahire: Matbaa-i Vehbiyye, 1866), 77.

5 Nâsirüddin Ebû Sa’îd Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr min Ma’âli’i’l-Enzâr* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991), 127; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

6 Aristoteles, *Fizik*, 199.

7 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 59.

8 Aristoteles, *Fizik*, 183; Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/10-11, 74; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 56.

9 Aristoteles, *Fizik*, 267, 269; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 56.

10 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/69-74; Ebherî, *el-Hidâye*, 79; Taftazanî, *Şerhu’l-Makâsid*, 2/188, 194-195.

11 Ebherî, *el-Hidâye*, 79.

12 Aristoteles, *Fizik*, 293, 301.

13 Ebherî, *el-Hidâye*, 21, 52-53, 57, 79, 194, 202; Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*, 49-51.

cisim sonsuza dek bölünmeye müsait olup, ferdî cevherin; yani atomun vücudu muhaldir. Ayrıca zaman Aristocu anlayışa göre hareketin miktarıdır. Hareketse Büyük Felek'in haiz olduğu dairesel hareket olması hasebiyle sabit olmayıp, kararsızdır. Şayet sabit olsaydı cüzle-
rinin bir arada bulunması ve bu durumda Tufan Günü [takriben on bin yıl önce] meydana gelen şeyin günümüzde; günümüzde meydana
gelen şeyin de Tufan Günü meydana gelmesi gerekirdi ki, bu muhaldir. O hâlde zaman "an"ların toplamı değildir. Zira zaman bitişik kemi-
yetten ibaret olması hasebiyle onun geçmiş gelecekte ayıran bir ortak çizgisi vardır ki o da "an"dır. Bu "an" geçmiş zamanın sonu ve
gelecek zamanın başlangıcı olması hasebiyle geçmişin geleceğe dönüştüğü; yani geçmiş gelecekte ayıran ortak, ince sınırın ve nokta-
nın adı olup, varlığa gelir gelmez hemen yokluğa dönüşür. Çünkü her "an," bir öncenin sonrasında ve bir sonranın öncesinde yer almakla
bu ikisi arasında ortak bir sınırdır ki, bu ikisinden asla ayrı kalmaz. Böylece "an"ın varlığı "uç" varlık olup, zatı mevcut değildir. Çünkü
(baba-çocuk gibi) aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunan iki nispi şeyden biri bilfiil mevcut olunca diğersinin de mevcudiyeti zorunlu olur.
Gelecek henüz mevcut olmadığına göre "an"ın şüphesiz geçmişin uç noktası olması gerekir. "An" noktaya da benzemez. Çünkü nokta
bazen iki şeyi birbirinden ayırır ve ortak bir sınır olabilir. Zira noktanın her iki durumda da uç olduğu şey bulunabilir. "An"ın ise geçmişten
başka bir uç noktası yoktur; dolayısıyla "an" geçmişin en nihai ucu olmaktadır. Bilhassa Aristocu kesim biri çıkan diğeri inen iki zıt ve doğ-
rusal hareketin arasına mutlaka bir sükûn anının girmesi gerektiği ve çıkan hareketin sonuyla inen hareketin başlangıcının oluşturduğu
iki ânın birbirinden farklı olacağı noktasından yola çıkarak, "an" denen zihni zaman diliminin asla bölünemez olmasının, bölünemez en
küçük parçayı (atom) gerektireceği için ânların peş peşe gelmesini ve buna bağlı olarak "an"ın dış varlığını kabul etmemişlerdir.¹⁴

"An"ın hariçte vücudunun olmamasının bir ispatı da, Aristo felsefesinin nirengi noktalarından biri olmak üzere Felek'in hareketinin daimî
olmayan doğrusal ve mekanik bir hareket yerine, daimî olan dairesel ve konumlu bir hareket olduğu, zamanın da bu dairesel hareketin
miktarı olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşün uzantısı olarak, *tabii hareket* ve *kasrî [cebrî] hareket* ikilisinin zamana yansıyan
iki farklı sonucundan bahsedilir. Şöyle ki, yukarıya doğru atılan bir taşın iki tür meyil [hareket potansiyeli] vardır: Birisi taşın yukarıya
doğru atılmasını sağlayan *kasrî* (cebrî) hareket, ikincisi ise atılan bir taşın aşağıya doğru meyletmesini sağlayan *tabii* (yer çekimine bağlı)
harekettir. Şöyle ki, yukarıya doğru atılan taşın tabii hareketini engelleyen *kasrî* kuvvet zail olunca, taşın aşağıya doğru meyletme anı
başlamış olur. Dolayısıyla, taşın nihai yüksekliğe ulaşma meylinin gerçekleştiği durum, ulaşmanın gerçekleşmediği durumdan başkadır.
Buna göre taşın ulaştırılan meyil [*kasrî hareket*] ile taşın ulaşmasını izale eden meyil [*tabii hareket*]den her biri "an" içerisinde oluşmuştur.
Zira ulaşma [*kasrî hareket*] ve ulaşmayı izale eden [*tabii hareket*] hareket "an"lıktır. Çünkü taşın ulaşma anının olduğu durum bir zaman dilimi
olsaydı, bu zaman dilimi taşın ulaşması anında bölünmeyi kabul etmezdi ve bu takdirde taş, hareketin bir ucunda yer alan potansiyeliyle
nihai noktaya ulaşmamış olurdu.¹⁵ Sonuç olarak Aristo ve taraftarları zamanın birbirini takip eden "an"lardan meydana geldiği görüşünü
kabul etmezler.¹⁶

1.2. "An"ın Varlığını Kabul Edenler

Bazı kelâm âlimlerine göre zaman bölünme kabul etmeyen "an"lardan terekkep eder. Bunlara göre "an"ın hariçte gerçek bir varlığı bulun-
makta olup, o bölünemez ve akıp giden bir şeydir.¹⁷ "An"ın varlığının kabulü, zamanın ayrı kemiyetlerden ibaret olduğu esasına dayanır.
Ayrı kemiyetlerse teklıklarından oluşur. Teklikse bölünmeyi kabul etmez. Buna göre zamanın birbirini izleyen ve bölünme kabul etmeyen
"an"lardan oluşması gerekecektir ki, bu da cismin atomlardan oluştuğu sonucunu getirecektir. Buna göre "an"ın varlığını kabul eden
kelâm âlimlerinin "*cüz'üllezlâ lâ-yetecezzâ*"; yani "atom" denen, cismin en küçük parçacığını kabul etmeleri söz konusudur.¹⁸ Hatta bir
görüşe göre cismin heyulâsı, [Aristo'nun "heyulâ" anlayışının dışında kalan] eskilerin *hebâât* [zerreler] diye adlandırdıkları atomlardan
oluşur ki, bu küçük cisimciklerin birbirlerine eklenmesiyle büyük cisim oluşur.¹⁹ Fahrüddîn Râzî gibiler cismin atomlardan oluştuğunu
batıl addedenlerin görüşlerini kabul etmemekle atomun varlığını ispat etmiş olmaktadırlar.²⁰ Taftazanî gibi kelamcılar da Aristo'nun
heyulâ-suret anlayışını bir şekilde iptal etmek için atomun varlığını ispata çalışan kelâm âlimlerinin üç argümanını nakledip, sonra bun-
ları tek tek çürütmekte; ne var ki, atomun varlığını kabul etmenin İslâm akidesi açısından bazı avantajlarının olacağını belirtmektedir.
Meselâ Taftazanî, felsefecilerin pek çok karanlık düşüncesinden kurtuluşun atomun ispatında yattığını söyler ve "heyulâ-suret" ikilisini
var saymanın âlemin kadim oluşuna, cesetlerin diriltilmemesine ve göklerin daimî hareketinin dayandığı pek çok hendese kuralının
reddedilmesine ve göklerde "yarılma-bitişme" hareketinin imkânsızlığına yol açacağını buna örnek verir.²¹ Bu mülâhazalar ışığında Tafta-
zanî'nin atom nazariyesine sıcak baktığı söylenebilir.

Kelâm âlimleri "an"ın varlığının ispatı için, bilinen üç zaman dilimini; mazi, hâl ve müstakbeli esas almışlardır. Şöyle ki hem mazi hem
müstakbel [ilki geçmiş, ikincisi de henüz gelmemiş olması; diğer bir ifadeyle ilki müşahedenin devamına, ikincisi ise mevcudiyetine
imkân vermemesi itibarıyla] tam bir yokluktur. Şayet ["an"ı anımsatan] şimdiki zaman da tam bir yokluk olsaydı, "husule gelme" ve "var
olma" diye bir oturmuşluk söz konusu olmayacaktı; bu da objeler âleminde hiçbir şeyin vücut bulmaması anlamına gelecektir ki, tam
bir bilgisizlik demektir.²²

"An"ın en belirgin özelliği-filozofların da kabulü doğrultusunda-birbirini izleyen bitişik kemiyetler olarak bir tarafıyla ayırıcı, bir tarafıyla
da bitişirici farz edilmesidir. Şöyle ki, zamanın uç sınırı görülen "an," bir orta olup, mazinin sonu, müstakbelin başıdır. Zira "an" başlangıcı
ve sonu; yani gelecek zamanın başıyla geçmiş zamanın sonunu birlikte taşır. Buna göre, oluşan her "an," geçmiş gelecekte ayırması
itibarıyla ayırıcı, geçmiş geleceğe bitişirmesi itibarıyla de bitişirici sınır olmaktadır. Bunun daha iyi anlaşılması için **nokta-çizgi** ikilisi

14 Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 183-187, 195-197; Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1950), 122; Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd* (Tahran: Dâniş-
gâh, 1343), 45; Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/11, 17, 69-74, 84-85; Ebherî, *el-Hidâye*, 78-79, 110-111; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/175, 181; 187-189, 451-452; Yusuf Şevki Yavuz, "An", *Türkiye Diyanet Vakfı*
İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/100-101. İlâveler bize aittir.

15 Ebherî, *el-Hidâye*, 109.

16 Aristoteles, *Fizik*, 301; Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/106; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/452.

17 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/74; Ebherî, *el-Hidâye*, 79, 111.

18 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/17; Taftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/181.

19 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 4/181.

20 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/74.

21 Geniş bilgi için bk. Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, 52.

22 Fahrüddîn Râzî, *el-Me'tâlib*, 5/83.

örnek verilmektedir: Çizgide oluşan her bir nokta ayırıcı olmanın ardından bir defasında bitişirici olurken, bir defasında da olmayacaktır. Yani bir çizgide, iki bölümden birini diğerinden ayırmayacak şekilde bir nokta oluştuğu vakit, oracıkta sadece bilfiil oluşan bir noktadan bahsedilecektir. Bu nokta söz konusu çizginin iki bölümünden birinin sonu olacağı gibi diğer bölümün de başlangıcı olacaktır. Böylece bu nokta bu çizgi için bir hesaba göre ayırıcı bir diğer hesaba göre de bitişirici olur. Ayırıcı olmasının sebebi şu ki, söz konusu çizgi bu noktanın onun üzerinde oluşmasından önce tek bir çizgi hâlinde iken, bu noktanın onda oluşmasıyla çizgi ikiye bölünmüştür. Bitişirici olmasının sebebine gelince; bu nokta şu çizginin iki bölümünden birinin diğerine bitişmesini gerektirmektedir. Noktanın bitişirici değil de ayırıcı olmasına gelince; çizginin iki yarısından biri diğer yarıdan kesilip ayrıldığı vakit, iki bölümden birinin sonu olan şu nokta bu bölümün diğer bölüme bitişmesini gerektirmeyecektir. Durum bu olduğuna göre şimdiki anın, mazinin sonu ve müstakbelin başlangıcı olması sebebiyle geçmiş gelecekte ayırması kaçınılmazdır. Bu itibarla an ayırıcı olmaktadır. Fakat şu da bilinen bir husustur ki, bu ayırıcı uç bazen bitişirici olur, bazen de olmaz. Şu hâlde bu ayırıcı anın [diğer tarafıyla] bitişirici olmaması imkânsızdır. Çünkü bu anın bitişirici olmaması için zamanın kesintiye uğrayıp, sonrasında zaman namına hiçbir şeyin olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Zira zaman şayet yok olsaydı, varlığından sonraki yokluğu zaman itibarıyla bir sonralık olurdu. Zaman itibarıyla sonralıksa ancak zamanın elde edilmesiyle hâsıl olur ki, bu muhaldir. Bu sonuca göre oluşmakta olan her bir “an” bir bakıma ayırıcı, bir bakıma da bitişirici olmaktadır. Ayırıcı olması maziyi müstakbelden ayırması; bitişirici olması ise mazinin müstakbele bitişmesini gerektirmesi sebebiyledir.²³

Zamanın vücut bulmasının gerisine düşen “an” ile zamanın vücut bulmasının önüne geçen “an” arasındaki farka gelince; bu da yine Aristo ve takipçilerinin zamanı bitişik kemiyetler yekûnu olarak gören yaklaşımlarıyla ilgili tali bir meseledir. Şöyle ki, zaman onların iddia ettikleri gibi devamlılık arz eden bitişik kemiyetler olsaydı [atomcu görüşün aksine] sonsuz bölünmeleri kabul eden her bitişik kemiyet gibi zaman da sonsuz bölünmeleri kabul etmesi gerekecekti. Hâlbuki bu sonsuz bölünmelerin bilfiil gerçekleşmesi söz konusu değildir. Aksi takdirde zamanın sınırlı olan iki ucunda bilfiil sonsuz cüzlerin hâsıl olması gerekirdi ki, bu muhaldir. O hâlde zaman [bitişik kemiyetler değil de] kendi özünde bitişik olan; yeknesak bir şeydir. Dolayısıyla, ona ayrışmayı gerektirecek bir sebep arız olduğunda, onda bilfiil bir ayrışma meydana gelecektir ki, bu ayrışma “an”ın ta kendisidir. İşte bu “an,” zamanın vücut bulmasından sonra vücuda gelen bir şey olup zamanın gerisine düşmektedir.²⁴

Vücuda gelmede zamanın önüne geçen “an” a gelince; bunun izahı şudur: Nasıl ki, nokta kendi hareket ve eğimiyle çizgiyi işliyorsa, “an” da kendi akışıyla zamanı işler. İşte bu “an” [akışıyla] vücut bulmada zamanın vücut bulmasının önüne geçmektedir. Böylece filozofların: “An bölünme kabul etmeyen bir şeydir ki, akışı ve sürekliliğiyle zamanı işlemektedir” sözleri [kendi iddialarıyla çelişecek şekilde] “an”ın kendi kendine vücut bulan, bizatihi bağımsız bir şey olduğunun kabulü demektir.²⁵ Fakat “an”ın ispatı için “nokta-çizgi” argümanının devreye sokulması beraberinde bir açmazı da getirmektedir ki, o da böylesi bir teşbihin sağlıklı olmamasıdır. Zira noktanın, düzlem üzerindeki hareketiyle çizgiyi oluşturması gözlemlenirken “an” duyular vasıtasıyla işaret edilebilecek bir varlık olmadığından hareketi algılanabilir değildir.²⁶

Zamanın evrenden önce var olabileceğinin kanıtlarından biri kutsal metinlerde evrenin bütün mündemiciyle birlikte **altı gün (evre)** zarfında var edildiği gerçeğidir.²⁷ Zarfın mazrufa takaddüm etmesi ontolojik bir zorunluluktur ve **zarf** anlamı için bundan öte bir yol yoktur.

Yine açıktır ki, zaman hareketli olup sükûn bulmazken, mekân sakin olup hareket etmez. Hareket sükûndan üstün olduğuna göre zaman da mekândan üstündür.²⁸

2. ZAMANIN KADİM OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Antikçağ filozofları zamanın tanımına ilişkin farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları onun yokluğu kabul etmeyen soyut bir cevher olduğunu söylemiştir. Zira aksi durumda onun, varlığından sonraki yokluğu ancak zaman sayesinde gerçekleşecek bir sonralık olur ki, bu da muhaldir. Bazıları zamanın Büyük Felek’in kendisinden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Zira Büyük Felek bütün cisimleri kuşatandır. Bazıları da zamanı, zatının kararı olmaması hasebiyle Büyük Felek’in hareketinden ibaret saymışlardır. [Bu üç farklı görüşe itiraz edilmiştir. Örneğin, onu Büyük Felek’in hareketi gören felsefi görüş kelâm âlimlerince reddedilmiş ve hareketin ya hızlı ya da yavaş olduğu; zamanınsa böyle olmadığı iddia edilmiştir. Keza kelâm âlimlerine göre hareketin zarfı olan zaman, feleklerin hareketi olmadığı gibi hareketin sıfat da değildir; o bütünüyle akıp giden bir mevcudun vücudundan ibarettir.²⁹]

Zaman için “mümkün” kategorisini tecviz etmesi dışında Platon’un da dâhil olduğu filozofların çoğunluğu zamanın kendiliğinden var olan bağımsız; mahal ve harekete ihtiyaç duymayan ezeli bir cevher olduğunu, zatında da vücudunda da felek ve hareketle ilişkisinin bulunmadığını söylemişlerdir. Felek, cisim ve hareket bulunmasa da zaman devamlı değişip duran ve yenilenen ezeli bir cevherdir.³⁰

Platon ve taraftarlarına göre zamanın kadim oluşu burhanla sabittir. Esasen Platon zamanı ve gökyüzünü âdetâ özdeş kabul etmekte ve ikisinin de “öncesizlik” örneği olduğunu belirtmektedir.³¹ Zira zamanın öncesinde bir yokluk bulunsaydı; yani yokluk zamanın önüne geçmiş olsaydı, zamanın bu yokluğu gene zaman olarak varlığının önüne geçmiş olacaktı ki, bu da zamanın yok iken var olmasını gerektirecekti; bu ise muhaldir.³² Diğer bir ifadeyle; biz ne vakit zamanın yok iken sonradan oluştuğunu farz etsek, ezelden itibaren zamanın oluşumu anına dek süregelen bir yokluğu da farz etmiş oluruz. Devam ve süreklilik ise ancak süreklilik arz eden bir müddetin sübut

23 Geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 341; Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/84-87.

24 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/87.

25 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/87, 106. İlaveler bize aittir.

26 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/106.

27 *Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit (Tevrat-Zebur (Mezmurlar) ve İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Tekvin 1:1-31; el-Araf 7/54; el-Yunus 10/3; el-Hüdâ 11/7; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

28 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/95.

29 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/48; Beydâvî, *Tavali’u’l-Envar*, 109.

30 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/51-52; Taftazani, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/196-197.

31 Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 47.

32 Fahrüddin Râzî, *el-Meâlib*, 5/64.

bulması sayesinde anlaşılabilir. Çünkü “müddet” denen gerçeğin, şu seyyal ve hareketli devamlılıktan öte bir anlamı yoktur. Buna göre zamanın yokluğunun kavranabilmesi, ancak onun varlığının farz edilmesi eşliğinde mümkün olacaktır. Böyle olan bir şeyin yokluğu ise aklen mümkün değildir.³³ Ebherî'nin, aynı felsefî görüşü daha açık biçimde dillendiren ifadesine göre zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardır. Eğer zamanın bir başlangıcı olsaydı, varlığından önceki yokluğu “sonralık” ile birlikte bulunmayan bir “öncelik” olurdu. Sonralıkla birlikte bulunmayan her öncelikse zamansaldır.³⁴ Buna göre zamanın mevcudiyetten önce de sonra da yokluğu mümkün değildir. Çünkü varlıkla yokluk arasındaki öncelik ve sonralık ancak zaman sayesinde tasavvur edilebilir.³⁵ Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Şayet zamanın bir başlangıcı olsaydı, onun yokluğunu gerektirecek olan başlangıç bu başlangıcın varlığından önceki bir öncelik olacaktı. Bu öncelikten önce olan her bir öncelikse zamansaldır. Velhâsıl, zamanın bir başlangıcı olsaydı, bu başlangıcın gerektirdiği zamansızlık da gene zamansal olacaktı. Şöyle ki, “Zaman sonradan oluştu” diyecek olan biri daha işin başında tenakuza düşmüş olacaktır. Zira bir şeyin sonrasından bahsedebilmek için o şeyin bir öncesi olması gerekecektir. Yani zikredilen bir “sonralık,” fahmedilen bir “öncelik” itibarıyla anlam kazancaktır ki, her ikisi de zamansaldır. Dolayısıyla “zaman sonradan oluştu” diyecek olan biri, aynı zamanda “zaman önceden yoktu” kaziyesini de kabullenmiş olacaktır ki, bu durumda öncelik ve sonralığın aslı, zamanın arızî olması gerekecektir. Bu bir tenakuzdur. Çünkü öncelik ve sonralık kavramları bütünüyle zamana tâbi olup, zamansız bir “öncelik” ve “sonralık” mefhumundan bahsetme imkânı yoktur. Şu hâlde “zaman” denen o uçsuz bucaksız seyyal süreç içerisinde yer alacak her sonralık sabık bir önceliği elzem kılacaktır ki, o öncelik de zamansaldır. Nitekim kadim filozofların “Biz hiçbir geceye şahit olmadık ki, öncesinde bir gündüz, hiçbir gündüze de şahit olmadık ki, öncesinde bir gece bulunmasın” sözleri bunu ifade eder.³⁶ Böylece zaman birbirini takip eden sonsuz önceliklerin ve sonralıkların zarfı olup, mazrufun zarfı değil, zarfın mazrufu kuşatacağı açıktır. Dolayısıyla, Belçikalı bir matematikçi ve Katolik bir rahip olan Georges Lemaitre [v. 1966]’ın, kozmik nizama start aldırın “Büyük Patlama” [The Big Bang] teorisini³⁷: “Dünü Olmayan Bir Gün” [The Day Without Yesterday] şeklinde yaftalayan ontolojik yaklaşım³⁸ tutarsızlık sergilemekten uzak değildir. Çünkü dünü olmayan bir günün realitesi yoktur. Kaldı ki, “Büyük Patlama” teorisini ciddi şekilde düşündüren: “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik iken onları [şiddetlice] ayırdığımızı görmediler mi?*”³⁹ ayetinde, ayrılmanın vuku bulmasından önceki bitişikliğin tasvir ettiği bir KAOS yapıdan bahsedildiği açıktır. Nitekim Platon da Tanrı’nın evreni oranlı ve ölçülü yaratmasından önce bir KAOS evresinin mevcudiyetinden bahseder.⁴⁰ Ayetin orijinal metninde yer alan *كانتار تفتناهما* [“o ikisi bitişikti de biz onları hemen şiddetlice ayırıp verdik”] ifadesi, “*kalkale/depresme harfi*” (explosive letter) olan ق’in işaretleriyle şiddetli ayrılmanın; yani kozmik patlamanın, bitişiklik hâlden sonra vuku bulduğunu ortaya koymaktadır ki, bu da kozmostan önce kaos evresinde de zamanın cari olduğunu gösterir.

Aynı şekilde zamanın bir sonu da yoktur. Eğer zamanın bir sonu olsaydı, varlığından sonraki yokluğu “öncelik” ile birlikte bulunmayan bir “sonralık” olurdu. Öncelikle birlikte bulunmayan her sonralıkta yine zamansaldır; böylece zamandan sonra bir başka zaman olacaktır.⁴¹ Hatta zamanı [Aristocu yaklaşımın aksine] hareketin değil de var olmanın miktarı gören Ebu’l-Berekât, “Baki” olanın bekasının ancak süreklilik arz eden bir zaman kapsamında tasavvur edilebileceğini iddia etmiştir.⁴²

Hemen belirtelim ki, zamanın başlangıcının olmaması, Cenabı Hak’tan başka kadim varlıkların [taaddüdi-kudema] vücudunu gerektirmez. Zira öne geçme [takaddüm] beş şekilde gerçekleşir:

- İlliyet [Zat] İtibarıyla: Elin hareketinin anahtar, kalem vb.nin hareketine; keza güneşin kendi ışığına önceliği gibi.
- Zaman İtibarıyla: Hz. Musa’nın Hz. İsa’ya, babanın oğula önceliği gibi.
- Tabiat İtibarıyla: Bir rakamının iki rakamına, parçanın bütüne önceliği gibi.
- Rütbe İtibarıyla: Cinsin türe, imamın imama uyana önceliği gibi.
- Şeref İtibarıyla: Âlimin cahile; keza öğretmenin öğrenciyeye önceliği gibi.⁴³

Bu beş takaddümden ilki; yani “illiyet” itibarıyla olanı, Cenabı Hakk’ın zamana takaddümüne örnek verilebilir. Burada zaman itibarıyla değil; zat itibarıyla bir kıdem söz konusudur ki, bu da ezeli olanın birden çok olmasına rağmen, Cenabı Hakk’ın zatî ve mutlak ezeli oluşu karşısında zamanın izafî ve mukayyet [potansiyel] bir ezel barındırmasının “taaddüd-i kudema” sonucuna yol açmayacağı anlamına gelir. Zira “zat”; yani “illiyet” itibarıyla öne geçmede ihtiyaç duyulanın ihtiyaç duyana kıdemi söz konusudur. Zira bu tür bir öne geçmede ihtiyaç duyulan (öne geçen), ihtiyaç duyana (sonraya kalana) hem tesir eder hem de onun varlığını gerektirir. Hâlbuki “tabiat” gereği öne geçmede ihtiyaç duyulan ihtiyaç duyana tesir etmez. “Tabiat” gereği öne geçmede öne geçen sonraya kalanın varlığını değil, yokluğunu gerektirirken, sonraya kalan öne geçen yokluğunu değil, varlığını gerektirir.⁴⁴ Öte yandan -daha çok Cenabı Hakk’ı “illet-i Mucibe” (kendî dışındaki varlıkların varlığını gerektiren) olarak betimleyen kadim filozofların görüşünü yansıtan yönüyle- “kadim” varlık ya doğrudan bizatihi zorunlu olandır yahut varlığı bu zorunlu varlık tarafından gerekli kılınmış olarak ona istinat edendir. Varlığı gerektiren bu kadim varlığa dayanan varlık da kadimdir. Zira sebebe bağlı olanın, sebebinden geri kalması imkânsız olup, varlık illetinin tamam oluşu sebebiyle yokluğun imkânsızlığı zatî zorunluluğu gerektirmez.⁴⁵ Nitekim malulün, her açıdan yeterli olan illetinden (illet-i tam) gecikip geri

33 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 5/99.

34 Ebherî, *el-Hidâye*, 80.

35 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/196.

36 Fahrüddin Râzî, *el-Metâlib*, 4/191.

37 Necdet Çağıl, “Secde Suresi 7. Ayetindeki *halekahû* ve *halkehû* Kiraatleri Bağlamında Mutlak İyinin Evrenselliği”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 31.

38 Geniş bilgi için bk. Ralph A. Alpher, “Cosmology”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1968), 5/264 vd.; John L. Buckley, “Lemaître”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1970), 17/251.; Milton K.

Munitz, “Universe”, *Encyclopedia International* (U.S.A.: yy, 1970), 27/782.; D. W. Sciama, “Cosmology”, *The Encyclopedia Americana* (U.S.A.: yy, 1970) 8/40, 45.

39 el-Enbiyâ 21/30.

40 Platon, *Timaios*, 87.

41 Ebherî, *el-Hidâye*, 83.

42 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/191.

43 Ebu’l-Hasen Seyfüddin Ali el-Âmidî, *Gâyetu’l-Merâm fi ‘İlmi’l-Kelâm* (Kahire: yy, 1971), 258; Ebherî, *el-Hidâye*, 184-186; Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 130; Ebu’s-Senâ Şemsüddin b. Mahmûd el-İsfahânî, *Metâli’u’l-Enzâr ‘alâ metn-i Tavâli’u’l-Envâr* (Kahire: Dâru’l-Kütübî, 2008), 61; Adududdîn Kâdî Abdurrahmân el-İcî, *el-Mevâkıf fi ‘İlmi’l-Kelâm* (Kahire: Mektebetü’l-Müte’nebbî, ts.), 179-180; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/20-21.

44 Ebherî, *el-Hidâye*, 185-186; İsfahânî, 61; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/21, 23.

45 Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 2/11-12; Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 55.

kalmasının muhal oluşu da “zat”; yani “illiyet” itibariyle öne geçmenin sonucudur.⁴⁶ Meselâ Allah Teâlâ kudret ve tercihiyle evreni var ederken, onun yokluğu kendi özünde mümkündür. Oysa kudret ve tercih varken yokluğun vukuunun varsayılması hâlinde, sonucun (malûl) yeter sebepten (illet-i tam) geri kalıp gecikmesi lâzım gelir ki, bu muhaldir.⁴⁷ Bu nefis yorumu göre Cenabı Hakk'ın bu evreni var etmesi için kudret ve tercihinin devreye sokması “yeter sebep,” evrenin anında vücuda gelmesi ise “sonuç” olup, bu sonucun o yeter sebepten geri kalması muhaldir.⁴⁸ İşte kelâm âlimlerinin Cenabı Hakk'ı “Fail-i Muhtar” olarak görmelerinin aksine, filozofların “İllet-i Mucibe” diye betimlemeleri ve kadim evrenin O'na isnadının imkân dışı olmadığını savunmaları bu fikrin ürünüdür.⁴⁹ Zira Allah'ın ezeli varlığı bu evrenin vücuda gelmesini gerektiren “yeter sebep” (illet-i tam) olurken, evrenin gecikmeksizin vücut bulması da “sonuç” (malûl) olmaktadır. Filozofların âlemin ezeli oluşuna hükmetmelerinin tevili buradadır. Yani evrenin de zaman gibi başlangıcı olmayıp, ne var ki “zat” (illet) itibariyle Cenabı Hakk'ın kâdeminin evrenin kâdeminden önce gelmesi zorunludur.

Kelâm âlimlerine göre zamanın akıcı oluşu; dolayısıyla varlığının sürekli yenilenmesi, kendi kendine yeten ezeli bir cevher oluşuna mâni ise de bu itiraz cevaplanabilir niteliktedir. Pek çok kelamcının tercihi olan ve Platon'a nispet edilen görüşe göre zamanın akıcılığı ve değişkenliği zat ve mahiyet itibariyle değil; hâdiselerle ilintili olması itibariyledir. Zaman gerçekte ezeli, ebedî ve kendi özünde sabit bağımsız bir cevher olduğu hâlde, hâdiseler meydana geldiği vakit, birbirini izleyen bu hâdiseler zamanla birliktelik oluşturmaktadır. Bu birlikteliğin gerektirdiği değişimler, “zaman” denen cevherin o hâdiselere taalluk eden nispetleri itibariyle vuku bulmaktadır. Yani akış ve değişim zamanın özünde değil, onun birbirini izleyen hâdiselere taalluk etmesinde ortaya çıkar. Nitekim varlığı kendinden ve zorunlu olan Cenabı Hakk'ın varlığının her bir şeyle nispeti ya öncelik ya sonralık ya da birliktelik itibariyledir. Nasıl ki, öncelik, sonralık ve birliktelik diye isimlendirilen bu nispet ve görelilikler O'nun zatında ve sıfatlarında herhangi bir değişimi gerektirmiyorsa, aynı durum zamanın özü ve cevheri için de geçerlidir.⁵⁰ Hatta Platon ve taraftarlarına göre cisim, hareket ve felek namına hiçbir şey mevcut olmasaydı, zaman gene ezeli bir cevher olarak mevcut olurdu. Dolayısıyla, zamanda vuku bulan değişimler hakikat ve zat itibariyle değil; göreliliklere ve değişken hâdiselere nispetle gerçekleşir. Bu minval üzere değişkenin değişkene nispet edilip kıyaslanması “zaman,” değişken olmayanın değişkene nispet edilip kıyaslanması “dehr,” değişken olmayanın değişken olmayana nispet edilip kıyaslanması da “sermed” diye isimlendirilir.⁵¹ Buna göre zaman dehrin, dehr de sermedin sonucu gibidir. Durum bu olunca, “dehr” ve “sermed” denen mutlak zamanda uzam tahayyül edilemez. Aksi takdirde “dehr” ve “sermed” [tıpkı zaman gibi] hareketin miktarı olurdu.⁵² Nitekim: “De ki: “Hiç düşündünüz mü, Allah üzerinize geceyi kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilah size bir aydınlık getirebilirdi? Hâlâ duymayacak mısınız?” De ki: “Ne dersiniz, Allah üzerinize gündüzü kıyamete kadar sürekli kılsaydı, Allah'tan başka hangi ilah size dinleneceğiniz bir geceyi getirebilirdi? Hâlâ görmeyecek misiniz?”⁵³ ayetlerinde “sermed” ifadesi kullanılmaktadır. “Sermed” (السرمد) tabiri, “birbirini izleme; süreklilik” anlamındaki “serd” (السرد) kökünden türeme olup, lügat itibariyle “biteviye olarak, kesintiye uğramaksızın devamlılık arz eden şey” demektir.⁵⁴

Belirtmek gerekirse zamanın bağımsız; kendi kendine yeten bir cevher olduğunu iddia edenler iki gruptur. Bir grup, zamanın bağımsız bir cevher olmakla birlikte zatının mümkün olduğunu; onun ancak başkası [Cenabı Hak] sayesinde zorunlu olduğunu; zira zatı zorunlu varlıktan ibaret olan tek bir varlığın bulunduğunu savunmuşlardır. Bir grupsa zamanın bizatihi zorunlu varlığa sahip bir cevher olduğunu ve aynıyle yok olmasının imkânsızlığını iddia edip, bunun ispatı için bazı argümanlar sunmuşlardır ki, bunlardan ikisi meşhurdur. Birinci argümana göre şayet zaman için bir yokluk farz edilseydi, yokluğunun varlığından sonra olması gerekirdi. Onun varlığından sonraki yokluğu ise ancak zaman sayesinde olacaktır. İşte tam bu noktada zamanın sırf yokluğunun farz edilmesi, kesinlikle varlığının farz edilmesini gerekli kılacaktır. İkinci argümana göre ise akıl ne vakit zamanın ortadan kalkmasına ve yokluğuna hükmetse mutlaka onun varlığına hükmedecektir. Zira zamanın ortadan kalkması ya bir şeyden önce ya bir şeyle birlikte ya da bir şeyden sonra gerçekleşecektir. İşte bu öncelik, birliktelik ve sonralığın hâsil olması hem zamanı yok sayanın yalanına ve davasının hükümsüzlüğüne tanıklık etmekte hem de zamanın ispatını haykırmakta ve onun, yokluğu kabullenmekten uzak bir varlık olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

Yine sağlıklı akıl, zamanın sırf bir tarafa özgü olmadığına ve sırf bir yönde vücut bulmadığına hükmeder. Dolayısıyla, aynı sağlıklı akıl bundan yola çıkarak Evrenin İlâh'ının da yön ve mekâna ihtiyaç duymadığını ve cisim ya da cismanî olmaktan münezzehe olduğunu ifade edecektir. Dahası, Allah Teâlâ'nın **Evvel, Ahir, Zahir, Batın** olduğu hususu⁵⁶ akıllarda ve şeriatlarda yer bulmuş bir sabitedir. Bu sıfatlar da ancak zamana yakışır. Çünkü zaman, varlığı takdir edilen her mevcudun önüne geçmekle onun evveli olduğu gibi, ondan sonraya kalmakla da onun ahiri olur. Yine zamanın varlığına dair bilgi, bilgilerin en açığı [Zahir] olduğu gibi, özgün mahiyeti ve muayyen hakikatine dair bilgi de bilgilerin en gizlisidir [Batın]. Çünkü akıllar onun künhünü tam olarak kavramaya yetişemez. Dolayısıyla, bir şeyin zahir ve batın oluşu ancak zamana yararır. Keza zaman her birimizin şu saatte bulunmamız açısından her yakından daha yakındır. Aynı şekilde zaman onun özgün hakikatini idrak etmeyi isteyene çok uzak düşeceği için de her uzaktan daha uzaktır.⁵⁷

46 Ebherî, *el-Hidâye*, 198, 256.

47 Geniş bilgi için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 124-125.

48 Çünkü yeter sebeple bunun getirdiği sonuç birbirinden aralanmaz. Örneğin, bir kimsenin çiviye tahtaya çakmasıyla çivinin tahtaya geçmesi arasında zaman girmez. Keza bir taş yukarı doğru atıldığında bu taş için iki farklı hareket söz konusudur. Birincisi kasrî (cebrî) hareket, ikincisi tabii hareket (yerçekimi). Taş bir müddet yukarı çıktıktan sonra bir anlık (zamanın atomu miktarınca) durur ki, tam bu esnada cebrî hareket son bulur ve derhal tabii hareket başlar ki, bu da taşın aşağı düşmeye başladığı andır. İşte “yeter sebep” olan yerçekimi ile “sonuç” olan düşme arasında zaman girmez ve sebep-sonuç birbirinden ayrılmaz.

49 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 4/232.

50 Platon, *Timaios*, 46; Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/76; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/197.

51 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/63, 89, 91; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/192-194, 197.

52 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/194. İlaveler bize aittir.

53 el-Kasas 28/71-72.

54 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'l-Âlâm, 2002), 11/127; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râgib el-İsfahanî, *Mufredâtu El-Fâzî'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), “s-r-m-d”; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hağâiki Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 2009), 3/414.

55 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/77.

56 Hadîd 57/3.

57 Fahrüddîn Râzî, *el-Meâlib*, 5/79.

Yine, kuşatan, fakat kendisi kuşatılmayan bir varlık olması hasebiyle zamanın evren içerisinde veya evren dışında vücut bulunduğunu söyleme imkânı yoktur. Aksine, salt akıl onun evren içerisinde veya dışında hâsıl olmaktan aşkın olduğuna hükmeder.⁵⁸

Ayrıca konunun varit olan sahih rivayetler eşliğinde ele alındığında da şahit olmaktayız. Şöyle ki, Hz. Peygamber: “Dehre sövmeyin! Çünkü Allah dehrin ta kendisidir!”; “Sakin “Yuh olsun dehrin hüsrânına!” demeyin! Zira Allah dehrin ta kendisidir!” buyurmuştur.⁵⁹ Keza bazı dua ibarelerinde: “*Ey kendisi olan!*”; “*Ey kendisi olandan başka kendisi olanın olmadığı!*”; “*Ey zatının keyfiyetini kimsenin bilemeyeceği!*”; “*Ey Ezell!*”; “*Ey Ebed!*”; “*Ey Dehr!*”; “*Ey Sermed!*”; “*Ey Deyhâr!*”; “*Ey Deyhûr!*”; “*Ey hiç ölmeyecek olan hayat sahibi!*” şeklinde yer almaktadır.⁶⁰ Bunlara ilaveten “dehr”in tanımıyla ilgili olarak, onun ilâhî Hazret’in sürekliliğinden ibaret olan “ân-ı daim” olduğu; zamanın batını olup, ezel ve ebedin onda birleştiği de söylenir.⁶¹

Ezelî oluş konusunda gene de Cenabı Hak ile zaman arasında ayırım gözetilmesi gerektiğini savunan ekseriyet, evrenin ilâh’ının Allah olduğunu ve “dehr” diye nitelenemeyeceğini savunurken, konuya dair kadim filozofların, zorunlu varlığı kategorize eden bir taksimatını nakletmişlerdir. Buna göre Zorunlu Varlık dört kısımdır: A) Etkileyen fakat etkilenmeyen; bu, evrenin ilâh’ıdır. B) Etkilenen fakat etkilenemeyen; bu [belirsiz olup belirlenmeye müsait olan] heyuladır. C) Hem etkileyen hem de etkilenen; bu nefis olup heyulada etkin olurken, kendisi, zorunlu varlık olan Cenabı Hak’tan etkilenir. D) Ne etkileyen ne de etkilenen: Bunun örneği de dehr ve fezadır.⁶² Cenabı Hak ile “dehr” arasında fark gözetilen bu taksimde “dehr”in “etkilenmeyen” sıfatıyla kategorize edilmesi dikkat çekicidir.

Zamanın kadim oluşunu destekleyen bir husus da bir görüşte mahiyetlerin, bir görüşte de soyut varlıkların yaratılmaya konu olmamasıdır. Kelamcılar aksine Filozofların ve Mutezile’nin cumhuruna göre mahiyetler yaratılmamıştır. Mümkünün vücudunun faille kaim olmasında ittifak varken, mahiyetinin faille kaim olmasında ihtilaf söz konusudur. Kelamcılara göre basit olsun, bileşik olsun; her biri mümkündür ve her mümkün faille muhtaçtır. Filozoflar ve Mutezile’ye göre mahiyet vücuda ziyade olup, insanın insaniyeti gibi ne tektir ne çoktur ne de bu ikisinden ayırır; bu “mutlak” diye isimlendirilir ki ne tam vardır ne tam yoktur; yani itibarıdır. Şayet insanın insanlığı faille kaim olsaydı, failin ortadan kalkmasıyla o da ortadan kalkardı.⁶³ Bazıları da soyut (basit) varlıkların yaratılmaya konu olmayacağını; zira sebebe ihtiyaç duyanın “imkân,” imkânınsa görecelilik (itibarî) olduğu için soyut varlıklara arız olamayacağını; aksi hâlde bunun ikilik oluşturacağını, ikiliğinse soyut varlıklarda bulunmayacağını iddia etmişlerdir.⁶⁴ Bu yoruma göre zaman soyut bir cevher olup, yaratılmaya konu olmayanlar kategorisinde yer alır ki, bu da onun (bizatihi olmasa da) kadim olacağı anlamına gelir. Nitekim Aristo’nun ilginç tespitine göre zamanın hiçbir yerde sarmadığı nesnelere ne vardı ne de var olacaktır. Demek ki zaman bitmeyecektir; çünkü hep başlangıç içindedir.⁶⁵

3. ZAMANIN HÂDİS OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Kelâm âlimleri Aristo ve takipçilerinin zamanı “hareketin miktarı” diye tanımlamalarını bertaraf etmek için hareketi hâdis gösterme adına zamanın kademini savunan Platon ve taraftarlarını ön plana çıkarsalar da çoğunlukla zamanın hâdis olduğu görüşündedirler. Buna göre filozofların çoğu zamanın kadim olduğu, kelâm âlimleri ise sonradan oluştuğu görüşündedirler. Zamanın hâdis olduğunu iddia eden kelâm âlimlerinin en büyük dayanağı zamanın akışkan ve değişken bir varlık olduğu yaklaşımıdır. Şöyle ki, Platon zamanın kendi kendine yeten, kendisiyle kaim bir cevher olduğunu; fakat zatı mümkün olup, ancak başkası (Tanrı) sayesinde zorunlu varlık olduğunu söylerken⁶⁶, bir kısım filozoflarsa zamanın bizatihi zorunlu bir varlık olup, özünün yokluğunu imkânsız sayıyorlardı. Hatta zamanı evrenin ilâh’ı olarak görece kadar ifrata kaçanlar bile olmuştu. Sonraki bazı filozoflar ve kelâm âlimleri ise bu görüşü hükümsüz saymış ve zamanı “varlığı yenilenip duran ve akmakta olan” diye yorumlayıp, böylesi bir varlığın kendi kendine yeten bir cevher olamayacağını iddia etmişlerdir. Zira bizatihi zorunlu olan varlığın her yönden zorunlu olması gerekir ki, Cenabı Hak böyledir; O, her tür değişim ve başkalaşmanın uğrağı olmaktan münezzehtir. Hâlbuki zaman öncelik ve sonralıkların peş peşe akıp gelmesi sebebiyle değişim ve başkalaşmanın uğrağıdır. Durumu bu olan bizatihi zorunlu olmayıp mümkün olmalıdır.⁶⁷

Zamanın sonradan olduğunu savunanların bir argümanı da zamanın “zarf,” hareketin ise “mazruf” olmasıdır. Bu ikisinden her biri diğeriyle ölçülebilmektedir. Dolayısıyla zaman hareketle ölçümlenebilen müddetin adı olunca, hareket de hâdis olduğuna göre onunla ölçümlenebilenin de hâdis olması gerekir. Şu hâlde zaman sonradan var edilmiş olup başlangıcı vardır.⁶⁸ Nitekim ilk İslâm filozofu sayılan Kindî (v. 866)’ye göre de zaman tıpkı hareket gibi hâdistir; bir başlangıcı ve bir bitiş noktası olup sonludur. Zira zaman, hareketin saydığı bir süredir ki, hareket olmayınca zaman da olmaz. Dahası, hareket eden cisim olmadan hareket olmaz; dolayısıyla cisim olmadan zaman da olmaz hareket de olmaz. Buna göre cisim, hareket ve zaman birbirinin önüne geçmezler. Bu demektir ki, zamanın bir başlangıcı olmayacak şekilde sonsuz oluşu mümkün değildir. O hâlde ne cisim ne hareket ne de zaman ezelîdir; ezelî olan sadece Allah’tır.⁶⁹ Kindî, hareket-zaman ilişkisinde hareketi esas almakla Aristo’yu benimserken, zamanın kadim olmadığını savunmakla Platon ve Aristo’dan ayrılmaktadır.

58 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80. İlaveler bize aittir.

59 Müslim, “*El-fâz*”, 5; Buhârî, “*Edeb*”, 101; Ahmed, *Musned*, 5, 299, 311.

60 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80.

61 Cürcanî, *et-Ta’rifât*, 72.

62 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/80. İlaveler bize aittir.

63 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 83; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/428-431.

64 Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, 84-85; İsfahânî, *Me’âli’u’l-Enzâr*, 49.

65 Aristoteles, *Fizik*, 205, 207, 209.

66 Demokritos’a göre zaman doğmamışken, Platona göre zaman tıpkı gökyüzü gibi doğmuş oluyordu. Aristoteles, *Fizik*, 341.

67 Geniş bilgi için bk. Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/76-81, 99.

68 Fahrüddin Râzî, *el-Me’âlib*, 5/104.

69 Kindî, *Resâil*, 193, 196, 197, 198.

4. HAREKET KAVRAMI

Hareket-zaman ilişkisine geçmeden önce “hareket” kavramına dair bir nebze bilgi sunmak istiyoruz. Kelâm ve felsefeyi birlikte işleyen kaynaklarımızda “hareket” kavramının gerek Antikçağ felsefesinin kabulü doğrultusunda kuvveden fiile çıkışla ilgili olarak arkelerin birbirine dönüşümü, gerek arazlarla ilgili şekil ve oluşumlara konu olacak geniş bir mülâhaza alanı mevcuttur.⁷⁰ Biz konu bütünlüğü için sadece mekânsal hareketin mahiyetine dair bilgi sunmayı yeğledik.

Mekânsal (Eynî) hareket cismin tedricî olarak bir mekândan bir başka mekâna; bir “nereden” bir “nereye” intikal etmesidir ki, buna “*nukle*” (nakledilme) ismi verilir.⁷¹ Diğer bir ifadeyle “sükûn,” iki anda ve bir mekânda gerçekleşen iki oluşken, “hareket,” iki anda ve iki mekânda gerçekleşen iki oluştan ibarettir.⁷² Hareketin kâmil anlamda gerçekleşebilmesi için hareketin “hiss-i müşterek” (ortak duyu)⁷³ tarafından makyajlandığı şekliyle aldatıcı olmamalıdır; böyle bir hareket aslında cüzlerden oluşan küllî bir hareketler yumağıdır. Örneğin, gökten inen yağmur taneleri cüzler hâlinde peş peşe birbirini takip ederken, hiss-i müşterek vasıtasıyla biteviye devam eden bir çizgi gibi gözükür. Keza bir alevin kıvılcımları birbirini takip eden cüzlerden oluşmakla birlikte aynı hiss-i müşterek tarafından algılandığı şekliyle dairesel bir hareket olarak gözükür. İşte böyle bir hareket sadece tevehhümde yer alır ve dış dünyada gerçek bir vücudu yoktur. Zira hareket eden şey nihai noktaya ulaşmadıkça hareket tam anlamda vücut bulmaz; nihai noktaya ulaştığında ise hareket son bulmuş olur.⁷⁴

Hareket ya doğrudan kendisiyle sıfatlanan şeyin özünde gerçek olarak ya da bu şeyle eşzamanlı olan başka bir şeyin özünde ikincil olarak hâsıl olur. İlki “zati hareket,” ikincisi ise “arazî hareket” ismini alır. İnceleme konumuz daha ziyade zati harekettir. Her hareket için mutlaka onu gerektirecek bir kuvvete ihtiyaç vardır. Hareket ya tabiî ya kasrî (cebrî) ya da iradî olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Bu tür bir hareket için gerekli olan kuvvet (taşın yukarıya doğru fırlatılması gibi) hareket eden cismin dışında harici bir sebepten kaynaklanıyorsa buna kasrî (cebrî) hareket adı verilir. Harici bir sebepten kaynaklanmıyor da hareketin kaynaklandığı şeyin (dağa tırmanmakta olan insan gibi) suur ve kastı varsa buna iradî hareket, yoksa tabiî hareket adı verilir. Buna göre hareketi başlatan meyil ya nefis ya da tabiatıdır ki, ikisi de hariçten kaynaklanmaz. Şayet hareket hariçten kaynaklıysa bu kasrî; yani cebrî harekettir. Böylece hareketi başlatan meyil sayesinde cisim cebrî hareket eşliğinde (hava ve su gibi) kendisine direnen şeyi bertaraf eder. Cebrî hareketin faili cebreden değil, cebredilenin tabiatıdır.⁷⁵

Hareket kavramıyla ilgili bilinmesi gereken önemli bir husus da, her hareketli cisim için mutlaka o cismin türünden olmayan bir hareket ettirici illetin (muharrik) gerekliliğidir. Zira cisim şayet bir başka cisim sayesinde hareket etseydi, her cismin devamlı hareket etmesi gerekirdi ki, bunun böyle olmadığı açıktır. Şu hâlde hareket ettirenin zâtı hareket edenin dışındadır. Zira hareket edenle hareket ettirenin aynı türden olmaları imkânsızdır.⁷⁶ Bu tespit, Aristo'nun Tanrı'yı “İlk Hareket Ettirici” (Muharrrik-i Evvel) betimlemesine mutabık düşmektedir.⁷⁷ Zira hareket ettiren Allah'ın, hareket ettirilen âlemin cinsinden olmadığı sabittir. Nitekim kelâm âlimlerinin ortak kabulüne göre bütün hareketler Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir.⁷⁸

Kelâmcıların ve filozofların hareketle ilgili bir tespiti modern fizik ilminin verileriyle neredeyse örtüşmektedir diyebiliriz. Şöyle ki, yukarı doğru atılan bir taş örneğindeki gibi zıt istikamette; biri çıkan, diğeri inen iki doğrusal harekette kasrî (cebrî) hareket, taşın yükselmesi anında yarılmakta olan havanın direnmesiyle gitgide zayıflarken, taşın düşmeye başladığı andan itibaren devreye giren tabiî hareket yere yaklaştıkça gitgide kuvvetlenir. Diğer bir ifadeyle, hareketin hızı engelleyen meylin eksilme ve artmasına bağlı olarak artar ve eksilir; engelleyen meyil azaldığında, hızın artmasına bağlı olarak hareketin zamanı daha kısa olur. Buna göre tabiî meyille kasrî meyil ters orantılıdır; biri artınca diğeri azalır. Kasrî meyil yarılmakta olan havanın direnciyle gitgide azalırken, tabiî meyil tedricî olarak artar. Nitekim düşmekte olan taşın hareketinin yere yaklaştıkça şiddetlenmesinin sebebi budur. Şayet kasrî harekete karşı yarılmakta olan havanın direnci olmasaydı yukarıya atılan taş Büyük Felek'in sathına kadar ulaşabilecekti.⁷⁹ Bu kadim görüş, Galileo (öl. 1642) ile başlayıp, Newton (öl. 1727) ile gelişen “serbest düşme” olayını hatırlatmaktadır. *Serbest Düşme (Free Fall)*, herhangi bir cismin yere doğru 9,8 m/s² bir ivmeyle ve gittikçe artan bir hızla düşmesidir. Şöyle ki, yüksekçe bir yerden bırakılan bir cisim ilk saniyede -takriben- 10m, ikinci saniyede 20m, üçüncü saniyede 30m... hızla düşmeye başlar ki, böylece serbest düşme olayında hızın sabit ivme doğrultusunda gittikçe arttığı gözlemlenir.⁸⁰

Eski âlim ve filozofların harekete dair bu nefis mülâhazaları modern fizik ilmindeki potansiyel ve kinetik enerjinin mahiyetiyle birebir örtüşmektedir; zira biri artınca diğeri azalmaktadır.

Hareket-zaman ilişkisinde hangisinin hangisine bağımlı olduğu hususunda filozoflar gibi kelâm âlimleri de ihtilafa düşmüşlerdir. Platon ve taraftarları zamanı harekettten bağımsız olarak kendisiyle kaim olan ezelf bir cevher diye nitelerken, Aristo ve taraftarları zamanı, birbirini izleyen bitişik kemiyetler olarak mülâhaza edip, onu “hareketin miktarı” diye tavsif ediyorlardı. Bu iki zıt görüşün uzantısı olarak kelâm âlimleri de aynı ihtilafı benimsemiş gözükümlerindedir. Buna göre bir kısım kelâmcılar hareketin ancak zaman sayesinde meydana gelebilecek şeylerden olması hasebiyle zamanın harekete değil, hareketin zamana bağımlı olduğunu iddia edip, Platon'u desteklerken,⁸¹

70 Geniş bilgi için bk. Ebherî, *el-Hidâye*, 67-75; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 127-144; Yusuf Şevki Yavuz - Ali Durusoy, “Hareket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/120-123.

71 Ebherî, *el-Hidâye*, 72-73; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 128.

72 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 55.

73 Bilhassa Aristo'nun kabulü doğrultusunda dış duyuyla iç duyuyla buluşturup harmanlayan ve küllî bir idrak alanı oluşturan nefsanî kuvve.

74 Ebherî, *el-Hidâye*, 69.

75 Ebherî, *el-Hidâye*, 75-76; Beydâvî, *Ṭavâli'ü'l-Envâr*, 129; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/427-428, 446.

76 Platon, *Timaios*, 72; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 36-37; Ebherî, *el-Hidâye*, 69-70.

77 Bk. Aristoteles, *Fizik*, 377.

78 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/446.

79 Ebherî, *el-Hidâye*, 100-101; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/454.

80 Serbest düşme yol ve hız seması için bk. Sears, Francis W. Vd., *University Physics (Part I)* (New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1975), 57.

81 Geniş bilgi için bk. Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/45-46, 51-52, 64-65; Ebherî, *el-Hidâye*, 110.

bir kısmı da zamanın hareket sayesinde bilinebileceğini; dolayısıyla zamanın harekete tâbi olduğunu savunan Aristo ve takipçilerini desteklemişlerdir.⁸²

5. HAREKET-ZAMAN İLİŞKİSİ

Platon ve taraftarlarına göre zaman kadim iken hareket kadim değildir. Çünkü hareket bir durumdan başka bir duruma intikal demektir. Dolayısıyla hareketin gerçekliği başka bir şeyin onun önüne geçmesini gerektirir. Oysa kıdemin gerçekliği başka bir şeyin onun önüne geçmesine aykırı düşer. Demek ki, zaman hareket ve hareketin miktarından başkadır. Zira bir şeyin kendi özünde meydana gelmesi gibi hareketin de kendi özünde meydana gelmesi muhaldir. Şu hâlde her hareket bir zaman içerisinde meydana gelir. Böylece hareketin ortadan kalkmasıyla zaman ortadan kalkmaz. Hâlbuki hareketin miktarı olan her şey hareketin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkar. Keza zaman kendi kendine yeter olduğu için varlığı hareketin varlığına dayalı değildir. Zamanın kadim olması hareketin de kadim olmasını gerektirmez. Çünkü zaman kendi zatında sabit bir cevher olup, hareket, değişim ve hâdis namına hiçbir şey onunla birlikte bulunmaz. Zira hareket bir sıfattan bir başka sığata doğru değişimden ibarettir ki, bu ister bir “nereden” bir “nereye,” isterse bir “nasıldan” bir “nasıla” intikalle gerçekleşsin; fark etmez. Şu hâlde zaman namına hiçbir şey ne hareket ne de hareketin miktarıdır.⁸³

Zamanın hareketten bağımsız bir realite olduğunu savunanların bir diğery argümanı “kör ve karanlık ev” meselidir. Feleklerden ve gezegenlerden habersiz, kör bir şahsın karanlık bir evde oturmakta olduğunu; göz kapağını hareket ettirme ve nefese varıncaya dek tüm hareketlerinin dindiğini varsayalım. Bu şahıs gene de zamanın durmaksızın akıp gitmekte olan bir şey olduğunu hissedecektir. Onun bu konudaki bilgisi zorunludur. Öyle ki, o şahıs sabahtan kuşluğa, sonrasında da kuşluktan öğleye dek bu hâlde bulunsa, güneş, ay, diğery gezegen ve feleklerin hareketinden de gafil olsa, sabahtan kuşluğa dek geçen zamanın sabahtan öğleye dek geçen zamanın yarısı olduğunu zorunlu olarak bilecektir.⁸⁴

Aristo ve taraftarlarına göre ise zaman hareketin miktarından ibarettir. Şöyle ki, zaman, öncelik ve sonralıkların birbirini takip etmesini sağlayan manadan ibarettir ki, bu da ancak değişimin hâsil olması anında gerçekleşir. Değişim ise hareketin ta kendisidir. Şu hâlde zaman hareketle ilintilidir.⁸⁵ Keza zaman eşitlik ve farklılığı kabul eder ki, böyle olan şey kemiyettir; o hâlde zaman da bir kemiyettir. Her kemiyetse ya durağandır ya değildir. Zaman için durağanlık hükümsüzdür. Zira aksi hâlde şimdiki zaman geçmiş ve gelecek zamanın aynı olurdu ki, bu tutarsızlıktır. Şu hâlde zaman durağan olmayan bir kemiyettir. Buna göre zamanın cüzlerinin geçip gitmeye dayalı olması gerekir; böyle olanınsa mutlaka bir maddesi olması gerekir. O hâlde zamanın da bir maddesi olması gerekir ki, bu da ya cisim ya da cismin sıfatlarından bir sıfat olmak zorundadır. Zamanın maddesi cisim olamaz; zira zamanın mesafenin maddesine özgü bir miktar kılınması muhaldir. Çünkü bu miktarda farklı olan iki şey bazen mesafede eşit olabilir. Aynı şekilde zamanın hareket edenin maddesine özgü bir miktar kılınması da muhaldir; aksi takdirde zamanın en büyük olduğu her vakitte hareket edenin de en büyük olması gerekir ki, bu da tutarsızdır. O hâlde zaman cisimdeki mevcut bir durumun miktarıdır ki, bu durum ya durağandır ya değildir. Durağan olması hükümsüz olduğuna göre zamanın durağan olmayan bir durumun miktarı olması gerekir ki, o da harekettir. Şu hâlde zaman hareketin miktarıdır.⁸⁶ Ayrıca her ne zaman harekete dair tam bir şuur hâsil olsa zamana dair de böylece olur. Bu sebeptendir ki, üzgün birisi geçen zamanı uzun bulurken, neşeli birisi zamanı kısa bulur. Çünkü ilki hareketlerin farkındayken ikincisi hareketlerden habersizdir. Uykuda olanın durumu da Ashâb-ı Kehf hikâyesinde anlatılana benzer. Onların harekete dair bir algıları olmayınca zamana dair de bir algıları yoktu.⁸⁷

Hareket-zaman ilişkisinin nirengi noktalarından biri de zamanın kadim ya da hâdis olmasının tayininde “hareket” olgusunun belirleyici bir rol üstlenmesidir. Aristo ve taraftarlarının aksine, Platon ve taraftarlarının zamanı hareketten bağımsız, kendi kendine yeten bir cevher olduğuna dair görüşünü benimseyen kelâm âlimleri hareketin hâdis olmasını, hareketin miktarı olan zamanın da hâdis olmasına gerekçe gösteriyorlardı. Zira hareketin mahiyeti bir durumdan başka bir duruma intikal etmeyi içerir ki, bu da başka bir şeyin hareketin önüne geçmesini gerektirir. Çünkü her hareket sonlanma ve istikrarsızlık esasına dayanır ki, “ezelî” olma durumu buna aykırıdır.⁸⁸ Tam da bu noktada hareketin hâdis olmasının ne anlama geldiği hususu önem arz etmektedir. Burada iki kavramın tahkiki gerekiyor; biri “hudûs” (sonradan oluşma), diğery de “ezel” (başlangıçlı olmama) konusudur. Hareketin arazlar cümlesinden olduğu gerçek ise de bu bütün arazların hâdis olduğunu ispatlamaz. Zira arazlardan bazılarının hâdis oluşu müşahede ile algılanabilir değildir. Meselâ göklerle kaim olan ışıklar, şekiller ve uzamlar bu kabilendir. “Ezel” konusuna gelince; o öncesizlikten yahut mazi tarafında kalan sonsuz miktardaki zamanlar içerisinde varlığın devamlı uzayıp gitmesinden ibarettir. Buna göre varlığa gelen hareketlerin ezeli oluşu, başlangıçlı olmayan bir silsile hâlinde her bir hareketin öncesinde mutlaka bir başka hareketin yer alması anlamına gelir ki, filozofların görüşü budur. Filozoflar hareketin cüzlerinden hiçbir şeyin kadim olmadığını kabul ederler; fakat onlara göre devamlı yenilenip duran bu cüzlerin oluşturduğu “mutlak hareket” kadimdir.⁸⁹ Mutlak hareket kadim olunca, onun miktarı demek olan zamanın da kadim olması gerektiği bu mantığın sonucudur. Yani zaman hareketin ölçüsüyse ve zaman hep varsa hareketin de hep var olması zorunludur.⁹⁰ Kelâm âlimleri buna: “Mutlak olanın varlığı ancak cüzî olanın bünyesinde gerçekleşir. Cüzlerden her biri hâdis olduğuna göre mutlak olanın kıdemi tasavvur edilemez” diyerek mantıklı bir cevap vermiş olsalar da⁹¹ bunun bütünüyle ikna edici olmadığı ortadadır. Kaldı ki, Aristo metafiziğinde Tanrı *İlk Hareket Ettiren*

82 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, 39; Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/100-101; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 72.

83 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/64-65; 100-101.

84 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/21-22.

85 Bk. Aristoteles, *Fizik*, 197, 199.

86 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/65-66.

87 Fahrüddin Râzî, *el-Me'âlib*, 5/67.

88 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 56.

89 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

90 Aristoteles, *Fizik*, 341.

91 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

(Muharrrik-i Evvel) diye betimlenir.⁹² *Hareket Ettiren* ezeli olunca onunla kaim olan hareketin de ezeli olması gerekir. Aristo İlk Hareket Ettiren'in ezeli ve bir olmasıyla mutlak hareketin ezeli ve bir olması arasında tam bir zorunluluk bağı kurar.⁹³

Çıkmakta ve inmekte olan, zıt istikametli iki doğrusal hareketin arasına bir sükûn anının girip girmeyeceği konusu da tartışmalıdır. Meşhur olan görüşte bu iki doğrusal hareketin mutlaka hareketli cismin anlık da olsa sakin olacağı bir zaman dilimiyle aralanması gerekecektir ki, bu Aristo'nun görüşüdür.⁹⁴ Çünkü cismi hareket ettiren kasrî (cebrî) meylin muayyen bir sınıra ulaşınca dek o cisimle birlikte bulunması gerekir ki, bu ulaşma bir "ân" içinde gerçekleşir. Bu sınırdan geriye doğru başlayacak olan tabii hareketin de mutlaka başka bir meyille olması ve başka bir "ân" içinde meydana gelmesi gerekir. Zira bir şeye doğru olan meyille o şeyden geriye doğru olan meylin aynı anda birlikteliği muhaldir. Dolayısıyla bu iki anlık meyil (kasrî- tabii) arasına mutlaka bir zaman girecektir ki, o da sükûn hâlidir. Platon ise iki doğrusal hareketin arasında bir sükûn anının yer alacağı görüşünü kabul etmez. Ona göre her iki anlık zıt meyil arasındaki zaman sükûn zamanı değil, hareket zamanı olup, bu hareket geri dönüş hareketinin bir kısmıdır. Bu demektir ki, varma anıyla geri dönme anı aynı ortak zaman sınırını paylaşacaktır.⁹⁵

Ebû Alî el-Cübbâî (v. 916) de Aristo'nun görüşünü savunur. Ona göre sürükleyen (kasrî) hareketin sabit (tabii) harekete galip gelmesine bağlı olarak taşın çıkması ve inmesi arasında yer alan dengelenme hâli bu iki hareket arasında bir sükûnun bulunmasını gerektirir. Zira kasrî meyille yukarıya atılan taşın yarılan havanın direnciyle git gide zayıflaması ve sonunda tabii hareketin (yerçekimi) galip gelmesine binaen taşın düşüşe geçmesi ve böylece galip hâlden mağlup hâle intikal edilmesi ancak bu iki zıt hareketin birbirleriyle dengelenmesinden sonra tasavvur edilebilir ki, bu esnada sükûn gerekli olur.⁹⁶

Platon gibi filozofların, iki doğrusal hareket arasında sükûnun yer almasını kabul etmemelerinin bir izahı da şudur: Yukarıya fırlatılan bir hardal, faraza göğün boşluğunda aşağıya düşmekte olan bir dağla buluşsa ve bu pozisyonda dağın yüzeyi hardalın yüzeyine temas edecek şekilde o hardal geri dönse, hardalın çıkan ve inen hareketleri arasına bir sükûnun girmesi hâlinde bu, dağın boşlukta sakin kalmasını gerektirecektir ki, bunun batıl olduğu açıktır. Zira her akıl sahibi, dağın hardala tesadüf ederken boşlukta duramayacağını bilir.⁹⁷ Ne var ki, bu örnek pek isabetli görülmemiştir. Zira yukarı atılan hardal düşmekte olan dağa ulaşmadan, dağın rüzgârıyla bir müddet durup sonra geri dönecektir.⁹⁸

SONUÇ

Bu çalışmamız gösterdi ki, bir mahiyet ve kavram olarak "zaman" hakkında kadim çağlardan beri pek çok şey söylenip yazılmış ve kayda değer isabetli tespitlere yer verilmiş olmasına rağmen, bu muammalı varlık hakkında daha çok şeyler söylenip yazılmaya devam edilecektir.

"Zaman" denen olgunun hissedilmesi ve tesirinin açık olmasına rağmen mahiyetinin ne olduğu konusunda fikir birliği oluşmamış ve bu yüzden varlığının inkârı yoluna bile gidilmiştir. Varlığını kabul edenlerse bunun kühünü izah etme noktasında farklı yorumlara girişmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere daha ilk ihtilafın, zaman üzerine kayda değer yorum ve görüşlerini öğrendiğimiz Antikçağ filozofları arasında vuku bulduğunu ve bu ihtilafın sonraki asırlarda İslâm filozofları ve kelamcıları arasında da sürdüğünü görmüş olduk. Ayrıca zaman üzerine kafa yormanın baş amillerinden biri olan ve zamanın atomu sayılan "an" kavramının ontolojik boyutu hakkında iki zıt düşünceye şahit olduk.

"Zaman" üzerine yapılandırılan düşünce formlarının en belirleyicisi "hareket" kavramı olup, "hareket-zaman" ikilisinin karşılıklı konumları hakkında en keskin görüş ayrılığının Aristo ve hocası Platon arasında cereyan ettiğini öğrenmiş bulunmaktayız. Buna göre zamanın ne olup ne olmadığını tayin noktasında Aristo hareketi esas alırken, Platon hareketin ancak zaman içerisinde yer alabildiğini gerekçe göstererek zamanın kendi kendine yeten, hareket ve cisimden bağımsız bir cevher olduğunu savunmuştur. Buna rağmen her iki filozofun zamanın kadim olduğu görüşünde buluştuklarını öğrendik.

Zamanın mahiyetine dair fikir imal eden İslâm filozofları ve kelamcılarının Antikçağ verilerini esas aldıklarını; ne var ki, çoğunlukla filozofların Aristo'nun görüşlerini, kelamcıların da Platon'un görüşlerini benimsediğini tespit ettik.

Zamanın kadim mi yoksa hâdis mi olduğu hususu tartışılırken, filozofların çoğunluğunun zamanın kadim, kelamcıların ise hâdis olduğu görüşünü kabullendiklerini gördük. Bizim kanaatimiz, zamanın zatî olmasa da izafi bir kıdemi haiz olduğu yönündedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

92 Aristoteles, *Fizik*, 377; Kindî, *Resâil*, 181-183; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 61; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2019), 394; Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Ahmed Hasan Matbaası, 1943), 167.

93 Aristoteles, *Fizik*, 343, 377.

94 Detaylı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 393, 395, 397, 403, 407.

95 Ebherî, *el-Hidâye*, 110-112; Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 129; İsfahanî, *Me'tâli'u'l-Enzâr*, 107; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/450-451.

96 Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/453.

97 Ebherî, *el-Hidâye*, 113.

98 Ebherî, *el-Hidâye*, 115.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Alpher, Ralph A. "Cosmology". *Encyclopedia International*. 5/264. U.S.A.: y.y, 1968.
- Buckley, John L. "Lemaître". *Encyclopedia International*. 17/251. U.S.A.: y.y, 1970.
- Munitz, Milton K. "Universe". *Encyclopedia International*. 27/782 U.S.A.: y.y, 1970.
- Sciama, D. W. "Cosmology". *The Encyclopedia Americana*. 8/40-45. U.S.A.: y.y, 1970.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *Gâyetu'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: y.y., 1971.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 1997.
- Aster, Ernst Von. *Felsefe Tarihi Dersleri*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: y.y., 1943.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1885.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Ṭavâli'u'l-Envâr min Maṭâli'i'l-Enzâr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u's-Şahîh*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1897.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Matbaa-i Vehbiyye, 1866.
- Çağlı, Necdet. "Secde Suresi 7. Ayetindeki *Halekahû* ve *Halkehû* Kiraatleri Bağlamında Mutlak İyinin Evrenselliği". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar, 2005), 25-48.
- Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer. *Hidâyetu'l-Hikme* ["Meybedî" şerhiyle birlikte]. b.y: y.y., ts.
- Ebherî, Esîruddîn Mufaddal b. Ömer. *İsâgûcî (Molla Fenârî ve Kul Ahmet şerhlerine ekli metin)*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1306.
- Ebu'l-Berekât, Hibetullâh b. Alî. *Kitâbu'l- Mu'teber fi'l-hikme*. Haydarabat: Maarif-i Osmaniye, 1357.
- Fahrüddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn. *el-Meṭâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn b. Mahmûd. *Meṭâli'u'l-Enzâr 'alâ metn-i Ṭavâli'i'l-Envâr*. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Tahran: Dânişgâh, 1343.
- İcî, Adududdîn Kadî Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1950.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc. *es-Sahîh*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1955.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Râğîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kâsım Huseyn. *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sears, Francis W. vd. *University Physics (Part I)*. New York: Addison-Wesley Publishing Company, 1975.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'l-'Alâm, 2002.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1973.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "An". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/100-101. İstanbul: TDV Yayınları: 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Durusoy, Ali. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/120-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmıdî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009.

EXTENDED SUMMARY

This study aims, exclusively and mainly, at investigating the concept of “time”; however, some other auxiliary and secondary concepts related to time which will provide a better understanding of the concept of “time”, will also be indispensably touched upon. Phenomenon of “motion” comes forward among those secondary concepts. Platon and his supporters used to regard time as an essence independent of motion; while most of the philosophers (especially Aristotle) consider that time depends mainly on motion and its essence is known and proven by means of motion. However, Aristotle’s acceptance also brings about a partial logical impasse, which can be stated as: Each concept of “time” and “motion” appears in the definition of the other. Namely, time is defined as “amount of motion”; while motion is defined as “two formations in two times and two places”. Therefore, both concepts may only prove its existence owing to the other. Such a definition is not considered very favorable by scholars of logic because it includes the drawback of “muşâdere ‘ale’l-ma’lûb” (petitio principii) which is a kind of vicious circle and which is coined by Aristotle again; however, we can say that this approach is a bit excusable because time is a mysterious and complicated phenomenon. Moreover, the reason that the concepts of “time” and “motion” are nested is because both are pre-eternal. Just like the time has no beginning, it has been claimed that phenomenon of absolute motion has no beginning, either. Because there is no motion that, before it there was not a chain of motions. So much so that, each piece of motion follows the other and generates a chain of eternal motions. In this pre-eternal chain for every locomotive there is a locomoted entity. Consequently, the Pre-eternal entity ALLAH is the source of all motions as “The Initial Locomotive”. Thus, we can conclude that these two pre-eternal phenomena (time and motion) are hosting each other in their own house. Sometimes time is defined as “moment”, which is a controversial matter among the philosophers and theologians; such that they argue whether the “moment” consists of smallest units of time that may accept neither motion nor rest nor separation, and also whether it is pre-eternal or not. As for the philosophers that regard the time as adjoint quantities; “moment” does not exist in fact, rather it exists potentially; thus it does not have a real essence in the outer world, but exists mentally. According to theologians, time consists of separate quantities, and therefore “moment” has a real outer existence. Although Platon considers that time is in the category of “possible”, he also defends that time is pre-eternal, just like Aristotle. Al-Farabi and Avicenna follow the same path, too, and say that time is pre-eternal; however Al-Kindi asserts that time was created later. Most theologians defended the idea that time was created later. Another prominent controversial issue regarding the relationship between time and motion is, whether a moment of rest will take place between two ascending and descending motions moving linearly and in opposite direction. According to Aristotle and his followers, a moment of rest (inaction) must take place between these two opposite motions. Because when a stone is thrown up with a compelling power, after a while this motion will cease at a point and then it immediately start falling down (which we call now the gravity) “naturally”, and in the meantime, before it starts falling there must be a moment of rest (inaction), so that these two opposite motions will be discerned. Abu Ali Al-Jubbai (a Mutezile scholar) shares this idea. However, Platon and his supporters disagree with this view. According to their view, when a moving object is thrown up with a compelling power and then after a while it comes to rest and then starts free fall; it uses some part of the ascending motion. Aristotle’s argument is important in terms of proving the atoms of time which are called “moments”. It is really surprising to see that some views of old generation philosophers and theologians regarding the concepts of “time” and “motion”, are sometimes in line with (parallel) the contemporary scientific data and sometimes very close.

Cezalandırmanın Amacını İzah Eden Teorilerin İslam Ceza Hukukundaki Tezahürü

The Manifestation of Theories Explaining the Purpose of Punishment in Islamic Criminal Law

Abdulgüven AYKUL 

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı,
Kocaeli, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 30.06.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.09.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Abdulgüven AYKUL
E-mail: maykul8210@hotmail.com

Atıf: Aykul, Abdulgüven.
"Cezalandırmanın Amacını İzah Eden
Teorilerin İslam Ceza Hukukundaki
Tezahürü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*
58/1 (Aralık 2022), 13-24.

Cite this article as: Aykul, Abdulgüven.
"The Manifestation of Theories
Explaining the Purpose of Punishment
in Islamic Criminal Law." *Journal of
İlahiyat Researches* 58/1 (December
2022), 13-24.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License

ÖZ

Modern ceza hukukunda cezalandırmanın amacına dair birbirinden farklı teoriler bulunmaktadır. Ceza hukukçuları bu teorileri genelde mutlak ve faydacı/nispi teori olmak üzere iki ana başlık altında incelemiştir. Mutlak teorilerde ceza, başlı başına bir amaç olup, başka bir amaç için araç olarak kabul edilmez. Mutlak teorilerin aksine faydacı teorilerde ceza, başka bir amacın gerçekleşmesi için bir araçtır. İslâm ceza hukukunda cezalandırmanın amacını konu edinen bu çalışmanın giriş kısmında modern ceza hukukunda cezalandırmanın amacını izah eden teoriler genel hatlarıyla verilmiş, akabinde cezalandırmanın amacının İslâm ceza hukukundaki tezahürü ele alınmıştır. Bu çalışma daha çok disiplinler arası bir çalışmayı gerektirdiğinden fıkıh ile tefsir eserleri üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmamızda had, kısas ve ta'zir cezası gerektiren suçlar ayrı başlıklar altında ele alınmış, her bir suç türünde verilen cezanın amacı sorgulanmıştır. Gerek fûrû-i fıkıh eserlerinde gerekse de tefsirlerde had ve kısas cezası gerektiren suçlarda umumiyetle cezaların genel önleme fonksiyonu üzerinde durulmakla birlikte cezaların özel önleme fonksiyonu da göz ardı edilmez. Ta'zir cezası gerektiren suçların cezalandırılmasında ise tersi bir durum söz konusudur. Burada da cezanın özel önleme fonksiyonu çok ağır basmakla birlikte genel önlem fonksiyonuna göndermeler de bulunabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Ceza Hukuku, Cezalandırma Teorileri, Ceza, Amaç.

ABSTRACT

There are different theories about the purpose of punishment in modern criminal law. Criminal lawyers have generally examined these theories under two main headings as absolute and utilitarian/relative theory. In absolute theories, punishment is an end in itself and not a means to another end. Contrary to absolute theories, punishment in utilitarian theories is a tool for the realization of another purpose. In this study, which deals with the purpose of punishment in Islamic criminal law, the theories that explain the purpose of punishment in modern criminal law are given in general terms in the introduction part of the study, and then the manifestation of the purpose of punishment in Islamic criminal law is discussed. Since this study requires an interdisciplinary study, an evaluation has been made on the works of fiqh and tafsir. In our study, crimes that require punishment of hadd, qisas, and ta'zir are discussed under separate headings, and the purpose of the punishment given in each type of crime is questioned. Although the general prevention function of punishments is generally emphasized in the crimes requiring hadd and qisas punishments, both in the works of fiqh and in tafsir, the special prevention function of the punishments is not ignored. The opposite is the case in the punishment of crimes that require the penalty of ta'zir. Here, too, although the specific prevention function of the penalty outweighs, there can be references to the general precautionary function.

Keywords: Islamic Law, Islamic Criminal Law, Punishments Theories, Punishment, Purpose.

GİRİŞ

Ceza hukukunda her şey bir amaca istinaden yapılır. Herhangi bir amacı olmadan veya bir amaç gütmekten yapılan işler abes olarak nitelendirilir. İslâmî terminolojide hikmet ve maslahat olarak ifade edilen

bu amaç, fiilin ortaya çıkmasında etkili olan saikleri göstermesi bakımından önemlidir. Şayet bir şeyin amacı belli değilse veya bir fiil amaçsız olarak yapılıyorsa bu, her şeyden önce o fiilin meşruiyetine gölge düşürür. Zira meşruiyetin, kanıtlanabilir olmak ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle bir şey kanıtlandığı ölçüde meşrudur.

Burada öncelikle çağdaş ceza hukukunda cezalandırmanın amacını izah eden teoriler üzerinde durulacak akabinde İslâm ceza hukukunda cezalandırmanın amacı ile ilgili açıklama ve değerlendirmeler yapılacaktır.

1. ÇAĞDAŞ CEZA HUKUKUNDA CEZALANDIRMANIN AMACI

Modern ceza hukukunda cezalandırmanın amacı ile alakalı olmak üzere iki teorinin varlığından bahsedilmektedir. Her bir teori kendi içerisinde iki alt başlığa ayrılmakta böylelikle dört teori meydana gelmektedir. Cezanın bizatihi kendisini amaç olarak gören mutlak teoriler bulunduğu gibi cezayı başka bir amacın gerçekleşmesi için bir araç olarak gören faydacı teoriler de bulunmaktadır. Şimdi biz burada öncelikle cezalandırmanın amacına yönelik mutlak ve nispi teorileri açıklayıp akabinde İslâm ceza hukukunun cezalara bakışı ile ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

1.1. Mutlak Teoriler

Bu teoride ceza, başka bir amacın gerçekleşmesi için araç değil bilakis başlı başına bir amaçtır. Ceza gelecekteki bir şeyin gerçekleşmesi için değil, toplum düzeninin bozulması sebebiyle uygulanır ve cezanın verilmesiyle amacın gerçekleştiği kabul edilir.¹ Suçlu topluma karşı işlediği suç sebebiyle yaptığının karşılığını görmeli, yaptığı kötülüğe denk bir kötülüğe maruz bırakılmalıdır. Suçluya verilen zarar, suçta verilen yegâne tepkidir.² Cezalardan, suçluya verilecek zarardan başka bir fayda beklenilmemelidir.

Bu teoriye göre “cezalandırmanın amacı suçlunun topluma karşı gerçekleştirdiği eylemi nedeniyle acı ve ıztırap duyması ve işlemiş olduğu kusurlu davranışın bedelini, bir diğer deyişle kefaretinin ödemesidir.”³ Bu açıdan bakıldığında mutlak teorilerde cezaların geçmişe yönelik etkisi söz konusudur. Mutlak teori kendi içerisinde adalet ve kefaret teorisi olmak üzere iki kısımda değerlendirilir.

1.1.1. Adalet Teorisi

İki Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) ve Friedrich Hegel (1770-1831) tarafından savunulan teoriye göre suç failinin ceza görmesi adaletin gereğidir. Bilindiği üzere Kant'ın ahlak anlayışı ödev ahlakıdır. Ödevden dolayı yapılan bir davranış, sonucu her ne olursa olsun ahlakî değeri olan bir davranıştır.⁴ Kant'ın bu ödev ahlakı ceza hukukunda da kendisini göstermektedir. Ona göre ceza belli bir amaca matuf olarak değil; adalet/görev gerektirdiği için verilir. Ceza, kendisinden herhangi bir fayda beklenerek verilemez. Kant'a göre ceza herhangi bir amaca matuf olmadığı ve adaletin gereği uygulanması gerektiği için cezalandırmanın hiçbir yararı bulunmasa bile mutlaka uygulanmalıdır.⁵ Zira ceza başlı başına bir amaç olup suçluya sırf suç işlediği için ceza verilir. İşlenen suçun karşılığı ona uygulanacak olan müeyyide olup, müeyyidenin az uygulanması görev ahlakına uymaz. Bu itibarla Kant cezanın, bir fayda bir amaç veya suçlunun ıslahı veya cezalandırıldığını gören kimselerin o suçu işlemeye cüret edememeleri gibi sonuç odaklı bir faydacılığa karşı olduğunu şu sözleri ile dile getirir. “Bir adada yavaşan halkın tamamı birbirinden ayrılmış yaşadıkları toplumu ortadan kaldırmaya karar vermiş olsalar bile, cezaevindeki son ölüm cezasına mahkûm edilenin bu cezasının infaz edilmesi zorunludur. Böyle yapılmalıdır ki herkes katilinin hak ettiği şeyin ve kan dökme suçunun, halkın üzerinde kalmayacağını anlayabilsin; aksi takdirde halk da adaletin bu açık ihlalinde onunla işbirlikçi olarak değerlendirilebilir”⁶ Devlet hiçbir yararı olmasa da sırf pratik akıl onu buyurduğu için cezayı uygular.⁷ Cezalandırmanın, suçlunun daha iyi bir insan olması, gelecekte suç işlenmesinin engellenmesi ve ölüm cezası verilerek suçlunun toplumdan ayıklanması olmak üzere temelde üç hedefinin olması mümkündür. Oysa Kant'a göre bu tarz hedefler siyasetin kurnazlıkları olup hukuk açısından aslolan adaletin tesisidir. Cezadan başkaca bir yarar beklenmemeli, ceza sadece suç işlenmiş olduğu için verilmelidir.⁸

Adaletçi ceza teorisini savunun bir diğer filozof ise Hegel'dir. Hegel, Fransız filozof Montesquieu (1689-1755) ile modern ceza hukuku alanında müstesna bir yeri bulunan İtalyan ceza hukukçusu Cesare Beccaria (1738-1794) tarafından savunulan, devletin oluşumunun toplumsal sözleşmeye dayandığı fikrine karşı çıkar. Ona göre “devlet hiçbir zaman toplumsal sözleşmenin tarafı değildir. Bu nedenle de özü itibarıyla devlet, tek tek bireylerin can-mal güvenliğini korumakla yükümlü değildir. Aksine bireylerden bunları feda etmelerini isteyebilme hakkına sahip en yüksek realitedir.”⁹ Ona göre devlet objektif ahlakı simgelemektedir.¹⁰

“Hegel için suç, hukuka karşı gelinmesidir. Eğer ki, adaleti temsil eden hukuk zarar görürse adalet de zedelenmiş olacaktır. Suç, hukukun olumsuzlanmasıdır. Bu durumda da kendisinin de olumsuzlanmasıyla, adalet yeniden tesis edilecektir. Suç, öncelikle bir kötülük olduğu için değil, hukuk ihlal edildiği için ortadan kaldırılmalıdır. Birincil kötülük suç ile yasanın ihlalidir, ceza ise ikincil kötülük değil birincinin ortadan kaldırılmasını sağlayan bir etmendir. Suç hukuka karşı gelinmesidir, adaleti temsil eden hukuk zarar görürse adalet de zarar görmüş olacaktır.”¹¹

Hegel'e göre ceza, hukukun ihlalinin ihlali olduğu için cezanın amacı ihlal edilen hukukun tekrar eski düzenine kavuşturulmasıdır.

1 Nur Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” *Turhan Tufan Yüce'ye Armağan* (Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2001), 337.

2 Vincent Luizzi, “Cezalandırmaya ve Cezalandırmanın Faydacı ve Ödetmecî Rakiplerine İlişkin ‘Yeni Denge Yaklaşımı,’” çev. Gülriz Uygur, *HfSA 10*, (ts.), 161.

3 Havva Begüm Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopiyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” *Dokuz Eylül Üniversitesi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/1 (2020), 442.

4 Şehabettin Yalçın, “Adaletin Felsefi Temelleri,” *HfSA 9*, (ts.), 78.

5 Ece Çetin, “Cezanın Amaçları, İyi Bir Cezada Bulunması Gereken Özellikler,” *İzmir Barosu Dergisi* (Eylül 2020), 297.

6 Çetin, “Cezanın Amaçları, İyi Bir Cezada Bulunması Gereken Özellikler,” 296.

7 İlhan Üzülmüş, “Ceza Sorumluluğunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri,” *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (2001), 266.

8 Bk. Melike Belkis Aydın, “Kant'ın ve Hegel'in Felsefesinde Cezanın Amacı,” *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (2020), 131.

9 Bk. Aydın, “Kant'ın ve Hegel'in Felsefesinde Cezanın Amacı,” 134.

10 Aydın, “Kant'ın ve Hegel'in Felsefesinde Cezanın Amacı,” 134.

11 Aydın, “Kant'ın ve Hegel'in Felsefesinde Cezanın Amacı,” 134.

1.1.2. Kefaret Teorisi

Kefaret teorisinin temeli, suçluya işlediği kötülük sebebiyle bedelinin ödettirilmesi anlayışına dayanır. “Kefareti (retribution) esas alan teoriye göre cezalandırmanın kendisinden başka amacı olamaz; cezalandırmanın kendisi bizzatıhi amaçtır.”¹² Suçlunun yaptığı kötülük sebebiyle acı çekmesi gerekir. Bu itibarla kefarete teorisi göze göz, dişe diş anlayışına yani kısasa dayanır. Kefarete teorisinde mağdurun kininin dindirilmesi veya mağdur veya suçtan zarar görenin intikam duygularını tatmin etme amaçlanmaz. Aksine ceza verilerek “suç işleyen, işlediği suçun cezasını ödeyecek, yaptığı kötülüğün karşılığını alacak ve böylece ihlal edilen adalet ilkesinin öcü alınacaktır.”¹³

1.2. Faydacı/Nispi Teoriler

“*Protagoras'tan* bu yana savunulan bu teoriler, *Grotius, Montesquieu, Beccaria ve Feuerbach* tarafından geliştirilmiştir.”¹⁴ Nisbi teoriler olarak da bilinen faydacı teorilerde cezanın bizzatıhi kendisi amaç değildir. Bilakis ceza, başka bir faydanın elde edilebilmesi için bir araçtır. Bu açıdan ceza geçmişe yönelik olmayıp, onun geleceğe yönelik bir etkisi söz konusudur. Bu hususu, *Grotius*, “*geçmiş bir vaziyetin tekrar iadesine imkân yoktur, belki ancak gelecektekinin önüne geçilebilir*” demek suretiyle açıkça ortaya koymuştur.¹⁵

Faydacı teoriler kendi içerisinde özel önleme ve genel önleme olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. Faydacı teori savunucularından *Lucius Seneca'nın* (öl. 65) şu sözü, esasında mutlak teoriyi savunanlara bir göndermedir. “Akıllı insan, günahkâr olduğu için değil, günahkâr olunmasın diye ceza verir. Akıllı insan suç işlediği için değil, suç işlenmemesi için cezalandırır” (nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur).¹⁶

1.2.1. Özel Önleme Teorisi

Faydacı teori taraftarları cezanın öncelikle suçun faili açısından önemine dikkat çekerler. Bu teoriye göre suçlu cezalandırıldıktan sonra bir daha aynı suçu işlemeyecektir. Zira kendisine uygulanan yaptırım onu uslandıracak ve aynı suçu işlemesine engel olacaktır. Suç işleyen kişi islah olursa, toplum da korunmuş olacaktır. Dolayısıyla cezadan beklenen en önemli araç suçlunun uslandırılmasıdır. Cezaların özel önleme işlevi sayesinde, verilen cezadan suçlunun korkması sağlanmış olacak ve bir daha aynı suçu işlemeyecektir. Bu açıdan bakıldığında özel önleme suçlunun islahı yanında yeniden topluma kazandırılması yani tekrar sosyalleşmesini sağlayan bir etkiye sahiptir.¹⁷

Özel önleme teorisini savunan yazarların başında İngiliz filozof ve hukukçu *Jeremy Bentham* (1748-1832) gelmektedir. O, yasa koyucunun görevinin suçu bertaraf etmek olduğunu, zarar vermeyi suçu önlemenin bir aracı olarak görmektedir. Ona göre ceza da, esasında zarar vermektedir. Ve her zarar verici şey kötüdür. Fayda ilkesinin gereği olarak cezalandırmanın sadece daha büyük kötülüğü önlemeye yaradığı sürece kabul edilmesi gerekir.¹⁸ O halde verilecek ceza, suç ile ortaya çıkan zarardan daha büyük olmamalıdır.

Özel önleme teorisini geleceğe yönelik olduğu için işlenen fiile denk bir cezanın verilmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu teoriye göre suçlunun islahı asıl amaç olduğu için islahını gerçekleştirecek kadar ceza verilmesi gerekir. Fail, cezasını çektikten sonra yeniden sosyalleşebileceği düzeyde cezalandırılacaktır.¹⁹

1.2.2. Genel Önleme Teorisi

Faydacı teorisinin diğer türü ise genel önleme teorisini olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu teorisinin doğrudan suçlu ile ilgisi bulunmaz. Burada ibret kavramı önemli yer tutmaktadır. İşlediği suç dolayısıyla cezaya maruz kalan suçlunun durumu, muhtemel suçluları aynı fiili işlemleri noktasında korkutacak ve suç işlemelerine engel olacaktır. Burada potansiyel suçluların engellenmesi söz konusudur. Bu teoriye göre cezanın amacı faili cezalandırmak veya failin uslanması değil bilakis failin de içinde bulunduğu toplumu korumaktır.²⁰

Genel önleme teorisini potansiyel suçluların suç işlemesini engellemeyi amaçladığından bu teoriye göre verilecek olan cezalar şiddetli olmalıdır.²¹ Zira suçlunun cezalandırıldığı ve ağır cezai müeyyideye maruz kaldığını gören kimsenin aynı suçu işlememesi, cezanın ağırlığına ve tavizsiz uygulanmasına bağlıdır. Cezanın ibret olma özelliği sayesinde toplumun düzenine ve varlığına yönelik güven artmış olmaktadır ki bu, teorisinin pozitif yönünü teşkil etmektedir.²² Genel önleme teorisini caydırıcılık üzerine kuruludur. Bu caydırıcılık failden ziyade topluma yöneliktir. Öğretide bu teori psikolojik zorlama veya manevi cebir olarak da isimlendirilmektedir ki²³ bu da teorisinin negatif önleme yönünü teşkil etmektedir.²⁴

Bu teori ünlü ceza kuramcısı *Beccaria* tarafından savunulmaktadır. Ona göre “cezanın ihdas nedeni, suç işleme cesaretini taşıyan insanları korkutup, suçtan uzaklaştırmaktır.”²⁵ *Beccaria'ya* göre suç işlenmesine engel olacak en iyi yol, cezadan kaçınılmasının mümkün olmadığına dair insanlardaki kanaattir. Bundan dolayı cezanın kesin uygulanacağı korkusu suçun engellenmesi için en iyi yöntemdir.²⁶

12 Sururi Aktaş, “Cezalandırmanın Amacı Üzerine,” *Erzincan Üniv. Hukuk Fak. Dergisi* 13/1-2 (2009), 15.

13 Aktaş, “Cezalandırmanın Amacı Üzerine,” 16.

14 Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 444.

15 Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 445.

16 Bk. Çetin, “Cezanın Amaçları, İyi Bir Cezada Bulunması Gereken Özellikler,” 305; Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” 341.

17 Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 448.

18 Bk. Luizzi, “Cezalandırmaya ve Cezalandırmanın Faydacı ve Ödetmecî Râkîplerine İlişkin ‘Yeni Denge Yaklaşımı,’” 163.

19 Çetin, “Cezanın Amaçları, İyi Bir Cezada Bulunması Gereken Özellikler,” 306.

20 Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” 345.

21 Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” 345.

22 Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” 345; Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 446.

23 Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 445.

24 Tokgöz, “Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Değerlendirme,” 446; Centel, “Cezanın Amacı ve Belirlenmesi,” 346.

25 Üzülmöz, “Ceza Sorumluluğunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri,” 267.

26 Üzülmöz, “Ceza Sorumluluğunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri,” 267.

2. İSLÂM CEZA HUKUKUNDA CEZALANDIRMANIN AMACI

Bilindiği üzere İslâm ceza hukuku, yani ukûbât; had, kısas ve ta'zir cezalarından oluşmaktadır. Birbirinden farklı tasnifler bulunmakla birlikte ilk ikisinin cezası Şâri' tarafından belirlenmişken ta'zirin belirlenmesi siyasi otoriteye bırakılmıştır. Yine tartışmalı olmakla birlikte had, Allah hakkına ilişkililikten, kısas kul hakkı ile ilişkilidir. Ta'zir ise her iki hak türü ile de ilgilidir.

Biz bu başlık altında bu üç ceza türünü ayrı ayrı ele alıp, her bir ceza türü için doktrinde belirlenmiş olan cezalandırma amaçları üzerinde duracağız. Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki, İslâm ahkâmının temeli maslahata dayanmaktadır. Bir şey maslahat olduğu için emredilirken, başka bir şey mefsetet olduğu için yasaklamaktadır.²⁷ Ancak Gazzâlî'ye (505/1111) göre, maslahat ile şeriatın amaçlarını, yani "makâsîdü's-şerîa"yı korumak kastedilir. Şeriatın insanlara ilişkin amaçları dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunması olmak üzere beş başlık altında toplanır ki bunlara *usûl-i hamse* (beş esas) denilmektedir. Bu beş şeyin korunmasına hizmet eden şeylere maslahat, bu beş şeyin ihlaline yol açan şeylere ise mefsetet denilmektedir.²⁸ Maslahatlar zarûrî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç ana başlık altında incelenmektedir. Bu beş şeyin korunmasını amaçlayan maslahatların, zarûrî maslahatlar olduğu Gazzâlî tarafından ifade edilmektedir.²⁹ Bu açıdan bakıldığında had ve kısas cezaları maslahatların en üst mertebesi olan zarûrî maslahatlar grubunda değerlendirilmekte ve şeriatın birincil amacını teşkil etmektedir. Genel olarak ta'zir cezaları ise hâcî veya tahsînî nitelikteki maslahatlar grubunda değerlendirilebilir. Bu itibarla ta'zir ile elde edilmek istenen maslahatlar had ve kısas ile elde edilmek istenen maslahatlara nispetle tâlî özellik taşımaktadır. İslâm hukukunda, ne seb ve aile düzenine (zina), mal varlığına (hırsızlık), genel ahlaka ve insan onuruna (kazif), kamu düzenine (hırâbe), siyasi iktidar düzenine (bağy), akıl ve toplumsal esenliğine (şûrb) yönelik fiiller suç olarak kabul edilmiş ve karşılığında yaptırımlar konulmuştur.³⁰ Bu suçlar için öngörülen cezalar diğer suçlar için öngörülen cezalara göre daha ağırdır.

2.1. Had Cezası Gerektiren Suçlarının Cezalandırılmasındaki Amaç

Had (الحد) lügatte "menetmek, engellemek, iki şeyin karışmasını önlemek için araya konulan sınır manalarına gelir. İnsanları (izinsiz) girmekten menettiği için bekçi ve gardiyana da haddâd (حَدَاد) denilmektedir. Cezalar da sebeplerini irtikâba mâni olduğu için "hudûd" olarak isimlendirilmiştir."³¹

Fürû-ı fıkıh eserlerinde bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte genel itibariyle had cezası gerektiren suçlar şunlardır: Zina etmek, iffetli kimseye zina iftirasında bulunmak, içki içmek, meşrû devlete isyan etmek (hırâbe), irtidat etmek ve hırsızlık yapmak. Zina edildiği takdirde suç faili veya faillerinin durumuna göre recm veya yüz celde ceza; namuslu hür bir kimseye atılan zina iftirasında ve içki içilmesinde seksen celde ceza uygulanır. Hırabe suçunda suçlunun öldürülmesi, el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi veya sürgün edilmesi şeklinde suçun işleniş biçimine göre farklı cezalar öngörülmüştür. Dinden dönen kimselerin öldürüleceği ve hırsızlık yapanların ise ellerinin kesileceği Şâri' tarafından bildirilmiş olan diğer cezalardır.³²

Esasında had suçlarına verilecek olan cezalardaki amaçları, amaçlar silsilesi olarak görmek gerekir. Örneğin hırsıza verilecek olan ceza, suçlunun işlediği suç dolayısıyla kusurunun telafi edilmesine, verilecek olan cezanın toplum için ibret olup potansiyel suçluları caydırmasına, işlenmesi muhtemel suçları engellemesi sebebiyle huzurlu ve güvenli bir toplumun meydana gelmesine, huzurlu ve güvenli bir toplumun meydana gelmesi dinin huzur içinde yaşanmasına ve bu yaşantı sonucunda kişilerin dünyaya geliş amaçları yani ahiretin kazanılmasına vesile olmaktadır. Bu amaçlar silsilesinin nihai hedefi şeriatın amacını korumaktır. Dolayısıyla haddi gerektiren suçlara verilecek olan cezaların nihai hedefi "makâsîdü's-şerîa"yı gerçekleştirmektir.

Dikkat edilirse beşerî ceza hukukunda cezalandırmanın amacına yönelik tartışmalarda tartışılan, hep ilk amaçtır. Bu noktada biz de ilk amaç hakkında İslâmî disiplinler içerisinde işlenen ve ele alınan değerlendirmelere burada geçmek istiyoruz.

Kur'an'da zikri geçen hadlerin tek tek ele alınması cezalandırmanın amacının aydınlatılmasına yardımcı olacaktır. Öncelikle hırsızlık suçunu düzenleyen âyet şöyledir: «اللَّهُ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِأَمْرِ إِلَّا وَهُوَ صَالِحٌ، وَلَا نَهَىٰ عَنْ أَمْرٍ قَدَّ إِلَّا وَهُوَ فَسَادٌ» Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 10/292.

"Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."³³

Görüldüğü üzere âyet-i kerime hırsızlara verilecek olan ceza "nekâl" olarak nitelendirilmiştir. Kelime anlamı itibariyle "engel olmak" ve "hapsetmek" anlamında olan *nekâl*³⁴ kelimesi, suç için verilecek cezayı nitelendirmekle birlikte cezanın fonksiyonu/amacına yönelik bir anlamı da barındırmaktadır. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) *nekâli*, ukûbe (ceza) olarak İbn Kuteybe (öl. 276/889) ile Zeccâc (öl. 311/923) ise ibret olarak tefsir eder.³⁵ İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), ibret ve caydırıcı olması için verilen ceza olarak yorumlarken³⁶ Zemahşerî (öl. 538/1144) *nekâli*, başkalarının ibret alması için verilen ceza olarak yorumlar.³⁷ Kaffâl, *nekâli* insanları benzer bir suça kalkışmaktan alıkoyma ağır cezalar verilen bir isim olduğu görüşündedir.³⁸ Fahreddin er-Râzî ise Kaffâl'ın bu değerlendirmesini bir adım öteye taşıyarak

27 «اللَّهُ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِأَمْرِ إِلَّا وَهُوَ صَالِحٌ، وَلَا نَهَىٰ عَنْ أَمْرٍ قَدَّ إِلَّا وَهُوَ فَسَادٌ» Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 10/292.

28 Ebû Hamîd Muhammed Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/174.

29 Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, 1/174.

30 Bk. Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi, 2020), 83.

31 Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizâde, *Mecmaü'l-Enhûr fi Şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/584; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülâziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr: şerh-i tenvirî'l-ebşâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/3; Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 99.

32 Geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 14/547-551; Nuri Kahveci, *Ana Hatlarıyla İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 80-168.

33 *Kur'an Yolu* (Erişim 23 Mayıs 2022), el-Mâide 5/38-39.

34 Ebû Abdullâh Muhammed Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb* (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 3/542.

35 Camâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1422), 1/75.

36 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Meccî Bâslûm (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/516.

37 Cârullâh Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf' an haka' iki gâvâmidî't-Tenzil* (Beirut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1407), 1/147.

38 Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 3/542.

kınama cezası gibi küçük suçlar için *nekâl* ifadesinin kullanılmayacağını *nekâl*in ağır cezaları ifade eden bir anlamının bulunduğunu söyler.³⁹ Nitekim hırsız verilecek ceza düşünüldüğünde cezanın ağırlığı ile neyin kastedildiği daha iyi anlaşılır.

Had cezaları özelinde *nekâl*in benzer bir kullanımı zina eden muhsan kimselere uygulanacak olan recm cezasıyla ilgili Übey b. Kâ'b'ın rivayetidir. Söz konusu rivayete göre Übey b. Kâ'b, zina eden muhsan kimselerin recmedileceğini şu sözlerle ifade eder: «الشيخ والشيخة إذا» «Muhsan⁴⁰ olan erkek ve kadın zina ettiğinde o ikisini Allah'tan bir ibret olarak elbette recmedin. Allah azizdir, hakîmdir.»⁴¹

Görüldüğü üzere gerek hırsızlık suçu için Kur'an'daki ifade, gerek Übey b. Kâ'b'ın rivayeti ve gerekse de müfessir ve fakihlerin değerlendirilmeleri -en azından bu iki had türü ile ilgili- cezalandırmanın amacına yönelik bizlere önemli bilgiler sunmaktadır. Ayette ve Übey b. Kâ'b'ın rivayetinde asıl vurgulanan husus -nekâle ibret manası verildiğinde- cezanın genel önleme fonksiyonu olduğudur. Dolayısıyla ceza verilmesinde öncelikli amacın, toplumu koruma olduğu iması vardır. İbret olarak verilecek olan ceza dolayısıyla potansiyel suçlular suç işlemekten imtina edecek, bu da güvenli bir toplumun meydana gelmesine, böylelikle dinin asıl amacına; yani kişinin dünya ve ahiret saadetine ulaşmasına vesile olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de muhsan olmayan kimseler için zina suç ve cezasını düzenleyen Nûr suresindeki ayet ise şöyledir: «*Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.*»⁴²

Söz konusu bu âyette cezanın her halükârda uygulanması ve cezanın infazında herhangi bir zafiyetin gösterilmemesi istenmektedir. Bu açıdan bakıldığında âyette -cezanın amacını izah eden mutlak teorilerin ifade ettiği- cezanın bizatihi kendisinin amaç olduğuna yönelik bir imanın olduğu söylenebilir. Zira ortada bir suç vardır ve bu suç için öngörülen ceza muhakkak uygulanmalıdır. Ancak âyetin devamında, cezanın gizli değil -alenen- topluluklar huzurunda infazının istenmesi (şahit bulundurulması), mutlak teorinin bu imasını zayıflatmaktadır. Çünkü cezaya şahitlik edilmesi bir amaca hizmet etmesi için istenmektedir. Bu amaç Mâtürîdî'ye göre insanların ceza verildiğini duyması ve benzer suçları işlemelerinin engellenmesidir.⁴³ Râzî, ise şahit bulundurulmasının cezanın caydırıcılığının artması için istendiğini söyleyerek⁴⁴ cezalandırmanın genel önleme fonksiyonuna işaret etmektedir. Cezanın bu genel önleme fonksiyonu suç ve cezaların kanuniliğinden ayrı düşünülemez. Suça karşılık uygulanacak cezanın önceden kanunda belirlenmiş olması ve suç işlemeye kalkışanların cezaya çarptırılmaları korkusu, birçok kimseyi suç işlemekten alıkoyar. Çünkü bir suçun ve cezasının önceden kanunda tarif edilip belirlenmesi, hatta toplumda tahribatı çok olacak suçlara önceden ağır cezalar öngörülmesi birçok suç işlemeyi tasarlayanları suçtan vaz geçircidir. Cezalandırma korkusu tabii bir duygudur ve insanlar üzerinde caydırıcı bir etkisi bulunmaktadır.⁴⁵

Had cezaları bağlamında yukarıda zikri geçen Kur'an âyetlerinde cezaların genellikle genel önleme fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte cezalardan sadece toplumu güvende tutmanın amaçlandığı düşünülmeyebilir. Ayrıca suçlunun ıslahının da önemsendiği ve tevbe etmesinin amaçlandığı da söylenmelidir. Nitekim yukarıda hırsızlık suçunun failine ceza verildikten sonra tevbe etmesi ve kendisini düzeltmesi/uslanması (islah olması) durumunda uhrevi cezanın düşeceği ayetin sonundaki «*Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir*» ifadesi ile anlaşılmaktadır.⁴⁶

Cezaların özel önleme fonksiyonuna yönelik başka bir işaret de kazf haddini düzenleyen Kur'an nassında göze çarpmaktadır. Söz konusu ayet şöyledir: «*وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُهْصَنَاتِ لَمْ يُأْتُوا بِبَيِّنَةٍ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَسْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ*» «*İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artik onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkarılan ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltmeler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.*»⁴⁷ Bu ayette suç işleyenlere seksen celde ceza vurulacağı ve ayrıca şahitliklerinin ebediyen kabul edilmeyeceği söylenmekte, devamında ise islah olmaları durumunda Allah'ın onları bağışlayacağı ifade edilmektedir. İslah olmaları durumunda uhrevi cezasının düşeceği mezheplerin ortak kabulüyle, şahitliklerinin tekrar kabul edilip edilmeyeceği hususu mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebi kendisine kazf haddi uygulanan kimsenin islah olması durumunda dahi şahitliğinin artık geri dönemeyeceği görüşünderken cumhur islah olması durumunda şahitliğin avdet edeceği görüşündedir.⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında kazf haddini düzenleyen Kur'an nassında kişinin ıslahına vurgunun yapıldığı, ceza verilmesinden amacın suçlunun ıslahı olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu cezanın tek amacı suçlunun ıslahı, başka bir ifadeyle cezadan beklenen amaç cezanın özel önleme fonksiyonu olduğu anlamına elbette gelmemelidir.

Benzer bir durum hirâbe suçunu düzenleyen Kur'an âyetinde de görülmektedir. Mâide sûresindeki ilgili âyet şöyledir: «*إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُا فِي الْآخِرَةِ وَعَذَابٌ عَظِيمٌ*» «*Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası*

39 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 3/542.

40 Hadis metnindeki "seyh" (السَّيْح) kelimesinin muhsan olarak tercüme edilmesi, muhaddis ve fakihlerin bu kelimeyi muhsan olarak yorumlaması sebebiyledir.

41 Abdîrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Güdde (Haleb: Mektebu'l-Matbûâtı'l-İslâmiyye, 1986), "Recm", 4; Ebû Bekr 'Abdurrezâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, ed. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 3/365.

42 en-Nur 24/2.

43 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/508.

44 Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 23/317.

45 Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *el-Mebşuḥ* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 26/60.

46 Ebû Abdullah Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi'u li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 6/174.

47 en-Nur 24/4-5.

48 Görüşler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Ceşşâr, *Şerḥü muḥtasari'l-Taḥâvî fi'l-fikḥi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muḥammed, Said Bektaş (Beirut-Medine: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye ve Dârü's-Sirâc, 2010), 6/218; Ebû'l-Hasen Burhânüddin 'Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl Ferğânî Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerḥi Bidâyetü'l-Mübeddî*, thk. Tallal el-Yusufl (Beirut: Daru'l-İhya' i Turâsü'l- Arabî, ts.), 4/3/121; Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Ahmed b. Muḥammed b. Ahmed Kurtubî Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2004), 4/226; Cemâlüddin İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Muhezzeb fi fikḥi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/3/448; el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 10/178.

ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”⁴⁹ Bu ayetlerde, suç işlemesine rağmen hirâbe suçu kapsamında başka bir suça karışmamış kimselerin, henüz ele geçirilmeden yaptıklarından pişmanlık duyup teslim olmaları durumunda, ceza verilemeyeceğinden bahsedilerek cezanın özel önleme fonksiyonuna vurgu yapılmıştır.⁵⁰

Had suçlarına dair hadislerle bakıldığında ise ceza verilmesinin pek de arzulanmadığı, şüpheye olabildiğince önem verildiği, en küçük şüpheden sanığın yararlanacağı ceza hukukunun önemli ilkelerinden birisi olarak kabul edildiği, suçun ancak şahitler veya ikrarla kesinkes subût bulması durumunda cezalandırmaya gidileceği görülmektedir. Dolayısıyla mutlak teorilerin cezanın amaç olduğu iddiası İslâm hukukunun had cezaları açısından bir karşılığının olmadığını söylemek gerekir. Zira ceza, ancak bir amaca hizmet ettiği ölçüde meşrûdur. Şayet bu amaç yok ise meşrûyetini büyük ölçüde kaybedecektir. Hz. Peygamberin hadislerinde ifade edilen “Birbirinize karşı haddi gerektiren bir suç işlediğinizde, onu affedin. Bana ulaşan her had (suçunun) cezasını, uygulamak vacip olur.”⁵¹ sözü mahkemeye intikal etmiş ve subût bulmuş suçun cezasının ifadan başka bir alternatifinin olmadığını, diğer bir ifade ile cezalarda kararlılığı ve herhangi bir sebeple düşürülebilmesi gerektiğini söyler. Başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), Saffân b. Ümeyye'nin ridasını/elbisesini çalan hırsızın elinin kesilmesini emrettiğinde Saffân, “Ben böyle olmasını istemedim; benim ridâm ona sadaka olsun.” deyince Resûlullah (s.a.v.): “Bunu bana gelmeden önce yapsaydın ya.”⁵² buyurmuştur. Bu hadis de subût bulan suçun cezalandırılmasının bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Bu açıdan bakıldığında bu cezalarda cezanın özel önleme fonksiyonunun göz ardı edildiği dahi söylenebilir. Zira had cezalarının verilme amacı, suçlunun ıslahı olsaydı, suçlunun durumuna göre cezalarda indirim olabilmesi gerekirdi. Çünkü kazf, muhsan olmayana verilen zina haddi ile içki cezası gibi sayı ile verilen cezalar ile sürgün cezalarında suçlunun ıslahı cezalar tamamlanmadan da gerçekleşebilir. Her ne kadar ıslahın hakikaten olup olmayacağı tam olarak bilinemesi de bazı davranışları kişinin tevbe ettiğine ve uslandığına yorumlanabilir. Zira ıslahın hakikati değil ancak tezahürü anlaşılabilir ki bu da fiillerine yansımaları ile belli olur.

Yine hadislerde cezalandırmanın amacına yönelik başka ifadeler de rastlamak mümkündür. Bunlardan en önemlisi manevi temizlik ve kişinin suç işlemek dolayısıyla kusurluluğundan Şâri' katında ibrasıdır. Bu amaç özellikle ilk dönem had suçlarının ikrarında karşımıza çıkmaktadır. Zina eden Mâiz'in pek çok defa Hz. Peygambere gelip temizlenme talebi bu amaca matuftur. Resulullahın da her defasında Mâiz'den yüz çevirmesi ve cezalandırmayı son çare (ultima ratio) görmesi cezalandırmanın salt ceza amaçlı olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte bu örnekte suçlunun apaçık ıslahının görülmesi ve ceza verildikten sonra suçlu hakkında Hz. Peygamberin ifadeleri, cezalandırmadan maksadın sadece özel önleme yani suçlunun ıslahı olmadığı da anlaşılmaktadır. Bu da cezanın uhrevi sorumluluğu ortadan kaldıran yönüne işaret eder. Şâtîbî'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi, cezalardan gözetilen amaç sadece suçların önünü almak değildir. Cezalar, aynı zamanda, işlenen suçlara kefarettir.⁵³

İslâm hukuk doktrininde de cezalandırmanın amacına yönelik çeşitli değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Bilhassa had kelimesinin sözlük ve terim anlamı hakkında dilciler ile fakihlerin değerlendirmeleri, had cezalarında cezalandırmanın amacına yönelik önemli bilgiler sunmaktadır. Cezalara (ukûbâta) “had” denmesi kişiyi o cezanın sebebi olan suçu bir daha işlemekten menettiği içindir. İsmail b. Hammad el-Cevherî (öl. 400/1009) *Tâcü'l-luğa* isimli eserinde kişiye bir daha aynı suçu işlemesini diye haddin uygulandığını söylemektedir.⁵⁴ Şâfiîlerden Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî (öl. 502/1108), had adının, had cezasını gerektiren suçları işlemekten alıkoyduğu için verildiğini söylemektedir.⁵⁵ Hanbelîlerden Buhûtî (öl. 1051/1641) ise had cezalarının benzer bir suçu işlemesine engel olması için verildiğini ifade eder.⁵⁶ Necîb el-Mutî'î tarafından Nevevî'nin *el-Mecmû'* adlı şerhine yapılan tekmilede, had cezası verilmesinin gerekçesi olarak suçlunun (kendisine had uygulananın) işlemiş olduğu suçu bir daha işlememesi gösterilmektedir.⁵⁷

Görüldüğü üzere bu eserlerde had cezasının özel önleme fonksiyonuna vurgu yapılmıştır. Ancak Kâsânî'nin de (öl. 587/1191) ifade ettiği üzere itlaf edici olmayan (ölüm cezası) had cezalarında bu durum söz konusudur.⁵⁸ Telef edici olan had cezalarında cezanın özel önleme fonksiyonundan bahsedilemez.⁵⁹ Zira ölmüş olan bir kimsenin aynı suçu işlemesi zaten mümkün değildir. Bu durumda ceza verilmemesinden amaç ya cezanın genel önleme fonksiyonu ya da mutlak teorilerin de ifade ettiği gibi suçun işlenmesi dolayısıyla haksızlığın giderilmesidir.

Hanefî mezhebinde had cezalarının verilme gerekçesi umumiyetle cezanın genel önleme fonksiyonu ile ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte cezanın özel önleme fonksiyonu da göz ardı edilmez. Kâsânî, sadece o suçu işleyen değil, o cezayı görüp de kendisine aynı cezanın verileceğini düşünüp, suçu işlemekten vazgeçen başka kimseleri daha engellemesi sebebiyle had adı aldığını söyler.⁶⁰ Kâsânî'nin bu ifadesi had cezalarındaki özel ve genel önleme fonksiyonuna bir göndermedir.

Hanefî doktrininde had kelimesinin etimolojisi ile ilgili değerlendirmelerden başka, had cezalarının amacına yönelik de değerlendirmelerin varlığı görülmektedir. Burhâneddîn el-Merğînânî (öl. 593/1197), *el-Hidâye* isimli eserinde haddi tanımladıktan sonra haddin meşrû

49 el-Mâide 5/33-34.

50 Hirabe suçu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 190-191.

51 Süleyman b. Eş'âs b. İshâk el-Ezdi Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009), “Hudud” 5.

52 Ebû Dâvud, *Sünen*, “Hudud”, 14.

53 Ebû İshâk İbrahim b. Müsa b. Muhammed el-Girnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât: İslami ilimler metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğlan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/50.

54 İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, thk. Atâr Ahmed Abdülğafûr (Beirut: Dârü'l-İlm il-Melâyin, 1987), 2/463.

55 Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi furû' il-mezhebi's-Şâfi'i*, ed. Târik Fethî es-Seyyid (Beirut: Dârü'l-Kütüb il-İlmiyye, 2009), 14/13/3.

56 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Ravzû'l-mürbi şerhi zâdi'l-müstaknî* (Useymîn hâşiyesi ve Sa'dî ta'likâsı ile birlikte), thk. Abdülkudûs Muhammed Nezîr (Cidde: Dârü'l-Müeyyed, ts.), 662; Mansûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'* (by: Dârü'l-Kütüb il-İlmiyye, ts.), 6/6/77.

57 Necîb Mutî'î *Tekmilâtü'l-Mecmû'* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 20/3.

58 Ebû Bekîr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ' fi tertîbi's-şerâ'i* (Beirut: Dârü'l-Kütüb il-İlmiyye, 1986), 7/33.

59 Ebû'l-Fazl Meccüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevşîfî, *el-lhtiyâr li ta'alil'il-Muhtâr* (Beirut: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 4/86.

60 Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ' i*, 7/33.

kılınmasından aslı maksadın (el-maksidü'l-aslı) "insanların zarar gördüğü şeyin defedilmesi" olduğunu söyler.⁶¹ Merğînânî cezanın temizleme fonksiyonunu aslı fonksiyon olarak görmez. Ona göre bu fonksiyon Müslümanlar için ancak tevbe ile mümkün olabilir.⁶² Bâbertî de (öl. 786/1384) hadlerin aslı maksadının yeryüzünden fesadı kaldırmak, can, mal ve ırzı her türlü suistimal korumak olduğunu, aslı olmayan maksadın ise günahlardan temizlik olduğu görüşündedir. Ona göre aslı maksat, tüm insanlar için söz konusuyken aslı olmayan maksat ancak günahı silinenler için söz konusudur.⁶³ İbnü'l-Hümâm'a (öl. 861/1457) göre ise bazı meşayih hadlerin, fiilden önce suçu engelleyici, fiilden sonra ise aynı suçun işlenmemesi için caydırıcı bir amaca (mevâni' kable'l-fi'l ve cevâbir ba'dehu) sahip olduğu görüşündedir.⁶⁴ Benzer bir değerlendirme, Molla Hüsrev tarafından da yapılmıştır.⁶⁵ Bu değerlendirmeye göre hadler henüz işlenmeden önce mevâni/zevâcir işlendikten sonra ise cevâbirdir.

Hadlerin zevâcir/mevânî mi yoksa cevâbir mi olduğuna yönelik tartışma had cezalarının amacına yönelik değerlendirmeler için önemlidir. Elden giden maslahatı tekrar elde etmek için meşrû kılınan şeylere cevâbir denilirken, mefsedeti gidermek için meşrû kılınan şeylere ise zevâcir denilir. Cevâbirden maksat gerek Allah ve gerekse kul hakkıyla ilişkili bozulan maslahatı onarmaktır. Bu bir onarma olduğu için fiilin failine günah izafe edilmesi zorunlu değildir. Zira bu, hataen, bilmeden ve unutarak da meydana gelmiş olabilir. Zevâcir ise ancak bir günah/suç için kullanılır. Cevâbir ibadetlerle ilişkiliyken, zevâcir çoğunlukla had ve ta'zir ile ilişkilidir.⁶⁶ Benzer değerlendirmeler Mâlikîlerden Şehâbeddîn Karâfî (öl. 684/1285) tarafından da dile getirilmiştir. O, zevâcirin potansiyel mefsedetleri gidermek için meşrû kılındığını söyler. Zevâcirin meşrû kılınmasında asileri/suçluları ve onlardan sonra suç işlemeye yeltenecek olan kimseleri masiyetten engelleme amacı vardır.⁶⁷ Şâfiîlerden İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (öl. 478/1085) helak edici suçları işlemekten alıkoyan şeyleri zevâcir olarak tanımlar.⁶⁸ Buceyrimî (öl. 1221/1806) ise zevâciri suç işleyenleri (erbâbü'l-me'âsi) benzer bir suçu tekrar işlemekten alıkoyan şey olarak tanımlayarak cezanın özel önleme fonksiyonunu vurgulamıştır.⁶⁹ Örneğin zinâkâr zina ettiğinde kendisine had uygulanacağını bilirse zina işlemekten çekinir. Bundan dolayı hadler zevâcirdir. Ancak sahih olan hadlerin Müslümanlar için cevâbir olmasıdır. Zira dünyada uygulandığında ahiretteki cezasını düşünür. Kâfirler için ise hadler zevâcirdir.⁷⁰ Mâlikîlerden Ali b. Ahmed el-Adevî (öl. 1189/1775) hadlerin cevâbir olduğunu yani kefarete olduğunu söylerken⁷¹ hadlerin zevâcir mi yoksa cevâbir mi olduğu sorusuna Derdir (1201/1786) cevâbir olduğunu söyler.⁷² Ebûbekr el-Kişnâvî (öl. 1397) İmam Mâlik'in hadleri cevâbir olarak İmam Şâfiî'nin ise zevâcir olarak gördüğünü söyler.⁷³ Hanefîlerin görüşü ise hadlerin zevâcir olduğudur.⁷⁴

Hadlerin zevâcir olarak nitelendirilmesi, ceza verilmesindeki amacı da gözler önüne serer. Bu durumda hadler ancak bir amaca matuf olarak verilir. Bu amaç da çoğunlukla suçun engellenmesidir. Bu engelleme aynı kişide olabileceği gibi muhtemel suçlularda da olur. Hadlerin bir kısmının cezasının ölüm olduğu düşünülürse bu amaç çoğunlukla toplum açısından düşünülmelidir. Hadlerin cevâbir olarak nitelendirilmesi de başka bir amaca işaret etmektedir. Bu durumda haddin uygulanması ile kişideki kusurun ibra edilmesi ve günahından arınmasını amaçlanmaktadır. Bu amaç da cezanın daha çok uhrevi yönünü önceler.

2.2. Kıyas Cezası Gerektiren Suçlarının Cezalandırılmasındaki Amaç

Yukarıda da ifade edildiği üzere canın korunması Şâri'in önemli maksatlarından birisidir. Bu maksadın gerçekleşmesi her şeyden önce cana yönelik haksız saldırıların bertaraf edilmesine bağlıdır. Bu sebeple İslâm, canı korumak için kısas cezasını meşrû kılmış böylelikle cana yönelik en büyük suçun cezası canın alınması şeklinde olmuştur. Bu ilk bakışta her ne kadar tezat olarak görünse de dikkatli bir şekilde bakıldığında kısas cezasının verilmesiyle caydırıcılığın amaçlandığı görülecektir. Bu durumu ifade etmek için kelam-ı kibar olarak nitelendirilebilecek iki sözü burada zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. "Suçu dolayısıyla bir kişiyi öldürmek toplumu yaşatmaktadır." "Öldürmeyi en iyi öldürme engeller."⁷⁵

Hayata ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda da cezalandırmanın amacına yönelik Kur'an nassları öncelikle önem taşımaktadır. "Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür. Kim bağışlar ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah'a aittir. Doğrusu O, zalimleri sevmez. (Şûrâ 40)." âyeti, işlenen kötülüğe denk bir kötülüğün karşılık olarak verilmesini emretmektedir. Kötülüğün denkleştirilmesi açısından kısas cezasının, -modern ceza hukukunda cezaların amaçlarını açıklamayı gaye edinen- mutlak teorilere benzeşen yönü bulunmaktadır. Zira suçlu tarafından kötülük teşkil eden bir fiil işlenmiştir. İşlenmiş olan bu fiilin düzeltilebilmesi için de o suç benzer bir kötülüğün suçluya uygulanması gerekmektedir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ "Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız."⁷⁶ âyeti, kısas cezası verilmesinin amacının yaşam olduğunu vurgulayarak mutlak teorilerdeki cezanın bizatihi amaç olduğu anlayışına ters bir durumu ifade eder. Nitekim Mâtürîdî'nin dediği gibi, öldürmek isteyen kimse öldürdüğü taktirde kendisinin de öldürüleceğini bilirse öldürmekten cayacak/vazgeçecek böylelikle hem kendisinin hem de öldüreceği kişinin yaşamasını garanti edecektir.⁷⁷ Mâtürîdî'nin bu ifadesi kısas cezalarında da belli bir amacın olduğunu göstermektedir. Bu amaç da cezanın genel önleme fonksiyonudur.

61 Ebû'l-Hasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî* (Kâhire: Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Ali Subh, ts.), 2/339.

62 Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 2/339.

63 Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-Hidâye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/210.

64 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr li'l-âcizî'l-fakîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 5/212.

65 Muhammed b. Ferâmürz Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm şerhu gureri'l-aşkâm* (by.: Dâru lhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, ts.), 2/2/61.

66 Ebû Muhammed 'İzzeddîn b. 'Abdusselâm, *Kavâ'id il-aşkâm fi meşâlihi'l-enâm*, thk. Tâha Abdurra'ûf Sa'id (Kâhire: Mektebetü el-Kulliyâti'l-Ezheriyye), 2/1/178.

67 Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-Furûk envâr'ul-burûk fi envâi'l-furûk* (by.: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/1/213.

68 İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/177.

69 Suleymân Buceyrimî, *Haşiyetü'l-Buceyrimî 'alâ'l-Haḥḥib=Tuḥfetu'l-ḥabîb 'alâ şerhi'l-Haḥḥib* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 4/167.

70 Buceyrimî, *Tuḥfetu'l-ḥabîb*, 4/167.

71 Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saidî Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/288.

72 Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevî Derdir, *eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muḥtaşari Ḥalîl (Desûkî Haşiyesi ile birlikte)* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/333.

73 Ebû Bekr b. Hasen b. 'Abdullah el-Kişnâvî, *Eshelu'l-medârik Şerhu İrşâdu's-Sâlik fi Mezhebi İmâmî'l-eimme Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/112.

74 Serahşi, *el-Meḥḥuş*, 9/109.

75 Bk. Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 5/229.

76 el-Bakara 2/179

77 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/7-14. Benzer değerlendirmeler için bk. Zemaḥşerî, *Keşşâf*, 1/223.

Konuya dair Fahreddin er-Râzî'nin aşağıdaki ifadeleri kısas cezası hakkındaki amacı özetler mahiyettedir:

"Bu ayetten kasıt, bizatihi kısasın yaşam olması değildir. Zira kısas yaşamı sonlandırır. Bir şeyi sonlandırmak o şeyin bizzat kendisinin olmasını imkânsız kılar. Bilakis ayetten kasıt, kısasın meşrû kılınması katil olmayı isteyen ile öldürülmek istenen kimse hakkında hayatlarının devamına sebebiyet verdiği gibi bu ikisi dışındakilerin yaşamına da sebebiyet verir. Katil olmayı isteyen kimse hakkında yaşamın devamına sebebiyet vermesi şöyledir: Şayet bu kimse öldürdüğü takdirde öldürüleceğini bilse öldürmekten vazgeçer. Öldürmekten vazgeçince yaşam ortaya çıkar. Öldürülmesi istenen kimse hakkındaki yaşama gelince öldürmeyi isteyen kısas edilmekten korkunca öldürmekten vazgeçer, böylelikle öldürülmesi istenen kimse öldürülmez. Bu ikisi dışındakiler için kısasın hayata sebep olmasına gelince, kısasın meşrû kılınmasında öldürmeyi isteyen veya öldürülmesi istenen kimselerin hayatta kalmasına yol açar. Zira fitne öldürme (katil) sebebiyle giderek çoğalır. Böylece bu pek çok insanın ölümüne sebep olan bir savaşa yol açar. Kısasın meşrû kılınmasında tüm bu sayılan şeyler bertaraf edilir. Tüm bu sayılan şeylerin bertaraf edilmesi herkesin yaşamının devam etmesine yol açar."⁷⁸

Râzî'nin sözünü ettiği asabiye bir diğer müfessir Kurtûbî'nin de işaret ettiği görülür. O, Araplar arasındaki bu asabiyet anlayışının pek çok mefsedete yol açtığını söyler. Ona göre Araplarda bir kimse öldürüldüğünde her iki tarafın kabileleri savaşa tutuşur ve bu da pek çok kişinin öldürülmesine sebep olur.⁷⁹

Kısas âyetiyle ilgili değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere, müfessirler kısas cezalarında cezanın genel önleme fonksiyonunu dikkate almışlardır. Bu değerlendirmeleri neticesinde potansiyel suçlu ve suçluların daha suçu işlemeyi engellenmesi amaçlanmaktadır. Zaten cezanın ağır olması da suçun daha işlenmeden engellenmesi amacıyla matuftur. Bununla birlikte kısas cezasının maktulün yakınları ile suçtan zarar gören kimsenin affı ile düşmesi cezanın özel önleme fonksiyonuna da işaret etmektedir. İlgili ayette (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّن رَّبِّكَ بَعْدَ ذَلِكَ قَلِيلٌ قَلِيلٌ) "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas 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."⁸⁰ buyurularak cezanın düşürülebileceği ifade edilmiştir. Zira cezalarda af, umumiyetle katildeki etkin pişmanlığın mağdur veya maktul yakınları tarafından müşahede edilmesi durumunda gerçekleşecektir. Bu da suçlunun ıslahı demek olan özel önleme fonksiyonunu akla getirmektedir.

Mutlak teorilerdeki cezanın kefaret olma fonksiyonunun göze-göz anlayışı üzerine kurulması Kur'ân'daki ilgili ayetlerin mutlak teoriyle benzeştiği izlenimi uyandırabilir. Bu yanılı mutlak teoride de kısas kelimesi ile kefaret kelimelerinin kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Mutlak teorideki kısas ile suçlunun işlediği suç ve özellikle de öldürme suçuna karşılık olarak öldürülmesi anlaşılır. Zira suç işlenmiştir ve cezası muhakkak uygulanmalıdır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere mutlak teori Kant'ın rasyonalizmi üzerine kurulduğundan akılcı olan kişi başkalarına nasıl davrandıysa kendisine de öyle davranılması gerektiğinin farkında olmalıdır. İslâm hukukunda ise bir kişiyi kasten öldüren kimsenin öldürülebilmesi maktul yakınlarının onayına bağlıdır. Başka bir ifade ile cezaların zorunluluğu söz konusu değildir. Suçlu öldürülebileceği gibi bedelsiz veya bedelli (diyet karşılığı) olarak affedilebilir. Şayet maktul yakınlarından herhangi birisi suç failinin öldürülmesini talep etmezse suçludan kısas cezası düşmekte, ceza, bedel cezalara dönüşmektedir.⁸¹ Yine mutlak teorilerdeki cezanın kefaret (ödeşme) özelliği de İslâm hukukundaki kefaret ile aynı değildir. İslâm hukukunda kefaret özelliği daha çok kişinin manevi arınmasını temsil eder. Kefaretler denilince, diyetin dışında kalan ve (hataen adam öldürmede olduğu gibi) köle azat etme, (zihar ve yemin kefaretlerinde olduğu gibi) fakirleri doyurma ve oruç tutma şeklinde ortaya çıkan müeyyideleri kastedilir. Ayrıca, cumhura göre infaz edilen cezalar, kişinin işlediği suçun günahını ortadan kaldıran bir kefarettir.⁸² Batı ceza hukukundaki kefaret teorisinin temeli ise suçluya işlediği kötülük sebebiyle bedelin ödettirilmesi anlayışına dayanır. "Kefareti (retribution) esas alan teoriye göre cezalandırmanın kendisinden başka bir amacı olamaz; cezalandırmanın kendisi bizatihi amaçtır."⁸³ Suçlu yaptığı kötülük sebebiyle acı çekmelidir. Bu itibarla kefaret teorisi göze göz dışı dış anlayışına yani kısasa dayanır.

Kısas cezaları mağdur veya maktulün intikamının alınması amacıyla da matuftur. Çünkü insan tabiatı, kendisine karşı kasten tecavüzde bulunan kimseye karşı aşırı kin duyar. Bu kin de onu intikam almaya yöneltir. İbn Aşur'un ifadesi ile "intikam hiçbir zaman adil olmaz".⁸⁴ İbn Aşur özellikle kısas cezaları için mağdurun razı edilmesinin hukuk nazarında, suçlunun uslandırılması ve terbiye edilmesinden daha önemli olduğu görüşündedir. Ona göre suçlunun uslandırılması ve terbiye edilmesini gerçekleştirmenin söz konusu olmayacağı durumlarda mağdurun razı edilmesi gayesi tercih edilir.⁸⁵

Mutlak teorilerde ise kefaret ile mağdurun kininin dindirilmesi veya mağdur ve suçtan zarar görenin intikam duygularının tatmin edilmesi kastedilmez. Bu teoride asıl olan, ihlal edilen adalet ilkesinin öcünün alınmasıdır.

2.3. Ta'zir Cezası Gerektiren Suçlarının Cezalandırılmasındaki Amaç

Ta'zir cezaları, had ve kısas cezaları dışında siyasi otoritenin yetkisine devredilmiş olan cezalardır. Bir suçun ihdas edilmesi ve o suçta verilecek olan cezanın belirlenmesinde en önemli ölçüt maslahattır. Makâsîd düşüncesinin temeli maslahata dayandığından ta'zir suç ve ceza ihdasında Şâri'in maksatları ile toplumun maslahatları dikkate alınarak suç ve ceza tespit edilir. Zira ta'zir, kısas ve had suçlarına nispetle tali nitelikte olduğundan bu iki cezanın tekmilesi konumundadır. Kısas ve had cezaları daha çok zarûî maslahatları önceler ve korurken ta'zir daha çok hâcî ve tahsînî maslahatlar ile ilişkilidir.

78 Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 5/229.

79 Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/256.

80 el-Bakara 2/175.

81 Şamil Dağcı, "Kısas," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/494.

82 Çolak, *İslam Ceza Hukuku*, 137.

83 Aktaş, "Cezalandırmanın Amacı Üzerine," 15.

84 Muhammed Tâhir İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi: Makâsîdu's-şer'iati'l-İslâmiyye*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 494.

85 İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 495.

Dilciler ile fakihlerin had cezalarında olduğu gibi ta'zirin kelime anlamına ilişkin değerlendirmeleri ta'zir cezasının verilmesindeki amaca dair önemli bilgiler sunmaktadır. "A-z-r" kelimesinden türeyen ta'zirin sözlük anlamlarından birisi "engellemek"tir.⁸⁶ Ebü'l-Feth el-Ba'lı tarafından kaleme alınan *el-Mutlî 'alâ ebvâbi'l-Muknî'* adlı fıkıh kavramları sözlüğünde ta'zirin "engellemek" anlamında olduğu, suçluyla tekrar günaha dönmekten alıkoyma için bu adı aldığı söylenmektedir.⁸⁷ Benzer değerlendirmeler Fîrûzâbâdî, Zebîdî, ve Karâfî tarafından da dile getirilmektedir.⁸⁸

Görüldüğü üzere ta'zirin bu sözlük anlamı, cezanın amacının suçlunun aynı suçu işlemesine engel olunması yani suçlunun ıslahıdır. Bu da cezalandırma özel önleme fonksiyonundan başka bir şey değildir. Ta'zirin istilâhî tanımı ile ta'zir yerine kullanılan kavramlar da cezalandırmanın amacına yönelik önemli bilgiler ihtiva eder. Ta'zir istilâhî olarak "haddin aşığındaki te'dip" diye tanımlanırken özellikle Mâlikî çevrelerce ta'zir yerine nekâl terimi kullanılmaktadır.⁸⁹ Ta'zirin, "te'dip" olarak tanımlanması suçlunun ıslahını akla getirir. Bu açıdan bakıldığında ta'zir cezalarının daha çok özel önleme ile ilgili kurulmaktadır. Ta'zirin "nekâl" olarak adlandırılması ise gerek suçlunun gerekse de cezayı gören toplumun ibret almasını akla getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında da ta'zirin genel önleme fonksiyonu ile ilgili kurulmaktadır.

Doktrinde kabul edilen bir esasa göre genelde ta'zir cezaları, telef edici bir niteliği haiz olmaması, ıslah edici ve caydırıcı (زجر و اصلاح) özelliği bulunmalıdır.⁹⁰ Ta'zirin suçun engellenmesi/zecri için meşrû kılındığı söylenmektedir.⁹¹ Hanefîlerden Serahsî en şiddetli celde cezasının ta'zirden uygulanması gerektiğini ta'zirin verilme amacı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Ona göre ta'zirin en önemli amacı caydırıcı olmasıdır. Bundan dolayı suçlu, ta'zir cezası verilirken acı çekmeli ki ceza verilmesinden maksat, yani caydırıcılık ve engelleme meydana gelsin.⁹² Hanefî fîrû-i fıkıh eserlerinin pek çoğunda *eşrafu'l-eşrafın* ta'ziri, *eşrafın* ta'ziri, *evsatın* (halkın) ta'ziri ve ve *sefillerin* (sabalının) ta'ziri olmak üzere dört farklı ceza mertebesinde bahsedilirken *eşrafu'l-eşrafın* ta'zirinin mücerret ilam ile *eşrafın* ta'zirinin ilam ve mahkemeye çıkarılmakla, *evsatın* ta'zirinin mahkeme ve hapis ile *sefelenin* ta'zirinin ise ilam, mahkemeye zorla getirilme, hapis ve dayak ile olabileceği söylenerek cezalarda hiyerarşi belirlenmiştir.⁹³ Kâsânî bunun gerekçesini ta'zirin suçları engellemek amacı ile verilmesine bağlar. Ona göre insanların durumlarının birbirinden farklılık arz etmesi ıslah ve uslanmalarının da farklılaşmasına yol açmaktadır.⁹⁴ Malikîlerden Derdir (öl. 1201/1786) de benzer bir değerlendirme yapmaktadır. O, ta'zirin hapis ve kınama ile olacağını söyledikten sonra kişinin ıslah ve uslanmasına göre farklı ceza sürelerinin tayin edilebileceğinden bahseder.⁹⁵ Kadı Abdulvehhâb da insanların suça ve suç işlemeye karşı tutum ve davranışları farklı farklı olduğu için ta'zirin suçu engelleme, suçtan vazgeçirme ve suçlunun ıslah edilmesi gibi amaçlarının gerçekleştirilmesi için cezalarını da farklı farklı olması gerektiğini söyler.⁹⁶ Merğînânî ise ta'zirin asgarî ve azamî miktarını tartıştığı yerde, ta'zirin en az üç celde uygulanması gerektiğini söyler. Ona göre üç celdeden az uygulanacak olan celde cezalarında caydırıcılık meydana gelmez.⁹⁷ Yalancı şahide dayak cezasının verilmesinin suçlunun canını çok daha fazla acıtmasına rağmen teşhir cezasının verilmesinin aynı suçun tekrar işlenmemesinde daha etkili olacağı söylenerek, teşhir cezasının suçlunun ıslahı ile ilişkilendirildiği ve cezanın özel önleme fonksiyonuna atıf yapıldığı görülmektedir.⁹⁸

Yukarıda verilen tüm örnek ve ulemanın değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere ta'zir cezalarının verilmesinde üzerinde en çok durulan amaç cezaların özel önleme fonksiyonudur. Ta'zir cezaları umumiyetle hafif cezalar olduğu için cezaların genel önleme fonksiyonu üzerinde çok fazla durulmamıştır. Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm ta'zirin meşrû olduğuna dair âyet ve hadislerden delil getirdikten sonra ta'zir ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Kişide meleke (huy) haline gelmemesi için ta'zir, çirkin fiillerden alıkoymak için meşrû kılınmıştır. Eğer ta'zir uygulanmazsa kişi daha da ileri gider, daha kötü ve daha çirkin fiilleri işlemeye başlar. Bundan dolayı ta'zir uygulanması vaciptir."⁹⁹ İbnü'l-Hümâm'ın bu değerlendirmesi de ta'zir cezasının özel önleme fonksiyonuna işaret etmektedir. Zira ta'zir ile ulaşılmak istenen amaç, onun bu ifadesine göre, suçlunun ıslahıdır. Eğer suçlu ıslah edilmezse giderek artan oranda suçları işlemeye başlayacak ve önü artık alınamayacaktır. İşte ta'zir kişide kötüye gidebilecek olan bu süreci engellemek için vazedilmiş olan cezalar manzumesidir.

Bununla birlikte ta'zirin genel önleme fonksiyonuna işaret eden hukukçular da yok değildir. Hanefîlerden Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî (öl. 683/1284) ta'zirin ibret olması için verildiğini söyleyerek cezanın genel önleme aracı olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁰⁰ Mâlikîlerden Cündî (öl. 776/1374) "bu suçlulardan başkası aynı suçu işlemesin diye ta'zir meşrû kılınmıştır"¹⁰¹ diyerek ta'zir cezalarının verilmesinde cezaların genel önleme fonksiyonuna atıf yapmıştır. Zaten yukarıda da zikredildiği üzere Mâlikîlerin ta'ziri "nekâl" olarak isimlendirmesi de bu bağlamda düşünülmelidir.

86 Ta'zirin kelime anlamları için bk. Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 15-17.

87 Şemsüddîn Ebî'l-Fağl Ba'lı, *el-Mutlî 'alâ ebvâbi'l-Muknî'*, thk. Mahmud el-Arnâvût - Yasin Mahmûd el-Hatîb (Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 2003), 457.

88 Ebü 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/122; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ'î* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), "azr", 1/439; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhir'l-kâmûs* (Kuveyt: Vizâretü'l-İlâm, 1968), "azr", 13/21-24.

89 Bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir*, 21.

90 «التعزير بقام وجه يكون زاجرا لا مثقالا» Serahsî, *el-Mebşûf*, 24/49, 9/64; Ebü Muhammed Fahrüddîn 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus es- ez-Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâ'ik* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 5/185; Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ el-Ensârî, *Hâşiyetü'l-Gureri'l-behiyye fi şerhi Manzûmeti'l-behçeti'l-verdiyye* (el-Matbâtü'l-Meymeniyeye, ts.), 5/108. Ta'zir cezalarının telef edicilik özelliklerinin bulunmaması gerektiğine dair doktrinde varolan esas, zaman zaman fukahâ ve özellikle de siyâsîler eliyle "ta'zir cezası olarak katle (التعزير بالقتل)" cevâz verilme suretiyle esnetilmiştir. Osmanlılarda, dolandırıcılık, mala zarar verme, gasp, ihtikâr, ölçü ve tartıda hile, kalpazanlık, faizcilik, yasak eşya ticareti, zimmet suçu, rüşvet ve görevi ihmal gibi ta'zir cezasını gerektiren suçlarda zaman zaman siyâseten katle varan cezalar verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*.

91 Çeşşâş, *Şerhü muhtasarî't-Taḥâvî*, 6/394.

92 Serahsî, *el-Mebşûf*, 9/71.

93 Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/64; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/360; ez-Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâ'ik*, 3/208.

94 Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/64.

95 Ebü'l-'Abbâs eş-Şâvî, *Bulğatu's-sâlik li-akrabî'l-mesâlik* (Beyrut: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 4/4/504.

96 el-Kâfî Ebü Muhammed 'Abdulvehhâb, *el-İsrâf 'alâ nuketi mesâ'ilil-hılâf*, ed. el-Habîb b. Tâhir (by.: Dârü İbn Hazm, 1999), 2/929.

97 Bk. el-Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 2/360-361.

98 el-Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 3/131.

99 İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kaḍîr*, 5/345.

100 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/96.

101 Ḥalîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cundî, *et-Tavḍîḥ fi Şerhi Muhtasarî İbni'l-Hâcib*, thk. Aḥmed b. 'Abdulkerîm Necîb (by.: Merkezu Nuceybiyye li'l-Maḥtûfât ve Ḥidmetu't-Turâs, ts.), 8/336.

SONUÇ

İslâm ceza hukukunda cezalandırmanın amacına dair kaleme aldığımız bu çalışmada beşerî ceza hukuk doktrininde ele alınan cezalandırmanın amacını izah eden teorilerden hangisinin, cezalandırmanın amacına dair Kur'ân, Sünnet veya İslâm hukuk doktrininde zikredilenlerle paralellik arz ettiği üzerinde durulmuştur. İslâm'da cezalar umumiyetle suçlunun ıslahı (özel önleme) ve toplumun muhafazası (genel önleme) için konulmuştur. Cezalandırmada asıl amaç, toplumsal düzenin korunması, adaletin sağlanması, suçlunun ıslahı ve suçtan sakındırmasıdır. Allah'ın bütün hükümleri insanların menfaati içindir. İslâm'da, konulan her ceza ile bir amaç gerçekleştirilmek istenmiştir. Amaçsız bir ceza örneğinden söz etmek mümkün değildir. Ancak uygulanan cezaların hikmetlerini kısmen kavrayabildiğimiz gibi, kavrayamadığımız hikmet ve amaçlar da olabilir.

Bu itibarla ulaşılan sonuçları maddeler halinde zikredecek olursak;

1. İslâm ceza hukuku ilahi kaynaklı bir hukuk sistemi olduğu için temelde cezalandırmanın amacı Şâri'in maksadı (makâsîdü's-şerî'a) olarak da ifade edilen beş temel hususun (zarûrât-ı hamse) korunmasıdır. Bu beş temel esasın korunması, kişinin dünya ve ahiret saadetine ulaşmasına vesile olacağından bu beş esas ihlal eden davranışların cezalandırılması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında beşerî hukuk sistemlerinin aksine cezalandırmanın en önemli hedefi huzurlu bir dünya hayatı neticesinde ahiret mutluluğu elde etmektir. Bu itibarla modern ceza hukukunda ele alınan cezalandırmanın amacı, İslâm ceza hukukunun ikincil nitelikteki amacına karşılık gelmektedir.
2. İslâm ceza hukuku genellikle had, kısas ve ta'zir olmak üzere üç şekilde tasnif edilmektedir. İslâmın tüm hükümleri belli bir maslahatı gerçekleştirmek için vazedilmiştir. Muayyen bir amacı bulunmayan hüküm abes olarak nitelendirilir ki böyle bir durum Şâri'in "hakim" (hikmet sahibi) sıfatına aykırılık oluşturur. Bu sebeple cezanın bizatihi kendisinin amaç olduğunu söylemek başka bir ifade ile mutlak teorilerin iddialarının İslâm ceza hukukunda karşılık bulduğunu söylemek zordur. Zira cezaların, uslandırma, caydırma ve mağduru razı etme gibi amaçları yanında uhrevî kefareti de bulunmaktadır. Bu uhrevî yön beşerî hukuklarda bulunmaz.
3. Had cezası gerektiren suçların cezalandırılmasında amaç, faydacı ceza teorilerinin ifadeleri ile paralellik arz etmektedir. Had cezalarında umumiyetle cezanın genel önleme fonksiyonu üzerinde durulmuştur. Kur'ân nasslarında cezanın ibret fonksiyonunun ön plana çıkarılması ve bazı had cezalarının "nekâl" olarak vasıflandırılması, cezaların genel önleme işlevine vurgudur. Had cezalarının verilme amacı muhtemel suçlulara gözdağı verilmesidir.
4. Had cezası gerektiren suçların cezalandırılmasındaki amaç umumiyetle cezanın genel önleme fonksiyonu olsa da bazı cezalarda cezanın özel önleme fonksiyonunun da dikkate alındığı bazı müelliflerin açıklamalarında görülmektedir. Ancak özel önleme fonksiyonu cezanın idam olmadığı durumlarda söz konusu edilmektedir. Zira bazı had suçları ölüm ile neticelendiğinden özel önleme fonksiyonunun çok fazla manası kalmamaktadır. Özel önleme Suçu işlediği takdirde kendisinin ceza alacağını bilmesi dolayısıyla suçu işlemekten vazgeçmesidir. Bu da cezalandırmadan sonra değil önce gerçekleşmektedir.
5. Her iki hukuk sisteminde de kısas ve kefaret kavramlarının kullanılması İslam hukuku ile mutlak teorilerin cezalandırma amaçlarının benzer olduğu vehmini çağırıştırabilir. Oysa bu ikisi arasındaki fark isim benzerliğinden öteye gitmez. İslam'daki kefaret daha çok uhrevî sorumluluğu ortadan kaldırmaya yönelik bir müeyyide iken beşerî hukuk kefareti, işlenen suç sebebiyle ihlal edilen hukuk normunun intikamının alınması olarak algılar. Her şeyden önce kısasın uygulanmasında hayatın olacağını söyleyen Kur'ân nassı, kısas cezasının belli bir amaca hizmet etmek için vazedildiğini göstermektedir ki bu amaç mutlak teorinin kabullerine aykırılık teşkil etmektedir.
6. İslam hukuk doktrininde kısas cezası gerektiren suçlarda da üzerinde en çok durulan husus cezanın genel önleme fonksiyonudur. Bunun yanında gerek diyet ve gerekse de aynı ile mukabelede bulunulması sebebiyle mağduru razı edilmesi de önemsenmektedir.
7. Ta'zir cezası gerektiren suçlarda cezalandırmanın amacına yönelik özel önleme fonksiyonunun öncelendiği, genel önleme fonksiyonunun ise daha az vurgulandığı görülmektedir. Zira ta'zir cezasında aslolan cezanın te'dip yönüdür ki zaten pek çok tanım ta'zirin bu yönüne göre yapılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- 'Abdulvehhâb, el-Kâdî Ebû Muhammed. *el-İşrâf 'alâ nuketi mesâ'ili'l-hılâf*. ed. el-Habîb b. Tâhir. by.: Dâru İbn Hâzm, 1999.
- 'Abdurrezzâk eş-Şan'ânî, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. ed. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- 'Adevî, Ebû'l-Hâsen 'Alî b. Ahmed. *Hâşiyetu'l-'Adevî 'alâ kifâyeti't-ţâlibi'r-Rabbânî*. ed. Yusuf Muhammed el-Bikâ'î. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Aktaş, Sururi. "Cezalandırmanın Amacı Üzerine". *Erzincan Üniv. Hukuk Fak. Dergisi* 13/1-2 (2009), 1-25.
- Aydın, Melike Belkıs. "Kant'ın ve Hegel'in Felsefesinde Cezanın Amacı". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11(1) (2020), 126-138.
- Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukukunda Ta'zir*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd b. Ahmed. *el-'Inâye fî şerḥi'l-Hidâye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

- Ba'li, Şemsüddin Ebî'l-Faql. *el-Muṭli' 'alâ evbâbi'l-Mukni'*. thk. Maḥmud el-Arnâvût-Yasin Maḥmûd el-Hatîb. Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Buhûtî, Mañşûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn. *Keşşâfu'l-Kınâ' 'an Metni'l-İknâ'*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Buhûtî, Mañşûr b. Yûnus b. Salahiddîn. *Ravzû'l-mürbi şerhi zâdî'l-müstakni'* (Useymin hâşiyesi ve Sa'dî ta'likâsı ile birlikte). thk. Abdülkudûs Muhammed Nezir. Cidde: Dâru'l-Müeyyed, ts.
- Centel, Nur. "Cezanın Amacı ve Belirlenmesi". *Turhan Tufan Yüce'ye Armağan*. 337-372. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Ceşşâs, Ebû Bekr Aḥmed b. Ali er-Râzî. *Şerhü muḥtasari't-Taḥâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut-Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cevherî, İsmâil b. Ḥammâd. *Tâcû'l-luġa*. thk. Atâr Ahmed Abdülġafûr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cundî, Ḥalîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavḍîḥ fi Şerhi Muḥtaşari'lbnî'l-Ḥâcib*. ed. Aḥmed b. 'Abdulkerîm Necib. b.y.: Merkezu Nuceybiyye li'l-Maḥtûḡât ve ḥidmetu't-Turâş, ts.
- Cuveynî, İmâmû'l-Ḥaremeyn. *Nihâyetu'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*. ed. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi. Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çetin, Ece. "Cezanın Amaçları, İyi Bir Cezada Bulunması Gereken Özellikler". *İzmir Barosu Dergisi*. 291-327.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi, 2020.
- Dağcı, Şamil. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Adevî. *eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muḥtaşari Ḥalîl (Desûkî Hâşiyesi ile birlikte)*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleyman b. Eşâs b. İshâk el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muḥammed b. Ya'kûb b. Muḥammed. *el-Ķâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥamid Muḥammed. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşul*. thk. Muḥammed Abdüsselam Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ḥalvetî eş-Şehîr Bî's-Şâvî, Ebû'l-'Abbâs Aḥmed b. Muḥammed. *Bulġatu's-sâlik li akra'bi'l-mesâlik el-ma'rûf bi Hâşiyeti's-Şâvî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Âşur, Muhammed Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi: Makâsıdu's-şer'ati'l-İslâmiyye*. çev. Mehmet Erdoğan, Vecdi Akyüz. İstanbul: Raġbet Yayınları, 2013.
- İbn Kudâme, el-Makdisî. *el-Muġnî*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḥteşid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Camâluddîn Ebû'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1422.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muḥammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethü'l-ġadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. Dâru'l-Fikr, ts.
- İzzeddîn b. 'Abdusselâm, Ebû Muḥammed. *Ķavâ'id il-'aḥkâm fi meşâlihi'enâm*. ed. Tâha Abdurra'ûf Sa'id. Kâhire: Mektebetü el-Kulliyâti'l-Ezheriyeye, ts.
- Kahveci, Nuri. *Ana Hatlarıyla İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ķarâfî, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs. *el-Furûġ envâr'ul-burûġ fi envâi'l-furûġ*. b.y.: Âlemül-Kütüb, ts.
- Ķarâfî, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî, Said E'rab, Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'iu's-šanâ' i fi tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Keşnevânî, Ebû Bekr b. Ḥasen b. 'Abdullah. *Eshelu'l-medârik Şerhu İrşâdu's-Sâlik fi Mezhebi İmâmî'l-eimme Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Tazir Suç ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Ķurtubî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî'u li-aḥkâmi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Luizzi, Vincent. "Cezalandırmaya ve Cezalandırmanın Faydacı ve Ödetmeci Rakiplerine İlişkin 'Yeni Denge Yaklaşımı'". çev. Gülriz Uygur. *HfSA 10*, 159-165.
- Mâtürîdî, Ebû Mañşûr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd SemerĶandî. *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Merġînânî, Ebû'l-Ḥasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. 'Abdilcelîl Ferġânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübedfî*. thk. Tallal el-Yusuf. Beyrut: Daru'l-İhyâ'î Tûrâsi'l-'Arabî, ts.
- Mevşîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'alili'l-Muḥtâr*. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Mişrî Buceyrimî, Süleyman el-. *Hâşiyetu'l-Buceyrimî 'alâ şerhi'l-Menhec=et-Tecrid li nef'il-'Abîd*. b.y.: Matba'atü'l-Halebî, 1950.
- Molla Ḥüsrev, Muḥammed b. Ferâmur. *Dureru'l-ḥukkâm şerhu gureri'l-aḥkâm*. b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Mûtî, Necib. *Tekmiletü'l-Mecmû*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Haleb: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yaḥya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb (Sübkî ve Mutî'nin tekmiyesi ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râzî, Ebû Abdullâh Muḥammed Faḥruddîn. *Mefâtiḥu'l-ġayb*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin 'Abdülvâhid. *Baḥru'l-mezheb fi furû'i'l-mezhebi's-Şâfi'î*. ed. TâriĶ Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Seraḥsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *el-Meşşuṭ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Girnâti. *el-Muvâfakât: İslami ilimler metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *el-Muhezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân fi tefsiri'l-Ķur'ân*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tokġöz, Havva Begüm. "Cezalandırmanın Amacı ve Bu Bağlamda Ütopyalar Üzerine Bir Deġerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 22/1 (2020), 431-467.
- Üzülmez, İlhan. "Ceza Sorumluluġunun Esası ve Cezalandırmanın Amacına Dair Düşünce Hareketleri". *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (2001), 259-294.
- Yalçın, Şehabettin. "Adaletin Felsefi Temelleri". *HfSA 9*, 73-81.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muḥammed b. Muḥammed. *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. Kuveyt: Vizâretü'l-İlâm, 1968.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yaḥyâ Zeynüddîn. *Hâşiyetü'l-Ġureri'l-behiyye fi şerhi Manzûmeti'l-behçeti'l-verdiyye*. el-Matbâtü'l-Meymeniyeye, ts.
- Zemaḥşerî, Cârullâh Ebû'l-Ķâsim Maḥmûd b. 'Ömer ez-. *Keşşâf'an ḥaĶa'iki ġavâmidi't-Tenzil*. thk. Ebû'l-Ķâsim Maḥmûd b. 'omer b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥevârizmî ez-Zemaḥşarî Cârullâh. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1407.
- Zeyla'î, Ebû Muḥammed Fahrüddîn 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-ḥakâ'ik Şerhu Kenzû'd-Deġâik*. Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.

EXTENDED SUMMARY

There are different theories about the purpose of punishment in human criminal law. Criminal lawyers have generally examined these theories under two main headings as absolute and utilitarian/relative theory. In absolute theories, punishment is an end in itself and not a means to another end. Contrary to absolute theories, in utilitarian theories, punishment is a means for the realization of another purpose. In the introduction part of this study, which deals with the purpose of punishment in Islamic criminal law, the theories that explain the purpose of punishment in modern criminal law are given in general terms, and then the manifestation of the purpose of punishment in Islamic criminal law is discussed. Since this study requires an interdisciplinary study, an evaluation has been made on the works of fiqh and tafsir. In our study, crimes that require punishment of hadd, qisas, and ta'zir are discussed under separate headings, and the purpose of the punishment given in each type of crime is questioned. Penalties in Islamic Law are imposed for the improvement of individuals, the protection of society, and the preservation of order. The main purpose of punishment is to protect the social order, to ensure justice, to rehabilitate the offender, and to prevent crime. All of God's decrees are for the benefit of people. In Islam, it is desired to achieve a goal with every punishment imposed. It is not possible to talk about an example of a purposeless punishment. However, just as we can partially grasp the wisdom of the punishments applied, there may also be wisdom and purposes that we cannot comprehend. Punishment in Islam is not an end, but a means to protect the interests of individuals and society by preventing harmful behaviors of people. While the general preventive function of punishments is generally emphasized in the crimes that require hadd and qisas, both in the works of fiqh and in the tafsir, the special preventive function of the punishments is not ignored. Both the verses of the Qur'an and the examples from the Sunnah suggest that punishments for crimes requiring hadd and retaliation are aimed at preventing potential criminals. This is closely related to the legality of crimes and punishments.

It is not considered that the sanctions foreseen for the crimes of hadd and qisas are only special prevention and general prevention functions. In addition, it should be stated that there is also the aim of pleasing the victim and alleviating his grudge. So much so that suppressing this feeling and appeasing it through legal means leads to the prevention of many crimes before they are committed. The voluntary execution of hudud and qisas punishments also has some aims and objectives for the person who is punished. According to the people, the application of the punishment in person, and according to the Hanafis, voluntarily consenting to the punishment reduces the otherworldly punishment from the criminal and this punishment is accepted as expiation for him. However, the penance in Islamic criminal law should not be equated with the atonement expressed by absolute theories in human law. Although the same concept is used in both legal systems, penance in Islamic law is aimed at reducing the person's otherworldly punishment, while penance in human law is aimed at retribution, that is, to avenge the violation of the legal norm due to the crime committed.

In the punishment of crimes requiring tazir punishment, there is a situation contrary to the purpose of hadd and qisas crimes. Here, too, although the specific prevention function of punishment outweighs, there may be references to the general prevention function. Again, in these punishments, the aim of pleasing the victim comes to the fore. The otherworldly aspect of punishment is controversial in the doctrine. Hanafis generally do not accept the expiation feature of tazir punishments.

İbn Hazm'ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri

Ibn Hazm's Criticism of Hanafis' Analogy Practices

Muhammet Ali ACAR^{ID}
H. Mehmet GÜNAY^{ID}

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim
Dalı, Sakarya, Türkiye



Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı "İbn Hazm'ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Geliş Tarihi/Received: 27.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 30.09.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Muhammet Ali ACAR
E-mail: aliacar@sakarya.edu.tr

Atıf: Acar, Muhammet Ali - Günay, H. Mehmet. "İbn Hazm'ın Hanefîlerin Kıyas Uygulamalarına Yönelik Eleştirileri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 25-34.

Cite this article as: Acar, Muhammet Ali - Günay, H. Mehmet. "Ibn Hazm's Criticism of Hanafis' Analogy Practices". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 25-34.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

ÖZ

Fıkıh usulü alimlerinin genel kanaatine göre kıyas, bilgi üretmede kullanılan temel yöntemler arasında yer alır. Sünnî mezhepler içerisinde kıyas karşıtlığı fikri ile temayüz eden Zâhirîliğin en önemli temsilcilerinden olan Endülüslü âlim İbn Hazm (öl. 456/1064), usûl ve fûrû-i fıkha dair yazdığı eserlerle Zâhirî düşüncenin gelişimine ciddi katkılar sunmuştur. Bu çalışmada, İbn Hazm'ın fıkıh usulü açısından geçerliliğine şiddetle karşı çıktığı kıyasa, Hanefîlerin uygulamaları özelinde pratikte ne tür eleştiriler getirdiği hususuna odaklanılmıştır. Bu çerçevede Hanefîlere izafe ettiği temsil gücü yüksek bazı kıyas uygulamaları seçilerek onun bu uygulamalar hakkındaki itiraz ve tenkitleri ortaya koyulmuş, ayrıca söz konusu meselelerde Hanefîlerin görüşleri kendi kaynakları üzerinden araştırılmıştır. İbn Hazm, Hanefîler başta olmak üzere kıyası benimseyen mezhepleri, kendi belirledikleri kaide ve şartlara riayet etmemekle, dolayısıyla kıyas yapmayı bilmemekle itham etmiştir. Çalışmada, İbn Hazm'ın bu hususta büyük ölçüde hasmı ilzam amaçlı cedelci bir yöntemi takip ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kıyas, İlet, İbn Hazm, Hanefî Mezhebi.

ABSTRACT

According to the understanding of mainstream methodology of jurisprudence, the analogy is one of essential acknowledged evidence of sharia. Within the Sunni schools, Ibn Hazm (d. 456/1064) is the one who was distinguished because of his opposition to analogy and is one of the most significant representatives of Zahirism. He aims to prove that analogy is not legitimate evidence in accordance with sharia. This article focuses on the criticism of Ibn Hazm on the juristic analogy, particularly the Hanafis' analogy practices. In this context, I chose some of the highly representative samples for analogy practices that he attributed to the Hanafis and presented his objections about these practices. Briefly, according to Ibn Hazm, Hanafis are those who do not make observance of primary rules and conditions that they determine and could not succeed in practicing analogy adequately. However, he mostly adopted an argumentative method to bind his opponent.

Keywords: Islamic Law, Analogy (Qiyas), Rationale (Illah), Ibn Hazm, Hanafi School of Law.

GİRİŞ

Aralarında kısmi farklılıklar olmakla birlikte Sünnîlerin büyük çoğunluğunun yanı sıra Mu'tezilî ve Şîîlerin bir kısmının da yer aldığı ana akım fıkıh usulü anlayışına göre kıyas asli delillerden biridir. Bilhassa rey ekolü içerisinde yer alan Hanefîler, kıyası sistemleştirip ona en çok başvuran mezhep olarak kabul edilir. Sünnî mezhepler içerisinde kıyas karşıtlığı fikri ile temayüz eden Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884) olmakla birlikte usûl ve fûrû-i fıkha dair kaleme aldığı hacimli metinlerle bu temayüle sistematik bir bütünlük kazandıran İbn Hazm'dır (öl. 456/1064). Nasların yorumlanmasında lügavi anlamın esas alınmasını savunan İbn Hazm, fikhî/usûlî kıyasa alternatif olarak bir tür tümdengelim şekli olan syllogism (mantıki kıyas) gibi Aristo mantığının kesin bilgiye ulaştırdığını düşündüğü yöntemlerinden yararlanılmasını teklif etmiştir. Öte yandan fikhî kıyasın meşru bir yöntem olmadığını, naslar, icmâ, ilk nesillerin uygulaması ve nazar/akıl cihetiyle müteaddit delillere yer vermek suretiyle farklı birçok açıdan ispatlatmaya çalışmıştır.¹

İbn Hazm'a göre kıyasın butlanını gösteren delillerden biri, kıyas taraftarlarının illet tespitinde ittifak ettikleri hiçbir meselenin bulunmaması ve benimsedikleri fikhî hükümlerin ekseriyetini kıyasa

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Oğuzhan Tan, "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fikhin İmkânı," *Diyanet İlmî Dergi* 50/4 (2014), 9-31 Tan, İbn Hazm'ın kıyas karşıtlığının akli bir istidale dayandığını ve onun usul anlayışı bakımından tutarlı bir zemine oturduğunu belirtir.

başvurmadan elde etmiş olmalarıdır.² Ayrıca aynı meselede yapılan iki farklı kıyasın birbiriyle tearuzu durumunda bunlardan hangisinin makbul hangisinin batıl olduğunu ispat edecek bir burhan söz konusu olmadığı gibi sahih ve meşru kıyas için kriterler tespit etmek de mümkün değildir. Bütün bunlar kıyasa itimat edilemeyeceğine işaret etmektedir.³ İbn Hazm bunlara ilave olarak kıyas taraftarlarının, kıyasla ihticâcda buldukları meselelerde birçok çelişkilerinin bulunduğunu, bu hususta yapılacak derinlikli bir çalışma ile kendi usul eseri *el-İhkâm*'dan daha hacimli bir kitap kaleme alınabileceğini öne sürmüştür.⁴ Onların bu derece çelişkiye düşmelerinin sebebi delile tabi olmak yerine nefsanî arzularına uyup intisap ettikleri mezheplerin kurucu imamlarının görüşlerini taklit etmeyi öncelermeleridir. Zira onlardan aktarılan görüşlere muvafık olmadığı sürece Kur'an, sünnet, icmâ, sahâbî kavli, selef âsârı, makul veya kıyastan hiçbir delili dikkate almazlar.⁵ İbn Hazm'ın kıyas konusundaki itiraz ve tenkitlerinin önde gelen muhatapları Hanefîlerin yanı sıra Mâlikî ve Şâfiîlerdir. Ancak en yoğun ve şiddetli olarak Hanefîleri hedef aldığı ifade edilebilir.

Son dönemde ülkemizde İbn Hazm ve Zâhirîlik hakkında birçok ilmi çalışma yapılmış, kıyas karşıtlığı fikrinin temelleri çeşitli yönleriyle ortaya koyulmuştur.⁶ Bu tür araştırmalarda bilhassa İbn Hazm'ın fikhî kıyasa yönelttiği teorik itiraz ve eleştiriler, büyük ölçüde onun fıkıh usulüne dair eserleri üzerinden ele alınmıştır. Dolayısıyla söz konusu çalışmalarda kıyasın usul ilmi cihetinden meşruiyetine dair mesele ve tartışmalara odaklanılmıştır. Ne var ki İbn Hazm'ın şer'î delil olarak kıyası benimseyen mezheplerin fûrû-i fikhî ile ilgili meselelerdeki kıyas uygulamalarına dair itiraz ve eleştirilerinin yeterince incelendiği söylenemez. Nitekim bu hususta, İbn Hazm'ın fıkıh usulü eserlerinde savunduğu fikir ve görüşlerin pratiğe dönüşmüş hali olan, -ayrıca bazı temel kelimeler ve usul konularına da değinen- hacimli fûrû-i fikhî eseri *el-Muhallâ bi'l-âsâr*'a yapılan atıf sayısının oldukça az olduğu görülür. Ne var ki söz konusu kitap, İbn Hazm'ın fikhî konularda kıyas yapılmasına hiçbir ihtiyacın olmadığı gibi kıyas taraftarlarının ilgili uygulamalarının ne denli 'fasit ve batıl olduğunu' ortaya koymaya çalışan, bu sebeple isminden de anlaşılacağı üzere gerek hadis rivayetlerine gerek sahâbe ve tâbiîn başta olmak üzere ilk nesillerin fikhî görüş, ihtihad ve uygulamalarına oldukça ayrıntılı bir şekilde yer veren en önemli eserlerindendir. Bu esere ek olarak İbn Hazm Hanefîlerin fûrû-i fikhâ dair tezat, tearuz ve tutarsızlıklarını göstermek üzere *el-î-râb anî'l-hîretî ve'l-iltibâsî'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs* isimli bir kitap telif etmiş, burada onların kıyaslarına yönelik birçok tenkitte bulunmuştur.

İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* çerçevesinde ibâdât ve muâmelât bahislerinde kıyas yapılmasına karşı çıktığı meseleler üzerine Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde tespit edebildiğimiz kadıyla iki doktora tezi tamamlanmıştır.⁷ Aynı danışman eşliğinde benzer bir yöntemle yapılan bu iki tez ilgili kaynaklara ulaşmamız noktasında oldukça faydalı olmuştur. Ancak tezlerde, ele alınan fikhî meselelerdeki görüşlerden hangisinin haklı olduğu hususuna odaklanılmış, bu sebeple mezheplerin diğer delillerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiş, ayrıca her meselenin sonunda ilgili hükümler arasında tercihlerde bulunulmuştur. Bunlara ek olarak söz konusu çalışmalarda, İbn Hazm'ın kıyas eleştirisinin mahiyeti üzerinde çok fazla durulmadığı gibi onun kıyası benimseyen mezheplerin uygulamaları hakkında ifade ettiği itiraz noktaları sistematik bir şekilde incelenip ortaya koyulmamıştır.

Bu makalede, İbn Hazm'ın şer'î delil olmasına şiddetle karşı çıktığı fikhî kıyasa Hanefîlerin uygulamaları özelinde ne tür eleştiriler getirdiği hususuna odaklanılmıştır. Bu çerçevede onun Hanefîlere izafe ettiği temsil gücü yüksek bazı kıyas uygulamaları seçilerek bu uygulamalar hakkındaki tenkitleri ele alınmış, ayrıca söz konusu meselelerde Hanefîlerin ilgili kıyaslara dair görüşleri kendi kaynakları üzerinden araştırılmıştır. Böylelikle İbn Hazm'ın kıyas karşıtlığının, fûrû-i fikhâ yansımalarıyla birlikte daha kapsamlı bir şekilde tartışılmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. İBN HAZM'IN KİYASI REDDİNE KISA BİR BAKIŞ

Hz. Peygamber'in vefatının ardından fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışına dair geçen süreçte yaşanan gelişmelerin ana akım fıkıh usulü eserlerinde aktarılış biçimine ve kıyas odaklı teorize edilmesine karşı çıkan İbn Hazm, alternatif bir usul anlayışı teklif etmesiyle de temayüz etmiştir. Ayrıca şer'î hükümlerin ta'lîlini yani belirli gerekçelere dayandırılarak anlaşılmasını doğru bulmayarak bu fikre esastan itiraz etmiş, ta'lîli kulun ilahi alana bir tür müdahale girişimi olarak değerlendirmiş, bundan dolayı hükümlerin gerekçelerinin sorgulanmadan kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁸ Nasların düzenlediği sınırlı alan ile hayatın sınırsız olayları arasındaki ilişkinin nasıl tesis edilmesi gerektiği sorusuna ise "delil/delalet" kavramını merkeze alarak geliştirdiği bir yaklaşımla cevap verir. Ona göre delil, naslarda hükmü açıkça beyan edilmeyen meselelerde, kendisinin kesin bilgi sağladığını savunduğu muhtelif akıl yürütmelere dayalı olarak hükmü belirlemeye çalışmaktır. Burada esas olan, beşerî müdahale olarak sayılan ta'lîl ve kıyasa başvurmayı naslar ve icmâ ile kuvvetli bağlar kurmak suretiyle meseleleri çözüme kavuşturmadır.⁹

İbn Hazm'ın usul eserlerinde, kıyasın delil değerine yönelik öne çıkan eleştirilerinden biri kıyas ve ta'lîlin İslâmî ilimlere ve hususen fikhâ ne zaman dâhil olduğu hakkındadır. İbn Hazm'a göre ta'lîl ve illetler üzerine kıyas yapma işlemi, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminden sonra gelen, -kendisinin "müteahhir dönem" olarak kabul ettiği- dördüncü nesilde, ilk defa Şâfiî'nin ashâbî içerisinde başlamış, daha sonra onları Ebû Hanîfe'nin ashâbî ve akabinde Mâlik'in ashâbî olarak takip etmiştir. Buna göre ilk üç nesil içerisinde herhangi bir kimsenin bir hükmü, o hükmün alameti kabul ettiği bir illetle ta'lîl ettiği, sonra da hükmü hakkında nas bulunmayan ve söz konusu illeti barındıran başka meseleleri bu meseleye kıyas ettiğine dair zayıf dahi olsa hiçbir rivayet aktarılmamıştır. Üstelik İbn Hazm, genel kabule göre ehl-i

2 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1403), 8/38-39, 8/74.

3 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/41-42.

4 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/73.

5 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/75.

6 Mesela bk. Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007).

7 Faysal b. Said Bâla' meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye elletî enkerâ fihâ İbn Hazm el-İstidlâle bi'l-kıyâs fî ebvâbi'l-ibâdât min kitâbihi'l-Muhallâ* (Ümmü'l-kurâ, Doktora Tezi, 1425); Münir Karnî, *el-Mesâilü'l-fikhiyye e elletî enkerâ İbn Hazm el-İstidlâle fihâ bi'l-kıyâs fî ebvâbi'l-mu'âmelât ve'l-mevâris ve'l-vasâyâ ve'l-şehâdât min kitâbihi'l-Muhallâ* (Ümmü'l-kurâ, Doktora Tezi, 1427).

8 Allah'ın hükümlerini indirirken beşer zihnin çalışma prensipleri arasında yer alan kıyası dikkate aldığı kabul edilmesinde halinde hükümlerin ta'lîli meselesi ilahi alana bir müdahale olarak algılanamaz. Geniş bilgi için bk. Ahmet Selman Baktı, "Kıyasın Meşruiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşılığı Zihniyetin Analizi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (2015), 1-23.

9 Ayrıntılı bilgi için bk. Nureddin Hâdimî, *ed-Delîl inde'z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000); Nurhayat Haral, *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000); H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 80-88.

reyin kurucu imamlarından sayılan Ebû Hanîfe'nin ve ayrıca Mâlik b. Enes'in de¹⁰ hükümleri ta'lîl etmekten ve illet kıyasından haberdar olmadığını savunur. Onların kıyası, kati olarak doğruluk iddiasında bulunmadan başvuru ihtiyat, zan ve mutlak rey kabildinden olan şebeh (salt benzerlik) kıyasıdır. Nitekim bu durum, bir grup kıyas taraftarını illet ve hükümleri ta'lîlden açıkça söz etmekten ve kıyas lafzından kaçarak teşbih, temsil ve tanzîr (benzerlere aynı hükmü verme) gibi kavramlara sığınmaya mecbur bırakmıştır.¹¹ Netice itibarıyla İbn Hazm, fıkıh ilminin teşekkül tarihini yeni bir kurgu ile adeta baştan yazmaya çalışmıştır. Bu kurguda doğal olarak ilk nesillerin din anlayışının Zâhirîliğin kabulleri ile neredeyse bütünüyle insicam içerisinde tesis edildiği görülür.

Kıyasın şer'î delil olarak görülemeyeceği hususunda İbn Hazm'ın temel delillerinden biri, aslında kıyasa hiçbir ihtiyacın olmadığı iddiasıdır. Buna göre Allah'ın elçisi Hz. Muhammed (s.a.s.) insanları ilk olarak tevhid akidesine davet etmiştir. İslam tebliğinin yeni başladığı o vakitte, bu davetin dışında hiçbir haram ve vacip söz konusu değildi. Daha sonra birtakım hükümler gelmeye başlamış, Allah'ın emrettiği şeyler vacip, yasakladıkları haram, emir veya yasağının bulunmadığı hususlar ise mubah yani daha önceden olduğu gibi helallikte sabit kalmıştır.¹² Haliyle kıyas veya reye hiçbir ihtiyaç olmaması gerekir. Bununla birlikte naslarda açıkça beyan edilmemiş hususlarda kıyasa ihtiyaç vardır şeklindeki bir itiraza değinen İbn Hazm, bu konuda bağlamına değinmeksizin bazı nasların zâhir anlamlarını delil getirir: Buna göre Allah Teâlâ "Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım,"¹³ "Biz Kitap'ta hiçbir şeyi noksan bırakmadık,"¹⁴ "İnsanlara, kendilerine indirileni beyan etmen ve onların da (üzerinde) tefekkür etmeleri için sana bu zikri indirdik"¹⁵ buyurmuş, ayrıca Hz. Peygamber veda haccında dini tebliğ ettiğine Allah'ı şahit tutmuştur. Dolayısıyla Kur'an nassıyla, dinin ve bütün hükümlerin açıkça bildirildiği (*mansûs* olduğu) ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak dini hususlarda kıyasa hiçbir hacet kalmadığı gibi onun işletilebileceği bir saha da mevcut değildir.¹⁶

Kıyasın İslâmî ilimlere ve husûsen fıkha ne zaman dâhil olduğu, kıyasın niçin şer'î delil olarak görülemeyeceği, kıyasın geçersizliğini gösteren delil ve gerekçeler, illet ve ta'lîl fikrinin yanlışlığı onun görüş belirttiği öne çıkan konulardandır. İbn Hazm, bütün bu tenkitleri ve karşı teklifleri ile dini hususlarda zannın alanın sınırlarını olabildiğince daraltmaya ve katılığı genişletip güçlendirmeye çalışır. Kendisinin fikhî kıyasa karşı çıkarken Aristoteles mantığını destekleyip İslâmî ilimler sahasına dâhil etme yönündeki teşebbüsleri, bu bağlamda dikkat çeken bir diğer noktadır. Zira mantığın bütün İslâmî ilimler için ölçüt olduğunu, dini hitabın anlaşılmasının onu kavramaya bağlı olduğunu, hak ile batılın birbirinden ayırt edilmesini sağlayan burhanların bilgisine bu ilimle ulaşıldığını savunan İbn Hazm'a göre fikhî kıyasta bir tikelden -o tikelle aynı tümelele bağlı olan diğer tikellerin hepsi incelenmeksizin- başka bir tikele ulaşılmakta, böylece farazî ve zannî bilgiye dayalı olarak bir tür tümevarım/istikrâ yöntemiyle akıl yürütmede bulunulmaktadır. Ancak buna alternatif olarak öne çıkarıldığı ve kıyas olarak işlenirilmesine şiddetle karşı çıkıp Arapçaya câmiâ' şeklinde tercüme edilmesini teklif ettiği mantıkî kıyasta (şyllogism), esas itibarıyla bir bütün/tümel hakkında geçerli olan hükmün, bütünü cüzleri için de geçerli olması yani tümdengelim yöntemi işletilmektedir. Dolayısıyla ona göre bu yöntem kesin ve zorunlu bilgi sağlaması, önceden olmayan yeni bir bilgi üretmek yerine sadece nasların doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olması bakımından fikhî kıyastan bütünüyle farklıdır.¹⁷

2. İBN HAZM'IN HANEFİLERE NİSPET ETTİĞİ KIYASLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm, usul eseri *el-İhkâm*'da, Hanefî, Mâlikî ve Şâfîilerin yapmış olduğu kıyasların birçok tenakuz içerdiğini belirtmiş, bununla ilgili örnekler yer vermiştir. Ancak bu husustaki tenkit ve itirazlarını çok daha kapsamlı olarak *el-Muhalâ*'da fûru meseleleri tartışırken ortaya koymuştur. Muhalliflerinin kıyasla istidlal ederek hükme ulaştıklarını düşündüğü meselelerde, öncelikle kıyasın kendisine göre meşru olmadığını belirtmiş ancak kıyas hüccet kabul edilse dahi yapılan kıyasların birtakım sebeplerden dolayı yine de fasit ve batıl sayılması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca *el-İrâb* isimli eserinde Hanefîlerin birçok meselede nasları ve icmâyı bırakıp kıyas ile amel ettiklerini, bu tür meselelerde bazen benzer kuvvette veya daha güçlü kıyasları terk ettiklerini, bazen de kıyası işlettikleri meselelere emsal başka meselelerde kıyasa başvurmadıklarını iddia etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla ona göre, kendi belirledikleri asli kaide ve şartlara riayet etmeyen kıyas taraftarları, özü itibarıyla mezmûm bir tümevarım (istikrâ) ve fasit bir istidlal yöntemi olan kıyası¹⁹ sağlıklı bir şekilde uygulamayı dahi başaramamışlardır.

İbn Hazm'ın Hanefîlere nispet ettiği kıyaslara yönelik eleştirileri, kıyasa aykırı olarak sabit olan hükümlerde kıyasın işletilmesi, aslın hükmünün yanlış tespit edilmesi, aslın hükmünün fer'e olduğu gibi intikal etmemesi, asıl ile fer' arasında denkliliğin olmaması, fer'in hükmünün doğrudan naslarda mevcut olması, asıl ile fer'in ortak bir illete sahip olmaması, illet tespitinde hata edilmesi şeklinde özetlenebilir. Bu itiraz türleri esasında birer cedel tekniği kapsamında görülebilir. Bu bakımdan İbn Hazm'ın kullandığı soru türlerinin mutâlebe ve itiraz (kâdiha) türü sorular çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür.²⁰ İbn Hazm, kıyasın işletildiği meselelerde herhangi bir sıralamaya başvurmaksızın, konunun akışına göre eleştirilerini peş peşe zikretmeyi tercih etmiştir. Ancak onun temel eleştiri noktalarının açığa çıkarılıp kısa ve özlü bir şekilde incelenmesi için bu tür bir tasnife gidilmesinde fayda vardır.

10 Şâfîi'nin durumu hakkında *el-İhkâm*'da doğrudan bir ifade tespit edilememiştir. Ancak İbn Hazm'ın, fıkıh alanında kaleme aldığı son eseri olan *el-Muhalâ*'da söz konusu üç mezhep imamına ta'lîl ve illete yönelik yönelttiği eleştiriler, yukarıda zikredilen onun *el-İhkâm*'daki beyanları ile çelişkili gibi gözükmemektedir. Örnek için bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/239-240.

11 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/53-56, 7/117-118, 7/177.

12 İbâha/mubah meseleleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Selman Bakır, *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fikhi Özelinde)* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2019).

13 el-Mâide 5/3.

14 el-En'âm 6/38.

15 en-Nahl 16/44.

16 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/2-3.

17 Mantıkî kıyas hakkında İbn Hazm'ın zikrettiği örnekler ve ayrıntılı bilgi için bk. Sâlim Yefûf, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (by: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, 1986), 187-227; Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı*, 92-108, 206-208.

18 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İrâb an'il-hîreti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl'ir-re'y ve'l-kıyas*, thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem (Riyad: Edvâ'u's-Selif, 2005), 3/1098-1202.

19 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantîk ve'l-medhâl ileyhi bi'l-elfâz'il-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fikhiyye*, thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 551-566.

20 Soru türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 217, 244-245; Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma'al-Fârik", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 20-27.

2.1. Kıyasa Aykırı Olarak Sabit Olan Hükümlerde Kıyasın İşletilmesi

Örnek Mesele: İhrama Giren Kişinin Yanlışlıkla Av Hayvanı Öldürmesi

İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî yanlışlıkla av hayvanı öldüren ihramlı kimsenin bunu taammüden yapan kimse ile aynı kefareti vermesi gerektiği görüşüne, yanlışlıkla bir mümini öldüren kişiye kıyasla ulaşmışlardır. Buna göre, bir mümini yanlışlıkla öldürmek kefareti gerektirdiği gibi ihramlı iken yanlışlıkla av hayvanını öldürmek de kefareti icap ettirir. Bunun fasit bir kıyas olduğunu söyleyen İbn Hazm'ın ilk gerekçesine göre, söz konusu üç mezhep fikhî meselelerde genel ilkelerin (asıl/kıyas) hilafına sabit olan hükümlere diğer şeylerin kıyas edilmesinin caiz olmadığını savunurlar. Bu meselede temel kural, unutarak veya hataen suç işleyen kimseye ceza verilmemesidir. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kişiye ilgili kefareti ve diyetin vacip kılınması kıyasın hilafına sabit olmuştur. Bu yüzden bu meselede başka meselelerin kıyas edilmesi onların koydukları kurallara göre caiz olmaz. Zira onlar kefaretin vacip olması noktasında Ramazan ayında unutup cima eden kimseyi aynı fiili taammüden yapan kimseye kıyas etmezler. Ayrıca Ramazan günü cima yapmak ile hac veya umre sırasında bir av hayvanını öldürmek arasındaki benzerlik, mümin bir kimseyi öldürmeye nispetle daha kuvvetlidir. Zira mümin bir kimseyi öldürmek her zaman haram iken, cima ve avlanmanın yasak olması sadece oruçlu ve ihramlı olmak gibi sınırlı bir zaman için haram kılınmıştır. Dolayısıyla bu bakımdan cima ve avlanma yasağında müşterek bir illet mevcuttur. Fakat kanaatimizce İbn Hazm'ın muhaliflerine illet saymalarını teklif ettiği şeyin (sınırlı bir zaman için haram olma), teknik anlamda bir illet olamayacağı izahtan varestedir.

Bunlara ek olarak İbn Hazm bu meselede kıyasa başvuran Hanefîlerin usul anlayışına göre kefaretlerde kıyas yapmanın caiz olmadığını belirtir. Dolayısıyla onlar fıkıh usulünde belirledikleri kuralları fûruda ilk başta kendileri çiğnemiştir. Ayrıca Hanefîler av hayvanını hataen öldürmeyi mümin bir kimseyi hataen öldürmeye kıyas edip iki durumda da ilgili kefaretin vacip olacağını söylemekle birlikte mümin kimseyi kasıtlı olarak öldürmeyi av hayvanını kasıtlı olarak öldürmeye kıyas etmemişlerdir. Zira av hayvanını kasıtlı olarak öldürmeye ilgili nasta belirtilen kefaretin vacip olacağını kabul etmekle birlikte mümin kimseyi kasıtlı olarak öldürmeye, mümin kimseyi hata ile öldüren kişi için naslarda belirtilen kefaretin gerekli olmadığını söyleyerek tenakuza düşmüşlerdir. Onların benzer bir diğer çelişkileri, Allah'ın adının anılması unutulmuş kesilen hayvanı, taammüden Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvana kıyas etmemeleridir. Halbuki bu hususta naslar, iki durumun hükmünü eşitleyen av hayvanlarıyla ilgili hususta hükümleri tefrik etmiştir.²¹

İbn Hazm, onların bu hususta başka bir kıyası daha delil getirdiklerini belirtir. Buna göre başkasının malını kasten veya sehven telef eden kimseye tazmin gerektiği gibi av hayvanını kasten veya sehven öldürmeye de tazmin (burada kefareti) gerekir. Ancak asıl ile fer'î birbirinin naziri olmaması sebebiyle bu kıyas da hatalıdır. Zira bir malın itlafı durumunda tazmini malın misli ile veya misli yoksa kıymeti ile gerçekleştirir. Fakat muhrimin av hayvanını öldürmesinde bu şekilde bir tazmin söz konusu değildir.²² Buna karşılık Hanefî fakihlerden Serahsî'ye (öl. 483/1090) göre bu istidlal teknik anlamda bir kıyas değil, ek delillendirme kabilinden aynı hükmün benzer meselelerde de olduğuna işaret etmektedir. Buna göre ihramlı iken av hayvanı öldürmede istenen kefareti bir çeşit tazmin olup, vücubiyeti telef etme nedeniyledir. Dolayısıyla başkasının malının itlafında olduğu üzere muhrimin av hayvanını öldürmesinde de hata ve kastin hükmü aynıdır. Tazmin, eylemin karşılığı olarak vacip kılınmış bir kefarettir. Ancak bir mümini öldürmede durum böyle değildir. İlgili ayette yanlışlıkla bir mümini öldüren kişi için bildirilen kefareti aynı fiili taammüden yapan kimseye için geçerli olmaz. Çünkü ayetteki kasten bir mümini öldüren kimseye ilgili tehdit yanlışlıkla bu fiili gerçekleştiren kişiye taalluk etmez.²³

Diğer taraftan Hanefîlerin, muhrimin yanlışlıkla veya taammüden av yasağını çiğnemesinde gerekli olan kefaretin aynı olduğu hükmüne fikhî kıyas yapılarak ulaşılmadığını savundukları görülür. Örneğin Cessâs (öl. 370/981), ilgili ayetlerin nüzulünden evvel muhrimin yanlışlıkla bir hayvanı katletmesiyle taammüden katletmesinin hükmünün müsavî olması gerektiğinin bilindiğini söyler. Bu yüzden taammüden av hayvanını öldüren kimseye dair bir hüküm ayet ile sabit olunca, söz konusu önceki bilgi doğrultusunda aynı hükmün yanlışlıkla öldüren kişi için de geçerli olduğu sonucuna ulaşılır.²⁴ Diğer mezheplerin kıyas-ı celi ismini verdikleri bu yöntem, Hanefîlere göre nassın delaleti kapsamında olduğu için kıyas sahası içerisinde değerlendirilmez. Çünkü kıyasta hükmün ispatına dair çeşitli akıl yürütmelerin yapılması, asıl ve fer'î ile ilgili araştırma yapılması, yine asıl ve fer'î aynı hükmü vermeyi gerekli kılan illet hususunda gerekli araştırma ve istidlâl yapılması gibi içtihadı gerektiren birçok işlem icra edilir. Ancak nassın delaletinde bu işlemler söz konusu değildir. Sadece dilsel delalet üzerinden hükme ulaşılmaktadır. Bunun bir başka örneği orucun bozulması hususunda unutarak bir şey yemek-içmek ile unutarak cima yapmanın hükmünün müsavî olmasıdır. Yerleşik kurala (asıl) göre oruç, yemek-içmek ve cimadan sakınmayı ifade eder. Unutma sonucu yemek-içmenin oruca etkisi hakkında bir nas geldiğinde aynı şekilde unutma sonucu cima yapmayı da kapsadığı anlaşılır. Bu hükme, yerleşik kurala göre yemek-içmek ile cima yapmanın orucun sıhhat şartı olmaları itibarıyla hükümlerinin aynı olduğu bilgisiyile ulaşılır.²⁵

2.2. Aslın Hükümünün Yanlış Tespit Edilmesi

Örnek Mesele: Esirin Ramazan Ayının Zamanını Bilmemesi

Hanefîler dârülharpte esir düşüp Ramazan ayının vaktini bilmeyen kişinin bu hususta yaptığı araştırmanın neticesine göre orucunu tutması gerektiğini belirtir. Kişi orucu vaktinden önce tutmuşsa, bu oruç Ramazan'ın yerine geçmez. Fakat vaktinden sonra tutmuş ise geçerli olur.²⁶ İbn Hazm, eğer kibleyi bilmeyen kimseye kıyasla bu hükme ulaşılmış ise aslın hükmünün yanlış tespit edildiğini belirtir. Çünkü kibleyi bilmeyen kimseye için araştırma yapmak farz değildir zira bu durumda kibleye yönelme sorumluluğu kalkar. Dolayısıyla bu kişi namazını dilediği yöne doğru kılabilir. Ayrıca bu meselenin namaz vakitlerini tespit edemeyen kimsenin durumuna kıyas edilmesi

21 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 5/237.

22 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 5/238.

23 Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1993), 4/96. Bu kıyas için ayrıca bk. Ahmed b. Alî Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-T-Ṭurûṣiyye, 1985), 4/133-134.

24 Ahmed b. Alî Cessâs, *el-Fuṣūḥ fî'l-uṣūl*, thk. en-Neşemî (Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 4/101; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 4/131.

25 Cessâs, *el-Fuṣūḥ*, 4/100-101; Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Uṣūlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/241-248.

26 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 3/59.

nassın delaleti yöntemine başvurulmuştur. Buna göre ilgili ayetlerde domuzun eti zikredilmekle birlikte bütün cüzleri kastedilmiştir. Sadece etinin mevzu bahis olması, en çok menfaatin etinde bulunması sebebiyle hükmü tekit etmek içindir. Dolayısıyla bu ifade domuzun, en çok yararlanılabilen eti dahil her şeyi haram kılınmıştır anlamındadır. Bunun bir başka örneği Cuma namazı vaktinde alışverişin nehyeden ayettir. Yasaklamada sadece alışverişin belirtilmesi, elde edilen menfaat itibarıyla en çok yapılan şey olması nedeniyle. Bununla birlikte maksat namazdan alıkoyan bütün fillerdir.⁴¹

2.7. İlet Tespitinde Hata Edilmesi

Örnek Mesele: Faizin İleti

Faizle ilgili hadiste belirtilen altı sınıfın dışındaki mallarda faizin geçerli olmadığını savunan İbn Hazm bu konuda birtakım illetler belirleyen Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîlere çeşitli itiraz ve tenkitler yönelmiştir. Bunlardan biri, onların illet hususunda ittifak edememiş olmasına dairdir. Hanefîlerin illetinin, diğer mezheplerin illetinden veya diğer mezheplerinkinin Hanefîlerin illetinden evlâ olduğunu ispatlayan bir ölçüt yoktur. Üstelik faizin illetinin ne Kur'an'da ne de hadislerde beyan edilmeksizin söz konusu üç mezhebin kurucu imamının rey ve zanlarına havale edilmesi, dinin Hz. Peygamber'in sağlığında tamamlanmadığı anlamına geleceği ve dahası en büyük günahlardan birisi olan faizin neleri kapsadığı hakkında müphemlik ve şüphe içereceği için mümkün değildir.⁴²

Altın ve gümüş dışındaki diğer mallarda faizin illetinin cinsle beraber hacim (keyl) veya ağırlık (vezn) ölçüsü bakımından miktar birliği olduğunu kabul eden Ebû Hanîfe ve ashabına yönelik İbn Hazm'ın temel eleştirilerinden biri hükümdeki değişkenlik hakkındadır. Buna göre ticari emtianın hangi ölçü birimi ile satılacağı her beldenin örfüne göre farklılık gösterebilmektedir. Söz gelimi bir beldede ağırlık ölçüsüyle satıldığı için birbirinden fazla olarak mübadelesi haram olan bir malın, başka bir beldede sayı ile satıldığı için aynı şekilde mübadelesi helal olacaktır. Hükmü beldelerin kendi örfüne göre düzenlemek ise İbn Hazm'a göre dini oyuncak haline getirmek anlamına gelir. Çünkü bir bölgenin ahali kendileri için haram olan bir işlemi, örflerini değiştirerek helal kılmış olacaktırlar. Böylece şer'î hükümler, her gün değişiklik gösterebilen kişilerin tercih ve keyfine bağlı uygulamalara dönüşecektir. Bunu bilen yüce Allah'ın, hükmün illetini miktar birliğine bağlamış olması imkansızdır. Aksine bu durum, akli ve hissi zaruri ilkeler yoluyla bilineceği üzere onların illetini iptal etmektedir.⁴³ Faizin illetinin tespiti hususunda Hanefîlerin iki temel argümanı söz konusudur. Bunlardan ilkinde göre faizle ilgili bazı rivayetlerde yer alan "keylî ve veznî olan bütün şeyler böyledir"⁴⁴ ifadesidir. İkincisine göre Hz. Peygamber döneminde mali işlemler genelde söz konusu altı sınıf mal üzerinden gerçekleşmektedir.⁴⁵

3. İBN HAZM'IN HANEFİLERİN KİYASI TERK ETMELERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Kiyasın geçersiz bir yöntem olduğunu ispatlamak üzere İbn Hazm, muhaliflerinin yaptığı bütün kıyaslara onların usulüne göre benzer kuvvette (misil) veya daha güçlü (evlâ) olan kıyaslar yaparak muhalefette bulunmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir. Buna göre onların kıyas hakkında esas aldıkları kurallar dahi yapılan bütün kıyasların geçersizliğine şahitlik etmektedir. Diğer taraftan İbn Hazm, kıyasın geçersiz olduğunu kanıtlama noktasında kıyasla istidlalde bulunmadığını özellikle dile getirir. Ancak bir görüşün geçersiz olduğunun en açık ispatı, başka bir delile ihtiyaç kalmaksızın kendi kendini yalanlayıp çürütmesidir. Kıyasta bu yolu kullanmak çok kolaydır. Kıyası hüccet kabul eden fakihler, birbirlerinin kıyaslarına farklı kıyaslar yapmak suretiyle pek çok meselede itirazda bulunmuşlardır.⁴⁶

İbn Hazm, Hanefîlere birtakım kıyaslar nispet edip bunlara yönelik çeşitli eleştiriler yönelttiği gibi usul eserlerinde belirledikleri kurallara göre bazı meselelerde kıyasa başvurmaları gerekirken onu terk ettikleri gerekçesiyle de çeşitli itiraz ve tenkitlerle onlara karşı çıkmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hazm'ın Hanefîlerin kıyas yapmalarına yönelik eleştirileri beş maddede özetlenebilir. Bunlar, bazı meselelerde kıyasa hiç başvurulmaması, kıyasın terk edilip istihsân yapılması, fer' ile aynı vasfa sahip başka meselelerde kıyasa başvurulmaması, evlâ veya misil kıyasların terk edilmesi ve fer'in bütün hükümleri bakımından asla kıyas edilmemesidir.

3.1. Kıyasa Hiç Başvurulmaması

Örnek Mesele: Abdestte Tertibe Riayet

Abdestte tertibe riayet etmenin farz olduğu görüşünde olan İbn Hazm'a göre taammüden veya unutarak tertibe riayet edilmemesi durumunda abdesti yeniden almak gerekir. Zira Hz. Peygamber sa'y yapılırken tertibe uyulmasını emretmiştir. İlgili rivayetteki lafız umum olduğu için aksini gösteren başka bir delil bulunmadıkça tahsise gidilmesi caiz değildir. Dolayısıyla hadisteki ifade abdest dahil olmak üzere bütün ibadetleri kapsar. İbn Hazm'a göre Ebû Hanîfe, ehl-i kıyastan olduğunu söylemesine rağmen abdestte tertibe riayeti namazda tertibe riayete kıyas etmemiş, böylelikle kendisiyle çelişmiştir.⁴⁷

Bu meselede Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazı durumlarda abdestte tertibi dikkate almadığını bildiren rivayetlere itibar ettiklerini, ayrıca abdest hakkındaki ayette yapılacak işlemler sayılırken kullanılan 'vâv' harfinin tertibi değil, mutlak manada atfı icap ettirdiğini savunurlar.⁴⁸ Üstelik Hanefîlere göre hükmü naslarda doğrudan belirtilmiş meselelerde kıyasın işletilmesi caiz olmadığı için, bu meselede İbn Hazm'ın ortaya attığı şekilde bir kıyasa gitmeleri kendi usul anlayışları bakımından hatalı bir işlem olurdu.

41 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/152-154.

42 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/415.

43 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 7/423-424. Faizin illeti hususunda Şâfiî fakih Mâverdî'nin Hanefîlere yönelik eleştirileri için bk. Soner Duman, "İlet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ", *İktisadî Hayatta Ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 356.

44 Ebû Yûsuf'un rivayet ettiği benzer bir hadis için bk. Yakub b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr* (Haydarabad: İhyaü'l-Maârifin-Nu'maniyye, 1355), 183; Duman, "İlet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ", 353.

45 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 12/111-113.

46 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/79-80.

47 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 1/310-311.

48 Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/56.

3.2. Kıyasın Terk Edilip İstihsân Yapılması

Örnek Mesele: Yırtıcı Kuşların Artığı

Ebû Hanîfe, hayvanların artığının hükmünü etinin yenip yenmemesine göre belirlemiştir. Buna etinin yenmesi helal olan hayvanların artığı da helal, etinin yenmesi haram olan hayvanların artığı da haramdır. Bu anlayışa göre eti yenmeyen yırtıcı kuşların artığının da haram olması gerekir. Ancak İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin kıyas açısından eti yenmeyen kuşlarla eti yenmeyen diğer hayvanların hükmünün eşit olduğunu bu meselede kıyası bırakıyorum ve istihsân yapıyorum dediğini belirtir. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'den önce hayvanlar arasında bu tür 'fasit' bir ayrımı yapan bir kimseyi bilmediğini, şayet kıyas meşru bir yöntemse bu meselede Ebû Hanîfe'nin kıyası bırakıp istihsâna giderek hakkı terk ettiğini ifade eder. Fakat eğer kıyas geçersiz (batıl) bir yöntemse, Ebû Hanîfe'nin batıl bir yöntem olan kıyası başka meselelerde kullanması sebebiyle hata edip kendisiyle çeliştiğini savunur.⁴⁹ Buna ek olarak İbn Hazm, "Ebû Hanîfe'yi taklide müptela olmuş bazı müteahhir Hanefîler'in, yırtıcı kuşların artıklarından sakınmanın mümkün olmadığını söylediklerini, ancak bu iddianın gerçeği yansıtmadığını öne sürer."⁵⁰

Hanefîlerin benimsediği genel kurala (kıyas) göre eti yenmeyen hayvanların artığı necistir. Ancak bu meselede söz konusu kıyastan rücu edip istihsân yapmalarının sebebi yırtıcı kuşların kuru kemikten ibaret olan galeleriyle su içmeleridir. Buna göre onlar, suyu dilleri ile içen diğer yırtıcı hayvanların aksine salyalarını suya buluşturmazlar. Buna ek olarak onların artığında umümü'l-belvâ vardır. Özellikle açık alanlarda kapları onlardan sakınmak mümkün değildir.⁵¹ Ayrıca İbn Hazm, müteahhir Hanefîlerin bu tür meselelerde istihsânla kastedilenin, daha sahih veya illeti daha zâhir olan bir kıyas için ilk yapılan kıyasın terk edilmesi olduğu şeklinde bir izah getirdiklerini ancak erken dönem Hanefîlerinin sözlerinden bu anlamın çıkarılmasının imkânsız olduğunu söyler.⁵²

3.3. Fer' ile Aynı Vasfa Sahip Başka Meselelerde Kıyasa Başvurulmaması

Örnek Mesele: Ramazan Orucunda Kefaretin Gerekli Olduğu Durumlar

Hanefîlere göre Ramazan orucunu tutan kimsenin, kasıtlı olarak gıda veya ilaç türünden bir şeyler tüketmesi; cinsel ilişkide bulunmasında olduğu gibi kefareti icap ettirir.⁵³ İbn Hazm ise kefareti yalnızca kendisine helal olan kadınlarla cima yapan erkek için gerekli görür. Ona göre Hanefîlerin delil getirdiği hadisler eşi ile cima eden kimse hakkındaki hadislerle birebir aynıdır. Ancak raviler birtakım tasarruflarda bulunarak rivayeti ihtisar edip gerçek anlamından çıkarmışlardır. Eğer bu hükme, cinsel ilişki ve bir şeyler tüketmenin orucu bozması sebebiyle kıyas yapılarak ulaşılmış ise bu kıyas batıldır. Zira bu kıyasın geçerli olması için orucun bozulduğu bütün durumlarda kefaretin vacip olduğunu söylemek gerekir. Ancak Hanefî, Mâlikî ve Şâfiîler, orucun bozulduğu durumlardan sadece bir bölümünde kefaretin vacip olduğunu savunurlar.⁵⁴ Dolayısıyla onlar, ilgili hadislere tabi olmadıkları gibi, istidlalde buldukları kıyasa ilk başta kendileri karşı çıkmıştır. Örneğin Hanefîlere göre, çakıl taşı gibi gıda türü olmayan şeyleri kasıtlı olarak yutmak veya hayvanlarla cinsel ilişkide bulunmak kefareti icap ettirmez. Diğer taraftan yeme-içmenin kusmaya kıyaslanması, -boğazdan bir şeyin geçmesi açısından- cinsel ilişkiye nispetle evlâ/eşbeh kıyastır. Zira yeme-içme ve kusmanın aksine cinsel ilişkide gusül almak icap eder. Ayrıca kasıtlı olarak namazını bozan kimse için kefarete gerekmez. Namaza karşı yapılan hümrsetsizlik oruca karşı yapılandan çok daha büyüktür. Dolayısıyla Ramazan'da cima eden oruçlu kişiye kefarete gerekmesi, temel kuralın (asil) hilafına sabit olmuştur. Bunun diğer meselelere kıyas edilmesi caiz olmaz. Bütün bunlara ek olarak İbn Hazm, Hanefîlerin oruçta kaza ve kefareti gerektiren durumlar hakkındaki tefrik ve tasniflerinin makulün dışında olup çok büyük tenakuzlar ihtiva ettiği gibi, naslar ve kıyas ile de çeliştiğini öne sürer.⁵⁵

Cessâs'a göre bu meselede de illet kıyası yapılmamıştır. Zira ilgili hadiste kefareti vacip kılan ifade, Ramazan orucunu bozan herkes için geçerli olacak şekilde umum olarak gelmiştir. Hz. Peygamber o kimseye orucunu nasıl bozduğunu sormamıştır. Bu ifadenin zâhir manasından oruç bozan herkes için kefaretin gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca hadisteki lafız, sadece cinsî münasebet yoluyla orucunu bozanları kapsıyor olsaydı dahi yeme-içmenin kefareti gerekli kılması kıyas yapılarak belirlenmiş olmazdı. Zira hadisin sebebi vürudu olan mesele dışında bir manasının olduğu ve kefaretin bu mana sebebiyle vacip olduğu hususunda fukaha arasında ittifak vardır. Hanefîler bu mananın bir tür günah işleyip Ramazan orucunu bozmak olduğu neticesine ulaşmıştır. Bu manada, yeme-içme günahını işleyen kimsenin fiiliyle cimada bulunma günahını işleyen kimsenin fiili müsavidir. Bu yüzden hüküm kasıtlı olarak yapıp içene de nakledilir. Fakat bu meselede kefareti ispat etmek için kıyas yapıldığı söylenemez.⁵⁶ Buna ek olarak Serahsî, kefaretin caydırıcı olması için farz kılındığını, oruçlu için yeme-içme arzusunun cima yapma arzusundan daha kuvvetli olduğunu, dolayısıyla cimada kefareti gerektiren mananın yeme-içmede daha fazla bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca çakıl taşı gibi insan tabiatının arzu duymadığı şeylerde, caydırıcı olması bakımından kefaretin vacip olmasına gerek yoktur. Kefaretin vacip olması için oruca yönelik işlenen suçun rûknünün şekil ve mana bakımından birlikte bulunması gerekir. Aksi takdirde suç, tam anlamıyla mevcut olmayacağından kefarete şüphe sebebiyle düşer.⁵⁷

3.4. Evlâ veya Misil Kıyasların Terk Edilmesi

Örnek Mesele: Mehrin Asgari Miktarı

İbn Hazm, Hanefîlerin en düşük mehir bedelinin belirlenmesi hususunda mehri hırsızlık haddine kıyas ettiklerini belirtir. Buna göre nikah akdi ile evlenilen kadının fercinden yararlanmak, hırsızlık yapan kişiye had cezasının uygulanması durumunda ise hırsızın elinin kesilmesi mubah hale gelmektedir. İki işlemden de başkasının vücudundaki bir uzuv üzerinde tasarrufta bulunmak haramdan mubaha dönüştüğü için kıyasa başvurmuşlar ve mehrin asgari miktarının, hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan malda aranan alt sınır miktarı olan

49 İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 1/138-139; İbn Hazm, *el-İ'râb*, 3/1112-1113.

50 İbn Hazm, *el-İ'râb*, 3/1113.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/48-51.

52 İbn Hazm, *el-İ'râb*, 3/1194-1195.

53 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/73-74.

54 İbn Hazm'ın bu itirazı, tespit edilen illetin geçersizliğini göstermek için yapılan bir itiraz türü olan nakz kapsamında değerlendirilebilir. Bk. Ahmet Numan Ünver, "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 1-15.

55 İbn Hazm, *el-Muhalâ*, 4/313-327.

56 Cessâs, *el-Fușûl*, 4/108-109.

57 Serahsî, *el-Mebsût*, 3/73-74.

on dirhem olduğu sonucuna ulaşmışlardır. İbn Hazm'a göre bu kıyasta ilk olarak aslın hükmü hatalı verilmiştir. Diğer taraftan nikah ile hırsızlık arasında hiçbir benzerliğin olmaması, hırsızlık haddinde nikahın aksine bir uzvun kesilmesi söz konusu olması ve nikahın bir tür tâat hırsızlığın ise mâsiyet olması gibi gerekçelerden ötürü bu, oldukça batıl bir kıyastır.⁵⁸ Ayrıca bu hususta, mehrin asgari miktarını içki haddine kıyaslamak evla bir kıyastır. Buna göre içki haddinin uygulanabilmesi için içilen içkinin asgari bir miktarı vardır. Mehrin asgari miktarı içilen içkinin asgari miktarının mali bedeline kıyaslanmalıdır. Zira içki haddinde sarhoşun sırtına vurmaya mubah hale gelmektedir. Üstelik bir kesmenin olmaması itibariyle sırt elden ziyade ferce benzemektedir.⁵⁹ Mesele hakkında bazı hadisleri delil getiren Hanefiler, bunlara ek olarak mehrin asgari miktarını, hırsızın elinin kesilmesinde gerekli olan çalınan malın asgari miktarına kıyas etmişlerdir. Onlar her iki işlemde de başkasının bir uzvu üzerinde tasarrufta bulunmanın (uzvu telef etmenin) bir mal karşılığında mubaha dönüşmesi sebebiyle söz konusu kıyası yaptıklarını ifade ederler.⁶⁰ Ancak söz konusu kıyasta İbn Hazm'ın da belirttiği üzere asıl ile fer' arasındaki münasebetin oldukça zayıf olduğunu söylemek gerekir.

3.5. Fer' in Bütün Hükümleri Bakımından Asla Kıyas Edilmemesi

Örnek Mesele: Kusurlu Hayvanın Hedy Kurbanı Olması

Hanefilere göre, hac veya umre ibadeti esnasında Harem sınırları içerisinde eda edilen hedy kurbanında, kesilecek hayvanın kusurlu olmaması gerekir. İbn Hazm bu hükmü kurban bayramında ibadet olarak gerçekleştirilen udhiyye kurbanına kıyasla ulaşıldığını ifade eder. Ancak kusurlu hayvandan kurban olamayacağını belirten hadis, yalnızca udhiyye kurbanı hakkında varit olmuştur. Bu iki kurban çeşidi aynı şey değildir. Nitekim bu kıyasa başvuran bütün mezheplere göre hedy ile udhiyye kurbanının hükümleri birçok meselede birbirinden farklılık gösterir. Örneğin hedy kurbanının kesiminde herhangi bir vakit sınırlaması söz konusu olmamakla birlikte udhiyye kurbanı yalnızca kurban bayramında kesilebilir. Dolayısıyla hedy kurbanını bir meselede udhiyye kurbanına kıyaslayıp hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu gösteren bir delil olmaksızın diğer meselelerde kıyaslamamak bu kıyasın batıl olduğunu gösterir.⁶¹ Hanefi kaynaklarda bu kıyasın illeti "kan akıtılmasına bağlanmış olan kurbet" olarak belirtilir. Bu mana her iki kurban çeşidinde mevcuttur.⁶² Ancak kıyası kabul edenlere göre, asıl ile fer' in bütün hükümleri bakımından birbirine eşitlenmesi gerekmez. Yalnızca ortak illetin bulunduğu meselede aslın hükmü fer' e aktarılır. Ayrıca illetler hükümleri icap ettirme hususunda her durumda aynı tesire sahip değildir.⁶³

SONUÇ

İbn Hazm, şer'î delil olmasına karşı çıktığı fikhî kıyasa teorik olarak farklı cihetlerden pek çok tenkit getirdiği gibi onu hüccet kabul edenlerin uygulamalarına dair de çeşitli itiraz ve eleştirilerde bulunmuş, böylelikle kıyasa asla güvenilemeyeceği tezini pekiştirmeye çalışmıştır. Bu hususta Hanefiler özelinde seçtiğimiz örnekler incelendiğinde, bunların bir kısmında konunun kıyasla ilgisinin bulunmadığı, tartışmanın nasların sübutunda veya yorumlanmasındaki ihtilaflar gibi diğer kaynak ve yöntemler hakkında olduğu görülür. Diğer bir kısmında ise Hanefilerin, ilgili nasların bütününden çıkartılmış temel kural anlamında kıyas kelimesini kullanmalarından hareketle İbn Hazm bu tür meselelerde onlara illet kıyasıyla ilgili eleştirilerini yöneltmiştir. Benzer şekilde diğer bazı meselelerde, Hanefilere göre şebek kıyası veya nassın delaleti kapsamında olan hususlar İbn Hazm tarafından illet kıyası gibi değerlendirilmiştir. Bunların dışında bir takım durumlarda Hanefiler, hakkında başka delillerinin de bulunduğu görüşlerini desteklemek için -İbn Hazm'ın ele aldığı şekilde- asıl ile fer' arasındaki münasebetin oldukça zayıf olduğu veya ortak bir illetin mevcut olmadığı kıyaslarla da istidlalde bulunabilmiştir. Onun faizin illeti, mehrin asgari miktarı gibi hususlarda bu tür eleştirileri son derece dikkat çekicidir.

İbn Hazm bazı meselelerde Hanefilerin yapmış olduğu kıyasları, onlarla eşit kuvvette veya daha güçlü olduğunu iddia ettiği alternatif kıyaslar getirerek iptal etmeye çalışmıştır. Ayrıca onun ortaya koyduğu bazı alternatif kıyaslarda, asıl ile fer' in birden fazla vasıf açısından birbirine benzediği görülür. Ancak bu tür benzerlikler hükmün kendisine bağlanıp alamet kılındığı savunulan illete dair bir benzerlik veya birliktelik değildir. Buna ek olarak asıl ile fer' in bütün hükümleri bakımından birbirine kıyas edilmesi gerektiği kabulü, İbn Hazm'ın muhaliflerinin kıyas uygulamalarıyla ilgili itirazlarını dayandırdığı temel öncüllerden biridir. Ne var ki Hanefi kaynaklarda kıyas hakkında bu tür bir görüşe rastlanmamıştır. Onlara göre asıl ve fer' in bütün meselelerdeki hükümlerini değil sadece illet hususunda müşterek oldukları meseledeki hükümlerini eşitlemek için kıyasa başvurulur. İbn Hazm'ın bu hususları göz ardı ettiği söylenebilir. Ayrıca İbn Hazm, Hanefilerin ilgili nas ve uygulamaların bütününden çıkardıklarını belirttikleri sistematik kural, kavram ve tasniflere itibar etmemiş, bunları ilk nesillerin din anlayışının dışına çıkmak olarak değerlendirmiştir.

Netice itibariyle İbn Hazm'ın muhaliflerinin kıyas uygulamalarına yönelik itiraz ve eleştirileri, onun usul tartışmalarında dile getirdiği kıyas reddiyesi kadar esaslı olduğu söylenemez. Ayrıca bunlar ekseriyeti itibariyle, illetlerin geçerlilik delilleri, kıyas ve illetlerin birbiriyle çelişmesi durumunda başvurulacak tercih yöntemleri, illet olması muhtemel vasıflarda aranan koşullar gibi kıyası hüccet sayan muhtelif fakihler arasında doğrudan ele alınan teknik meselelere müteallik hususlar değildir. İbn Hazm söz konusu tenkitlerinde büyük ölçüde hasmî ilzam amaçlı, cedelci bir yöntemi takip etmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir- M.A.A., H.M.G.; Tasarım - M.A.A.; Denetleme - H.M.G.; Kaynaklar - M.A.A., H.M.G.; Malzemeler - M.A.A., H.M.G.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi - M.A.A.; Analiz ve/veya Yorum - M.A.A., H.M.G.; Literatür Taraması - M.A.A., H.M.G.; Yazıyı Yazan - M.A.A.; Eleştirel İnceleme - H.M.G.

58 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/92-93.

59 İbn Hazm, *el-İḥkâm*, 8/43.

60 Ahmed b. Muhammed Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Sirâc - Ali Cum'a (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 9/4609-4627; Ayrıca bk. Salim Özer, *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), (tahkikli metin) 1468-1474.

61 İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 5/188.

62 Ebü'l-Hasan Ali b Ebi Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*, (Medine: Darü's-Sirac, 2019), 2/514; Bâla' meş, *el-Mesâilü'l-fikhiyye*, 1111.

63 "İlletin hükümleri gerektirmediğini söyleme" anlamına gelen bu itiraz türü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*, 262-264.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – M.A.A., H.M.G.; Design – M.A.A.; Supervision – H.M.G.; Resources – M.A.A., H.M.G.; Materials – M.A.A., H.M.G.; Data Collection and/or Processing – M.A.A.; Analysis and/or Interpretation – M.A.A., H.M.G.; Literature Search – M.A.A., H.M.G.; Writing Manuscript – M.A.A.; Critical Review – H.M.G.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Acar, Muhammet Ali. *İbn Hazm'ın Hanefilere Yönelik Kıyas Eleştirisi. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Baktı, Ahmet Selman. "Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşıtı Bir Zihniyetin Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (2015), 1-23.
- Baktı, Ahmet Selman. *Şer'î Hükmün Tanımı ve Aslı İbâha İlkesi (Hanbelî Fıkıhı Özelinde)*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019.
- Bâla' meş, Faysal b. Said. *el-Mesâilü'l-fıkhiyye elletî enkerâ fihâ İbn Hazm el-istidlâle bi'l-kıyâs fî ebvâbi'l-ibâdât min kitâbihi'l-Muḥallâ*. Ümmü'l-kurâ, Doktora Tezi, 1425.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Cessâs, Ahmed b. Alî. *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*. thk. en-Neşemî. 4 Cilt. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Duman, Soner. "İllet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ". *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Ebu Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü'l-Âşâr*. Haydarabad: lhyaü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, 1355.
- Ebu Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Gül, Şirin. *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*, 2001.
- Hâdimî, Nureddin. ed-*Delîl inde'z-Zâhiriyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Haral, Nurhayat. *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İ'râb ani'l-ḥireti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fî mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kıyâs*. thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *ed-Taḥrîb li-ḥaddi'l-mantıḳ ve'l-medḫal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşiletî'l-fıkhiyye*. thk. Abdülhak b. Molla et-Türkmanî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Sirâc - Ali Cum'a. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Merġinânî, Ebû'l-Hasan Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye şerḫu bidâyeti'l-mübtedî*. 7 Cilt. Medine: Darü's-Sırac, 2019.
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Özer, Salim. *Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi*, 1997.
- Pehlivan, Bayram. *Hanefî Fıkıh Usûlünde Kıyasa Aykırılık. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*, 2013.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Uṣûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerḫu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. b.y.: Âlimü'l-Kütüb, 1994.
- Tan, Oğuzhan. "İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıhın İmkânı". *Diyanet İlmi Dergi* 50/4 (2014), 9-31.
- Tan, Oğuzhan. *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi*, 2007.
- Ünver, Ahmet Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Ünver, Ahmet Numan. "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/36 (2017), 1-15.
- Yefût, Sâlim. *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. b.y.: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ, 1986.

EXTENDED SUMMARY

According to the understanding of mainstream methodology of jurisprudence, the analogy is one of essential acknowledged evidence of sharia. Especially, Hanafis in the Ray school are considered to be the jurists who systematized analogy and practice it the most. Within the Sunni schools, Ibn Hazm (d. 456/1064) is the one who was distinguished because of his opposition to analogy and is one of the most significant representatives of Zahirism. Ibn Hazm opposed the conveying way of the developments in the process of the emergence of the jurisprudence sects after the death of the Prophet in the mainstream works of the methodology of jurisprudence, and these developments' analogy-oriented theorizing proposes an alternative methodological approach. He aims to prove that analogy is not legitimate evidence in accordance with sharia by using several rational and revelation originated evidences. Ibn Hazm, with all these criticisms and opposed proposals, tried to narrow the boundaries of the indefinite field and expand and strengthen certainty in religious matters as much as possible. His support of Aristotle's logic and attempt to insert it into Islamic studies while opposing the juristic analogy is another great point in this context.

This article focuses on Ibn Hazm's criticism of the juristic analogy, particularly the Hanafis' analogy practices. In this context, I chose some of the highly representative samples for analogy practices that he attributed to the Hanafis and presented his objections and criticisms about these practices. Also, I researched the views of the Hanafis on these issues, primarily through early sources. I discuss Ibn Hazm's criticisms about the Hanafi's analogy practices under two main titles: "his criticisms about analogies that he attributed to the Hanafis" and "his criticisms about Hanafis' abandoning an analogy." Briefly, according to Ibn Hazm, Hanafis are who do not make observance of primary rules and conditions which they determine and could not succeed in practicing analogy adequately.

As a result, it is seen that some of the issues that Ibn Hazm objected to are not related to analogy, and the discussion is related to other sources and methods, such as the conflicts in interpretation of the relevant texts. Otherwise, it is understood that Hanafis did not practice juristic analogy because of stronger evidence regarding their methodology. Nevertheless, they mentioned the word "analogy" in the context of basic rules specified in the relevant texts. However, sometimes, Hanafis mentioned analogies, in which the relations between the main (asl) and seconder (fer') subjects are weak or absent, as Ibn Hazm presents, to corroborate judgments that they cite from other sources.

Ibn Hazm tried to cancel Hanafis' understanding of analogy by presenting analogies that he claimed to have similar strength or to be stronger. In addition, in this kind of alternative analogy, it is seen that the main (asl) and seconder (fer') subjects are similar in terms of more than one qualification. However, this kind of similarity is not similarity or unity for the rationale (illah) that the judgment is bound by it and made a sign for it. It is clear that Ibn Hazm ignored these issues.

Consequently, Ibn Hazm's criticisms of the analogy practices of his opponents are not as strong as the refutation of analogy, which he mentioned in his methodology discussions. Additionally, in respect of most, these are not related to the technical issues discussed among different jurists who practice analogy, such as the evidence of the validity of the rationale (illah), preference methods to be applied in case of conflict of analogies and rationales. In this respect, it is possible to say that he mostly adopted an argumentative method to bind his opponent.

Tûsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münâzarasının Tahlili

An Analysis of the Debate Between al-Tûsî and al-Kâtibî on Infinite Regress

Mehmet Tayfun KÜÇÜK^{ID}

The World Islamic Sciences and Education University, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi ve Kelam Ana Bilim Dalı, Amman, Ürdün



Bu makale yazarın, "Tusi ve Katibi'nin İsbat-ı Vacib Tartışması" isimli yüksek lisans tezinin ikinci bölümünün makale formatında yeniden düzenlenmiş halidir.

Geliş Tarihi/Received: 25.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 01.12.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mehmet Tayfun KÜÇÜK
E-mail: mehmettayfunkucuk@gmail.com

Atıf: Küçük, Mehmet Tayfun. "Tûsî ve Kâtibî'nin Teselsül Münâzarasının Tahlili". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 35-43.

Cite this article as: Küçük, Mehmet Tayfun. "An Analysis of the Debate Between al-Tûsî and al-Kâtibî on Infinite Regress". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 35-43.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Bu makalede Necmeddin Kâtibî ile Nasreddin Tûsî arasında teselsülün imkânı/imkânsızlığı konusunda gerçekleşen yazılı bir münâzara analiz edilmiştir. Bu münâzarada, klasik dönemde teselsülün imkânsızlığına dair İslam düşünürleri tarafından öne sürülen en meşhur delillerden üçü ele alınmıştır. Bu deliller klasik İslam düşüncesinde burhân-ı arşî, burhân-ı tatbîk ve burhân-ı tezâyüf adıyla bilinen delillerdir. Kâtibî, bu delillere karşı itirazlarını ortaya koymak için hocası Tûsî'ye bir mektup yazmış, bu mektubunda öncelikle teselsülün imkânsızlığına dair öne sürülen bu delilleri takrir etmiş, daha sonra bu delillere karşı itirazlarını sıralamıştır. Bunun üzerine Tûsî, Kâtibî'nin bu itirazlarına oldukça doyurucu ve ikna edici cevaplar vermiştir. Hocasının açıklamaları neticesinde ikna olan Kâtibî, münâzara sonucunda teselsülün imkansızlığına dair klasik dönemde ortaya koyulan bu delillerin geçerliliğini Tûsî'nin açıklamaları bağlamında kabul etmiş ve son bir itiraz mektubu yazarak bu kabulünü dile getirmiştir. Tûsî'nin bu itirafa cevap olarak teşekkür ve takdir sadedinde yazdığı son mektupla münâzara sona ermiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Teselsül, Münâzara, Tûsî, Kâtibî.

ABSTRACT

This study presents an analysis of the written debate between Najm al-Dîn al-Kâtibî and Nasîr al-Dîn al-Tûsî on the possibility/impossibility of infinite regress. This debate addressed three of the most famous arguments put forward by Islamic philosophers, regarding the impossibility of infinite regress in the classical period. These arguments are known as burhân al-arshi, burhân al-tatbîq, and burhân al-tazayuf in the classical Islamic thought. Al-Kâtibî wrote a letter to his teacher al-Tûsî to raise his objections against these arguments. In this letter, he first presented the arguments about the impossibility of infinite regress and then voiced his objections against them. However, al-Tûsî offered quite satisfactory and convincing answers to al-Kâtibî's objections. Convinced by his teacher's explanations, al-Kâtibî accepted the validity of these arguments, which were offered in the classical period regarding the impossibility of infinite regress, and expressed this acceptance by writing a final letter of confession. The debate ended with the last letter that al-Tûsî wrote, in response to this confession, to express his gratitude and appreciation.

Keywords: Philosophy, Infinite Regress, Debate, al-Tûsî, al-Kâtibî.

GİRİŞ

İslam düşüncesinin klasik dönemlerinde felsefe, varlık olması bakımından varlığın ele alındığı en genel ve en kapsayıcı ilim olarak görülmüştür. Varlık olması bakımından varlığı ele almak demek, varlığı herhangi bir hususiyet ile değil sadece "var" olması hasebiyle aldığı yüklem vasıtasıyla tahlil etmek anlamına gelmektedir.¹

Sözelimi kırmızılık, bir şeye o şey salt "var" olduğundan dolayı yüklenmez, burada o şeyin var olmasına ek başka bir hususiyet de gerekir. Bu hususiyet örneğin "cisimsel olarak var" olmaktır. Dolayısıyla kırmızılığa dair yapılacak bir araştırma, bir şeyin salt var olması bakımından değil, var olmasına ek olarak cisimsel olması bakımından sürdürülen bir araştırmadır.

Varlık olması bakımından varlığa dair yapılan araştırma ise salt varlık kavramının yüklem kılınması ile zorunlu olarak yüklem olan diğer bazı kavramların araştırılmasını gerektirir. Örneğin bir şey sırf var olduğundan dolayı ya mümkün ya da zorunlu olma yüklemelerini almaz. Bir mevcudun bu iki yüklemden birini alması için var olmaktan başka bir hususiyete ihtiyacı yoktur. İşte varlık olması bakımından varlığın araştırılması da bu şekilde salt var olmaktan kaynaklanan manaların araştırılmasını beraberinde getirir. Klasik felsefede bu manaların araştırıldığı kısma "İlk Felsefe" adı verilmiştir.²

Nicelik kategorisinden olan "sonluluk ve sonsuzluk" kavramları da bu manalardandır. Bu yüzden bu iki kavram, İlk Felsefe'de nicelik kategorisinin altında araştırılan konulardandır.

Makalemizin konusunu ilgilendiren sonsuzluğun da kendi içinde bazı alt kısımları vardır. Bunlardan bazısı örneğin uzamsal sonsuzluk ve sayısal sonsuzluktur. Bunların birincisi nicelik kategorisinin "*kemm-i muttasıl*" kısmına dâhilken ikincisi ise nicelik kategorisinin "*kemm-i munfasıl*" kısmına dâhildir.³

Bu kısımların her birinde sonsuzluğun imkânı veya imkânsızlığına dair yürütülen tartışmalar, sözü geçen kısımlara mahsus özelliklere göre değişiklik gösterir. Buna göre uzamsal sonsuzluğun imkânı veya imkânsızlığının tartışıldığı deliller ile sayısal sonsuzluğun imkânı veya imkânsızlığının tartışıldığı deliller aynı deliller değildir. Örneğin "*burhân-ı süllemî*" adı verilen delil ile ancak uzamsal sonsuzluğun imkânsızlığının gösterilmesi hedeflenir. Sayısal sonsuzluk veya sonsuzluğun zikretmediğimiz diğer türleri ile bu delil arasında zorunlu bir bağlantı kurulmaz.⁴

Başka bir açıdan ise sonsuzluk, klasik felsefede illet-malul ilişkisi açısından ele alınmıştır: İlet ve malullerden oluşan bir silsilede illetler geriye doğru bilfiil sonsuz sayıda olabilir mi? İşte bu illetlerin sonsuz sayıda olmasına klasik felsefede "*teselsül*" adı verilmiştir⁵. Sonsuzluğun çalışmamızda ele alacağımız kısmı budur.

Teselsül tartışması başta Tanrı'nın varlığının kanıtlanması olmak üzere İslam düşünce geleneğinin en önemli meselelerinde belirleyici rol üstlenmiştir. Teselsülün imkânı ya da imkânsızlığı haddi zatında apaçık bir bilgi olmadığından dolayı kendisi de delile muhtaç bir konudur. Buna göre teselsül bir yandan birtakım delillere dayanan bir sonuç, diğer yandan ise kendisine birtakım sonuçların dayandığı bir delildir.

Bu çerçevede İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının teselsül konusu ile alakasının bu iki durumdan biri şeklinde olduğu söylenebilir: Birincisi Tanrı'nın varlığının ispatlanmasının teselsülün imkânsızlığını gerektirmesi, ikincisi ise teselsülün imkânsızlığının Tanrı'nın varlığının ispatlanmasını gerektirmesi. Bunlardan birincisine göre imkân delilinde olduğu üzere teselsülün imkânsızlığı, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının sonucudur. Buna göre Tanrı'nın varlığının imkân delili ile kanıtlanması, teselsülün imkânsızlığının gösterilmesine ihtiyaç duyulmaksızın tamamlanmıştır. Teselsülün imkânsız olduğu sonucuna ise imkân delili sonucunda zorunlu olarak ulaşılmıştır.⁶

İmkân delilinin Tanrı'nın varlığını kanıtladığı İslam düşünürleri tarafından genel kabul görse de bu delilin Tanrı'nın varlığını ispatladıktan sonra teselsülün imkânsızlığını da ispatlayıp ispatlamadığı tartışılmıştır. Kâtibî (öl. 675/1277) gibi bazı kelimacılar imkân delilinin Tanrı'nın varlığını ispatladıktan sonra teselsülü geçersiz kılmadığını iddia etseler de⁷ İzmirlî (öl. 1946) gibi âlimler ise imkân delilinin, teselsülü geçersiz kılan müstakil delillere ihtiyaç duymaksızın Tanrı'nın varlığını kanıtladığını ve bunun sonucu olarak teselsülü de geçersiz kıldığını iddia etmişlerdir.⁸ Zira İzmirlî'ye göre Tanrı'nın varlığının kanıtlandığı delillerin en güzeli bu yüzden imkân delilidir.⁹

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ile teselsül arasındaki alakanın ikinci türü ise daha çok kelimacılara nispet edilir. Buna göre teselsülü geçersiz kılan müstakil deliller, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının ön şartıdır.¹⁰ Bu yönetime göre Tanrı'nın varlığının kanıtlanması öncelikle teselsülün geçersiz kılınmasına dayanır. Çünkü teselsül geçersiz kılınca illetlerin geriye doğru sonsuz sayıda olması imkânsız olacağından dolayı illetlerin bir yerde son bulması ve illeti olmayan bir ilk illete ulaşılması gerekir. İletli olmayan bir varlık mümkün varlık olamayacağından dolayı Zorunlu Varlık olmalıdır.

Görüldüğü üzere bu yöntem teselsülün geçersiz kılınması vasıtasıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamayı hedeflerken önceki yöntem ise Tanrı'nın varlığının kanıtlanması vasıtasıyla teselsülü geçersiz kılmayı hedeflemektedir. Fakat sonuç olarak iki yöntem de teselsülün imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Filozofların ve kelimacıların çoğunluğunun ittifak ettiği "teselsülün imkânsızlığı" sonucuna İslam düşüncesinde ancak Kâtibî gibi az sayıda düşünür karşı çıkmıştır. Bu çalışmamızda ele alacağımız konu da Kâtibî'nin bu itirazını merkeze alacaktır.

İslam düşünce tarihinde teselsül konusunda âlimler arasında gerçekleşen tartışmaların en güzel örneklerinden biri, Kâtibî ile Tûsî (öl. 672/1274) arasında gerçekleşen yazılı bir münâzaradır.¹¹ Kâtibî'nin, hocası Tûsî'ye yazdığı bir mektupla başlayan ve "imkân delili, teselsül ve âlemin kıdemi" konularında gerçekleşen bu münâzarada ilk olarak imkân delili ele alınır. Burada Kâtibî, öncelikle İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) takrir ettiği imkân delilinin Tanrı'nın varlığını ispatlamak konusunda yeterli olduğunu fakat neticede

2 Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1-7.

3 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 120-127.

4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Kum: Müesseses Bostan Kitap, H. 1434), 194-195.

5 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horasânî et-Taftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id* (Şam: Dârü't-Takvâ, 2020), 144.

6 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Kum: Müesseses Bostan Kitap, H. 1434), 269.

7 Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 105-111.

8 İsmail Hakkı İzmirlî, "Teselsül Risâlesi (içinde) Osman Demir, Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirlî'nin Teselsül Risâlesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 129.

9 İzmirlî, "Teselsül Risâlesi", 129.

10 Taftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, 144.

11 Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Mübâhâşât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî* (içinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ilî'n-Naşîriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejuheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengi, 2005), 109-154.

teselsülün imkânsızlığını ispatlamak konusunda yetersiz kaldığını iddia eder ve buna dair itirazlarını dile getirir¹². Buna karşı Tûsî, imkân delilinin Tanrı'nın varlığını ispatladıktan sonra bunun zorunlu sonucu olarak teselsülün imkânsızlığını da ispatladığını iddia eder.¹³

Tûsî'nin açıklamalarına göre; teselsül geçersiz kılınmasaydı ve mümkün illetler sonsuz sayıda olsaydı da imkân delili neticesinde ulaşılan sonuca göre silsiledeki tüm mümkün illetlerin bir Zorunlu Varlık ile öncelenmeleri gerekirdi. Bu durumda silsile, illetler tarafının başındaki Zorunlu Varlık ile maluller tarafının başındaki son malul tarafından kuşatılmış olurdu. İki taraftan kuşatılan silsilenin sonsuz sayıda fertten oluşması ise taraflarca imkânsızdır. Buna göre Zorunlu Varlık'ın ispatlanmasında teselsülün imkânsızlığının gösterilmesine ihtiyaç duyulmamış ve Zorunlu Varlık ispatlandıktan sonra teselsülün imkânsızlığı bunun zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴

Hocası Tûsî'nin bu açıklamaları neticesinde ikna olan Kâtibî, bu birinci münâzara neticesinde imkân delilinin Tanrı'nın varlığını kanıtladıktan sonra bunun zorunlu bir sonucu olarak teselsülün imkânsızlığını da ispatlayan bir delil olduğunu kabul eder. Münâzaranın bu kısmı daha çok imkân delili tartışmasıyla alakalı olduğundan bu makalemizde bu kısmı müstakil bir başlık altında ele almayacağız.

İkinci münâzarada ise Kâtibî, teselsülün imkânsızlığına dair tarihte getirilen müstakil delillerden en meşhur üç tanesini hedefe alır ve bu delillerin eksiklerini ortaya koyarak teselsülün imkânını savunmaya çalışır. Bu üç delil sırasıyla şunlardır: *Burhân-ı arşî*, *burhân-ı tatbîk*, *burhân-ı tezâyüf*. Kâtibî'nin itirazlarına karşı Tûsî'nin verdiği cevaplar neticesinde taraflar arasında karşılıklı üçer mektuptan oluşan bir münâzara gerçekleşir.

Tûsî ve Kâtibî arasındaki bu üç münâzaranın teselsül konusu ile ilgili olanına dair tahlil daha önce Murat Demirkol tarafından bir makale¹⁵ içerisinde işlenmiş olsa da söz konusu makalede, tartışmadaki doğal sıra sistematik bir şekilde takip edilmemiş ve bu yüzden konu bütünlüğü sağlanamamıştır. Bu sebeple biz çalışmamızda münâzaradaki konu bütünlüğünün sağlanmasına, tartışmadaki açıklamaya muhtaç beyanların, tarafların diğer eserleri ve mensup oldukları ekollerin düşünce sistemleri çerçevesinde felsefi anlamda doğal sıraları gözetilerek açıklanmasına ve ele alınan her bir konunun İslam düşünce geleneğinde bulunduğu konumun netleştirilmesine özen göstereceğiz.

1. BURHÂN-I ARŞÎ

Bu delili ortaya koyan ve ona *burhân-ı arşî* adını veren Şihâbeddin Sühreverdî'ye¹⁶ (öl. 587/1191) göre illetler ve malullerden oluşan bir silsile, illetler tarafında teselsül ederse iki ihtimali bir tam taksim oluşur. Silsilenin içinde ele aldığımız son malul ile onun öncesindeki sonsuz sayıdaki illetlerden herhangi biri arasında;

K-) *Ya sonlu parçalar vardır.*

Sonlu parçalar olması durumunda *hulf* lazım gelir. Zira bu takdirde silsilenin de sonlu parçalardan oluşması gerekir. Çünkü silsile, bu malulle bu malulün illetlerinden biri olan ilk illet¹⁷ arasında bulunmaktadır. İki taraftan kuşatılan silsile ise sonsuz sayıda parçalardan oluşamaz. O halde bu silsilede sonlu sayıda parçalar olmalıdır. Sonsuz sayıda parçalardan oluştuğu farz edilen silsilenin sonlu sayıda parçalardan oluştuğu sonucuna götürdüğü için bu ihtimal *hulf* ile sonuçlanmıştır.

L-) *Ya da sonsuz parçalar vardır.*

Sonsuz parçalar olması da mümkün değildir. Çünkü son malul ile onun illetlerinden herhangi biri arasında sonsuz sayıda parçalar olsaydı bu takdirde iki taraftan kuşatılan bir silsilenin sonsuz parçadan oluştuğu söylenmiş olurdu. Bu ise yukarıda da geçtiği üzere imkânsızdır.

Klasik dönemlerde *burhân-ı arşî* adı verilen bu delili, ele aldığımız münâzarada da yukarıda zikrettiğimiz şekilde takrir eden Kâtibî,¹⁸ K şikkinin açıklamasındaki "Silsile, son malul ile ilk illet arasında bulunmaktadır." cümlesine itiraz etmektedir. Çünkü Kâtibî'ye göre bu silsilenin içinde bir ilk illet bulunmamaktadır. Silsilenin illeti silsilenin içinden bir ilk illet değil, silsilenin dışından bir ferttir. Tartışma zaten silsilenin içinde bir ilk illetin var olup olmadığı üzerindedir. Son malulün, silsilenin içinden bir ilk illetinin olduğu kabul edilecek olsaydı Sühreverdî'nin ortaya koyduğu delilin, iki taraftan kuşatılanın sonsuz sayıda parçalardan oluşmasının imkânsızlığı sebebiyle geçerli olacağını teslim eden Kâtibî'ye göre ilk illetin silsilenin içinden olup olmadığı henüz belli değildir. O halde bu durum belliymiş gibi delilin tamamlandığını iddia edilmesi "*müsâdere ale'l-matlûb*" olarak değerlendirilmelidir.¹⁹

Tûsî de Kâtibî'nin bu itirazını haklı bulmaktadır. Çünkü bir şeyin iki şey arasında bulunması, o şeyin iki belirli şey arasında bulunması anlamına gelir. Sonsuz parçalardan oluşan bir silsilede illetler tarafında belirli bir ilk illetin var olup olmadığı zaten tartışmanın kendisidir. O halde *burhân-ı arşî*'nin tamamlanması için öncelikle silsilenin illetler tarafının ucunda bir ilk illetinin olduğu ispatlanmalıdır.²⁰

Silsilenin son malul ile onun illetlerinden ilkinin arasında bulunması ihtimali ancak silsilenin sonlu sayıda parçalardan oluşması ihtimalinde geçerlidir. Aslında daha dakik bakılırsa K şikkinde da silsilenin iki belirli parça arasında bulunduğu söz edilemez. Çünkü o iki parça da silsileye dâhildir. Silsileye dâhil olan şeylerin, silsileyi kuşatması ise tanımı gereği imkânsızdır. Fakat yine de silsile, bu iki fert ve bunların arasındaki sonlu sayıda parçaların toplamından ibaret olunca silsilenin kendisi de sonlu sayıda parçalardan oluşmuş olur.

12 Kâtibî, *Risâle fi isbâti Vâcibi'l-Vücûd* (içinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005), 111.

13 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşi risâleti'l-Kâtibî* (içinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005), 144.

14 Tûsî, *Naḳdu't-Tûsî 'alâ münâkaşâti'l-Kâtibî* (içinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005), 144.

15 Murat Demirkol, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2, 2011.

16 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/908.

17 Kâtibî'nin itirazı burayı merkeze alacaktır. Münâzarada tartışılacak olan mevzu, böyle bir silsilenin bir ilk illeti olup olmadığıdır.

18 Kâtibî, *Risâle fi isbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 115-116.

19 Kâtibî, *Risâle fi isbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 116.

20 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşi risâleti'l-Kâtibî*, 124.

Nitekim iki taraftan kuşatılması nedeniyle sonlu olduğu anlaşılan kısma bu iki kuşatan parça da eklenince ortaya çıkan bütünün kendisi de sonlu parçalardan oluşmuş olur. Münâzaradaki gaye silsilenin sonlu parçalardan mı yoksa sonsuz parçalardan mı oluştuğunu tespit etmek olduğundan dolayı amaç gerçekleşmiş, gereksiz ayrıntılarla tartışmayı uzatmaya ihtiyaç duyulmamıştır.

Silsilenin sonsuz sayıda parçalardan oluşması ihtimalinde ise silsile, hiçbir belirli illet ile son malul arasında değildir. Çünkü illetler teselsül ediyorsa her belirli illetin (T) öncesinde başka illetler de vardır. Bu yüzden silsile, bir illet ile son malul arasında bulunur denirse silsilenin o illetten (T) önceki parçalarının silsilenin dışında kalması lazım gelir. Bunun çelişki içerdiği ise açıktır.²¹

Tûsî'nin bu cevabını oldukça güzel ve dakik bulan Kâtibî, bu açıklamaları kendi açıklamalarından daha sağlam gördüğünü itiraf etmekten de çekinmemiştir. Kâtibî yine de Tûsî'nin L şıkkı için söylediği "Sonsuz sayıda parçalardan oluşan silsile, son malul ile ilk illet arasında bulunamaz." öncülünü K şıkkı için de genellemiş ve yukarıda zikrettiğimiz şekli ayrıntıya imada bulunmuştur. Bu durumda silsile, sonlu sayıda parçalardan oluşsa da son malul ile ilk illet arasında bulunamaz.²²

Fakat yukarıda değindiğimiz üzere bu öncülün K şıkkı için de genellenmesi tartışmamız çerçevesinde bir önem taşımamaktadır. Tûsî'nin yaptığı gibi silsilenin son malul ile ilk illet arasında bulunmasının mümkün olmamasının L şıkkına mahsus kılınmasının ise tartışmamız çerçevesinde bir anlamı vardır. Çünkü L şıkkı takdirine göre silsilenin T illetinden önceki parçalarının silsilenin dışında kalması lazım gelmektedir. K şıkkına göre ise bir parçanın ilk illet olduğunun farz edilmesinden böyle bir çelişki lazım gelmez. O halde K şıkkına göre silsilenin ilk illet ile son malul arasında bulunduğunu söylemek tartışmamız açısından mümkünken L şıkkına göre ise silsileyi illetler tarafından kuşatan bir ilk illetin varlığını iddia etmek mümkün değildir. Bu anlaşıldıktan sonra bu tür şekli itirazların tartışmanın sonucu açısından bir etkisi olmayacağı da açığa çıkmış olur.

Tüm bu zikredilenlere göre *burhân-ı arşî*'nin sonuç vermesi için öncelikle silsilenin bir ilk illet ile son malul arasında bulunduğu gösterilmelidir. Bunun gösterilmesinin yolu ise Tûsî'ye göre iki aşamalıdır. Birinci aşamada imkân delili vasıtasıyla Zorunlu Varlık ispatlanır. Bu yapılırken teselsülün imkânsızlığının gösterilmesine ihtiyaç duyulmaz. Buraya kadar Kâtibî de Tûsî ile hemfikir.²³

İkinci aşamada ise silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul tarafından kuşatıldığı gösterilir. Silsile iki taraftan kuşatılıyorsa sonsuz sayıda parçalardan oluşamaz. O halde Zorunlu Varlık ispat edildikten ve silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul tarafından kuşatıldığı gösterildikten sonra teselsül bunun zorunlu sonucu olarak iptal edilmiştir. Fakat Kâtibî her ne kadar birinci aşamada Tûsî'ye katılsa da ikinci aşamada silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul tarafından kuşatıldığını kabul etmez ve buraya itiraz eder. Çünkü ona göre Zorunlu Varlık silsileyi silsilenin illetler tarafının ucundan değil bütün olması bakımından var etmiştir.²⁴

Tûsî'ye göre ise Zorunlu Varlık'ın silsileyi bütün olması bakımından var etmesi mümkün değildir. Çünkü bütünün yakın tam illeti silsilenin parçalarının tamamıdır. Yakın tam illet aynı zamanda Zorunlu Varlık da olursa bir malulde (bütün) iki tam illetin toplanması gerekir. Bunun imkânsızlığı ise taraflarca müsellemir.²⁵

Zorunlu Varlık'ın, silsiledeki her parçanın yakın tam illeti olması durumunda da aynı şekilde bir malulde iki tam illetin toplanması lazım gelir. Çünkü bu durumda her parçanın yakın tam illeti hem kendisinden önceki parça hem de Zorunlu Varlık olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. O halde Zorunlu Varlık silsilenin içinde ancak tek bir parçanın yakın tam illeti olabilir. Diğer parçaların ise uzak tam illetidir. Bu ise İbn Sînâ'nın da açıkça beyan ettiği üzere²⁶ Zorunlu Varlık'ın silsileye ancak illetler tarafının ucundan tesir etmesiyle mümkündür.²⁷

Zorunlu Varlık silsileye silsilenin illetler tarafının ucundan tesir ediyorsa bunun manası silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul tarafından kuşatılmış olmasıdır. Bu ise silsilenin sonsuz sayıda parçasının olmasının imkânsızlığı anlamına gelmektedir. Buna göre ikinci aşama da Tûsî'nin lehine sonuçlanır. Kâtibî de Tûsî'nin bu açıklamalarından sonra ikna olur ve silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul arasında kuşatılmasından dolayı sonsuz sayıda parçalardan oluşmasının mümkün olmadığını kabul eder.²⁸

Sonuç olarak *burhân-ı arşî*'nin tamamlanması, öncelikle imkân delilinin tamamlanmasına bağlıdır. İmkân delili tamamlandıktan sonra ise Zorunlu Varlık'ın silsileye tesir etmesinin, silsilenin illetler tarafının ucundan tesir etmek şeklinde olduğunun gösterilmesi gerekmiştir. Bu da gösterildikten sonra silsilenin Zorunlu Varlık ile son malul tarafından kuşatıldığı ispatlanmış ve iki taraftan kuşatılan silsilenin sonsuz parçalardan oluşması imkânsız olduğundan dolayı teselsülün imkânsızlığı gösterilmiştir. O halde *burhân-ı arşî*, teselsülün imkânsızlığını ayrı bir delil olarak kanıtlamamakta, bu kanıtı imkân deliline havale etmektedir. İmkân delili ile beraber ele alındığında ise *burhân-ı arşî*'nin teselsülün imkânsızlığını kanıtladığını söyleyebiliriz.

2. BURHÂN-I TATBİK

Kâtibî, *burhân-ı tatbîki* şöyle takrir eder:²⁹

İlletler ve malullerden oluşan bir silsile, illetler tarafında teselsül ederse burada iki adet silsile düşünebiliriz. Birincisi, sonsuz sayıdaki illetlerden son malule (H) kadar olan silsile, ikincisi ise sonsuz sayıdaki illetlerden son malulün bir öncesindeki malule (G) kadar olan silsile. Sonra her iki silsile, son malulleri (H silsilesinin son malulü H parçası, G silsilesinin son malulü ise G parçası olsun) birbiriyle aynı hizaya getirilerek tatbik edilir (örtüşürülür). Bu durumda iki ihtimalli bir tam taksim oluşur:

21 Tûsî, *et-Ta'likât alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 124.

22 Kâtibî, *Münâkaşâtu'l-Kâtibî li ta'likâti'l-Tûsî* (içinde) *Ecvi betü'l-mesâ'ilin-Naşîriyye*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran: Pejuheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlâât Ferhengî, 2005), 137.

23 Kâtibî, *Risâle fi işbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 111.

24 Kâtibî, *Risâle fi işbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 114.

25 Tûsî, *et-Ta'likât alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 123.

26 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 269.

27 Tûsî, *et-Ta'likât alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 120.

28 Kâtibî, *Hâtîme fi'l-tirâf bi'l-hakk li'l-Kâtibî* (içinde) *Ecvi betü'l-mesâ'ilin-Naşîriyye*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran: Pejuheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlâât Ferhengî, 2005), 152-153.

29 Kâtibî, *Risâle fi işbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 116.

M-) H silsilesi ile G silsilesi birbiriyle tam olarak örtüşür.
N-) Veya örtüşmez.

M şıkkının geçersiz olduğu açıktır. Çünkü H silsilesi G silsilesinden sonlu sayıda fazla parçalara sahiptir. M şıkkı doğru kabul edilirse fazla olan H ile eksik olan G'nin birbirine eşit olması lazım gelir. Bu ise yanlıştır.

N şıkkına gelince; her iki silsilenin parçaları son malullerinden (sağ uç) başlamak üzere birbiriyle örtüştürüldükten sonra durum şuna dönüşür:

(H SİLSİLESİ) ...Sonsuz illetler+....ABCDEFGH
(G SİLSİLESİ) ...Sonsuz illetler+.....ABCDEFG

Bu örtüştürme işleminde H silsilesindeki H parçası ile G silsilesindeki G parçası eşleştirilir. Sonra H silsilesindeki G parçasıyla G silsilesindeki F parçası eşleştirilir. Bu eşleştirme işlemi bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Anlaşıldığı üzere bu takdirde G silsilesi, H silsilesinin son parçası olan H parçasının silinip bir birim sağa kaydırılmış halidir. Dolayısıyla H silsilesi G silsilesinden bir parça fazladır. Fazla olduğu kısım ise sonsuz oldukları farz edilen illetler tarafıdır. Başka bir deyişle G silsilesi, sonsuz olduğu farz edilen tarafta H silsilesinden bir parça eksiktir. Bunun sonucunda G silsilesi bu örtüştürme sonucunda sonsuz olan tarafta parçalardan oluşması mümkün olmadığından dolayı G silsilesi sonludur. Sonlu olandan sonlu miktarda fazla olan da sonlu olmalıdır. O halde H silsilesi de sonlu olan G silsilesinden sonlu sayıda fazla olduğundan dolayı sonludur. Hâlbuki kıyasın başında iki silsilenin de sonsuz sayıda parçalardan oluştuğu farz edilmişti. Kıyasın, iki silsilenin de sonlu sayıda parçalardan oluşmasının gerekliliği ile sonuçlanması ise hultür. Buna göre her iki silsilenin de sonsuz sayıda parçadan oluşması imkânsızdır. O halde illetlerin teselsül etmesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmış ve teselsülün imkânsızlığı ispatlanmıştır.

Kâtibî'nin bu şekilde takrir ettiği³⁰ *burhân-ı tatbîke* itirazı ise N şıkkının kabul edilmesinin sonuçlarına yöneliktir. İki silsilenin parçalarının birbiriyle tam olarak örtüşmemesinin sebebi bizim örtüşmeyi tasavvur edemeyişimiz olabilir diyen Kâtibî'ye göre örtüştürme örneğinde G silsilesi H silsilesinden bir parça eksik olduğu için kesilmek zorunda değildir. İki sonsuzun birbiriyle örtüştürülmesini tasavvur etmek imkânsızdır ve iki silsile bu yüzden örtüştürülemez olabilir. Bu durumda birinin diğerinden sonlu sayıda fazla olması, silsilelerin ikisinin de sonsuz sayıda parçadan oluşmasına ters değildir. Dolayısıyla N şıkkının kabul edilmesinin lazımı, H ve G silsilelerinin sonlu sayıda parçalardan oluşması değildir. Silsileler, biri diğerinden bir parça fazla ve birbirleriyle örtüşmüyor olsalar da her ikisi de sonsuz sayıda parçadan oluşuyor olabilir. Nitekim örtüşmemelerinin nedeni birinin diğerinden sonlu sayıda eksik olması değil her ikisinin de sonsuz sayıda parçadan oluşması ve sonsuzun sonsuz ile örtüştürülmesinin tasavvur edilmesinin mümkün olmaması olabilir.³¹

Tûsî ise sonsuz parçalardan oluşan bir silsileyi tasavvur etmekten aciz oluşumuzun, sonsuz parçalardan oluştuğu farz edilen iki silsilenin örtüşmesinin imkânsız olduğuna delalet etmediğini iddia eder ve tartışmayı daha anlaşılır hale getirmek için şu şekilde yeniden kurar:

H ve G silsileleri arasında tam tatbik (örtüşme) mümkündür veya mümkün değildir. Mümkünse H silsilesindeki fazla kısmın (H parçası) varlığı ile yokluğu birbirine eşit olmuş olur. Bir şeyin varlığı ile yokluğunun birbirine eşit olmasının imkânsızlığı açıktır.³²

H ve G silsileleri arasında tam örtüşme mümkün değilse bunun sebebi H silsilesindeki fazla parça yani H parçasıdır. Nitekim H parçası var olmasaydı bu iki silsile, sonsuz parçalardan oluşmalarına rağmen tam olarak örtüşebilecekti. O halde iki silsile arasında tam örtüşmenin gerçekleşmemesinin sebebi, silsilelerin parçaları -örnekteki gibi küçük silsile bir birim maluller tarafına kaydırılarak- birbiriyle eşleştirildikten sonra H silsilesinde illetler tarafındaki bir parçanın (X), G silsilesinden bir parça ile eşleşmeksizin dışarıda kalmasıdır. Bu durumda G silsilesi, H silsilesindeki X parçasının hizasında bir parçaya sahip değildir.³³ O halde G silsilesi burada sona ermiştir. Buna göre G silsilesi H silsilesindeki X parçasının hizası ile H parçası tarafından kuşatıldığından dolayı sonlu parçalardan oluşmalıdır. H silsilesinin ise G silsilesinden bir parça fazla olduğundan dolayı sonlu sayıda parçalardan oluşması gerekmiştir.³⁴

Diğer yandan, tasavvuru mümkün olmayan bir şeyin kıyasta farz edilemeyeceği gibi bir hükümde bulunmak da Tûsî'ye göre yanlıştır. Örneğin bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunması veya bir mekânda aynı anda iki farklı cismin bulunmasını tasavvur etmek mümkün değildir fakat bunlar farz edilerek *hulfi kıyas* yöntemiyle kıyas yapılması mümkündür. Aynı şekilde G ve H silsilelerinde örtüşmenin olup olmadığı tasavvur edilemeyeceği de bu örtüşme farz edilerek bir kıyas oluşturulabilir. Tûsî'nin yapmaya çalıştığı da tam olarak budur.³⁵

Kâtibî'nin, tasavvurdaki acizliğimizi gerekçe göstererek getirdiği itirazı geçerli bulmayan Tûsî'ye göre *burhân-ı tatbîke* şöyle bir itiraz getirilseydi daha uygun olurdu:

H ve G silsilelerindeki fazlalık ve eksiklik her iki silsilenin de sonlu oldukları tarafta (örneğimize göre sağ taraf) meydana gelmiştir. İki silsilenin de sonlu olduğu bu kısmın diğer tarafı, yani illetler tarafı sonsuzdur. Buna göre *burhân-ı tatbîk* neticesinde bu silsilelerin sonlu olması lazım gelmez. Çünkü biri diğerinden bir parça büyük olsa da her iki silsile de illetler tarafında sonsuz olmaya devam etmektedir. Örneğin 1000 ve 2000 sayıları sonsuz ile çarpıldığı zaman her iki işlemin sonucu da sonsuz olacaktır fakat 2000'in sonsuzla çarpılmasından hâsıl olan sonuç, 1000'in sonsuzla çarpılmasından hâsıl olan sonuçtan fazladır. Burada birinin diğerinden sonlu tarafta fazla

30 Kâtibî, *Risâle fi işbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 116.

31 Kâtibî, *Risâle fi işbâti Vâcibi'l-Vücûd*, 116.

32 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebâhişi risâleti'l-Kâtibî*, 124.

33 Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: G silsilesinde de X parçası mevcuttur. Fakat örtüştürme gereği G silsilesi bir birim sağa kaydırıldığından ve bu kaydırma gerçekleştirildikten sonra her iki silsilenin parçaları birbirinin alt ve üst hizasında bulunan diğer parçayla eşleştirildikten sonra H silsilesindeki X parçasının alt hizasında G silsilesinden bir parça kalmamıştır.

34 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebâhişi risâleti'l-Kâtibî*, 124.

35 Tûsî, *Naqdu't-Tûsî 'alâ münâkaşâti'l-Kâtibî*, 150.

olması³⁶ silsilelerin ikisinin de sonlu olmasını gerektirmemiştir. *Burhân-ı tatbîkteki* fazlalık ve eksiklik de silsilelerin sonlu oldukları taraftadır.³⁷ O halde fazlalık ve eksikliğin, silsilelerin sonsuz olduklarının farz edildiği tarafta gerçekleştiği gösterilmeden her iki silsilenin de sonlu olduğu çıkarımında bulunmak hatalıdır.³⁸

Kendi ortaya koyduğu itirazı yine kendisi cevaplayan Tûsî, bu itirazda düzeltilmesi gereken iki durumun olduğuna işaret etmiştir:

Birincisi: Ele aldığımız G ve H silsilelerinin 1000-2000 örneğindeki gibi sadece farz etme bakımından (bilkuvve) değil hâriçte de (bilfiil) var olup olamayacakları araştırılmaktadır. Yoksa sayılarda olduğu gibi farz etme bakımından bilkuvve sonsuzun imkânı, taraflarca müsellemler hükümlerindedir. Tartışılan konu ise sonsuz sayıda parçadan oluşan bir silsilenin bilfiil olarak mevcut olup olmayacağıdır.³⁹

İkincisi: G ve H silsilelerindeki fazlalık ve eksiklik her iki silsilenin de sonsuz olduğu farz edilen taraftadır. Bu fazlalığın H parçası olması ilk bakışta fazlalığın mutlak olarak sonlu tarafta gerçekleştiğini vehmettiriyor olsa da burada bilfiil mevcut olduğu farz edilen bir silsileden söz ettiğimiz için Tûsî'ye göre fazlalığın sonlu tarafta gerçekleşmesi, -eksik olan silsile bir birim maluller tarafına kaydırılıp fazla olan silsile ile örtüştürülünce- fazlalığın silsilenin sonsuz olduğu farz edilen tarafına aktarılması anlamına gelmektedir. Nitekim örtüştürme işlemi her iki silsilenin son malulünden başlatılmıştır. Son malullerin bulunduğu taraf ise silsilelerin sonlu olduğu taraftır. O halde H silsilesi ile G silsilesinin parçaları arasında eşleşmenin gerçekleşmediği ve dolayısıyla eksik olan silsilenin kesildiği tarafın, silsilenin sonsuz olduğu farz edilen taraf olması gerekmiştir.⁴⁰

Sonuç olarak G silsilesi, H silsilesinde olup da örtüştürme neticesinde hizasında G silsilesinden herhangi bir parçanın bulunmadığı parçanın (X) hizası ile H parçası tarafından kuşatılmıştır. Silsile iki taraftan kuşatıldığından dolayı silsilenin sonsuz sayıda parçadan oluşması mümkün değildir. Aynı şekilde ondan bir parça fazla olan silsilenin de sonlu sayıda parçalardan oluşması gerekmiştir. Buna göre her iki silsilenin de sonlu sayıda parçalardan oluşması gerektiği ve dolayısıyla teselsülün imkânsızlığı ispatlanmıştır.

Anlaşılabileceği üzere *burhân-ı tatbîk* tartışmasının kilit noktası, örtüştürme işleminden sonra G silsilesinin H silsilesinden eksik olan kısmının G silsilesinin sonsuz olduğu farz edilen tarafında olup olmamasıdır. Bu gösterilirse delil tamamlanmış olacaktır. Aslında buraya kadarki kısımda gösterilmiş olsa da Tûsî konunun önemine binaen örtüştürme işleminin sonucunda silsileler arasındaki eksiklik ve fazlalığın silsilelerin sonsuz olduğu farz edilen tarafında olduğunu göstermek için *burhân-ı tatbîke* ek olarak *burhân-ı tezâyüf* adı verilen delilden de yararlanmıştır. Klasik İslam düşüncesinde teselsülün imkânsızlığına dair getirilen müstakil delillerden biri olmasından dolayı *burhân-ı tezâyüfe* de ayrı bir başlık açarak tartışmanın son kısmını bu başlık altında tahlil edeceğiz.

3. BURHÂN-I TEZÂYÜF

Bu delili öncelikle Tûsî'nin takririne⁴¹ uygun olarak *burhân-ı tatbîk* tartışmasında zikrettiğimiz G ve H silsileleri üzerinden takrir edeceğiz. Daha sonra bu takriri *burhân-ı tezâyüf* ile ilişkilendirerek tartışmaya devam edeceğiz.

Her iki silsilenin de son malulü başlangıç noktası olarak alınarak bu silsileler birbirine örtüştürüldükten sonra son malulleri (yani H silsilesinin H parçası ve G silsilesinin G parçası), başka bir şeyin illeti olmamaları bakımından yalnızca malul mertebesinde sayılacaktır. Bu parçaların öncesindeki parçalar ise bir açıdan malul bir açıdan illet mertebesinde sayılacaktır. Nitekim bu parçalar kendilerinden önceki parçaların malulü, kendilerinden sonraki parçaların illetidir. Bu şekilde örtüştürülen iki silsilenin parçaları illet ve malul mertebelerine yerleştirildikten sonra, G silsilesinde bulunan mertebelerin tamamının H silsilesinde de bulunması fakat H silsilesinde bir adet illet mertebesinin fazla olması gerekir. İşte Tûsî'ye göre eksikliğin ve fazlalığın silsilenin sonsuz olduğu farz edilen tarafında gerçekleşmesinin anlamı budur.⁴²

Başka bir deyişle G silsilesi, H silsilesindeki bu fazla illet mertebesi⁴³ ile H parçasının arasında yer alan silsiledir. Bu durumda her iki silsile de sonsuz olduğu farz edilen tarafta kesilmiş olur. Bu ise iki silsilenin de iki taraftan kuşatıldıkları anlamına gelir. O halde sonlu sayıda parçalardan oluşmuş olmaları gerekir. Buna göre sonsuz sayıda parçalardan oluşan bir silsilenin varlığı mümkün değildir.⁴⁴

Tûsî, ilk olarak *burhân-ı tatbîke* benzer şekilde takrir ettiği bu delili daha sonra *burhân-ı tezâyüf* haline getirerek ele almıştır:⁴⁵

H silsilesi ile G silsilesi birbirine H ve G parçalarından başlamak üzere örtüştürüldüğünde, H silsilesindeki her parça G silsilesindeki kendi illeti ile örtüşür. Bu silsilelerin mertebelerinden birini (örneğin H silsilesindeki F parçası ile G silsilesindeki E parçasının örtüştüğü mer- tebe) başlangıç noktası olarak ele aldığımızda bu başlangıç noktası bir açıdan illet bir başka açıdan malul mertebesidir. Her iki silsilenin de geriye doğru sonsuz sayıda parçadan oluştuğu farz edilecek olursa bu durumda H silsilesindeki her parça (y), G silsilesinde kendi illeti (x) ile eşleştiği anda G silsilesindeki o illetin (x) aynı şekilde H silsilesinin o parçasının (y) illetler tarafındaki yanında da bulunması gerekecektir. Bu durum sonsuza kadar devam edecektir. Bunun sonucu olarak ise örtüştürmedeki illet sayısının malul sayısından sonsuza kadar bir adet fazla olması lazım gelecektir. Bu durumda eksiklik ve fazlalık sonsuz olduğu farz edilen tarafta gerçekleşecektir. Çünkü sonsuz olduğu farz edilen taraftaki illet mertebelerinin sayısı malul mertebelerinin sayısından sonsuza kadar bir adet fazladır. Dolayısıyla fazla olan illet mertebesi bu silsilelerin ilk illetinin bulunduğu mer- tebe olmalıdır. O halde silsileler bu ilk illette kesilmiştir.⁴⁶

36 İşlemi başlattığımız 1000 ve 2000 sayılarının sonlu olduğu kastedilmektedir. Zira işlemdeki tek fazlalık ve eksiklik bu iki sayıdadır.

37 Maluller tarafı yani örneğimizdeki sağ taraf kastedilmektedir.

38 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

39 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

40 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

41 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

42 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

43 *Burhân-ı tatbîk* tartışmasında H bütünündeki X parçasının örtüşmedeki hizası olarak ele aldığımız mer- tebe.

44 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

45 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

46 Tûsî, *et-Ta'likât 'alâ mebhâşî risâleti'l-Kâtibî*, 125.

Aslında *burhân-ı tezâyüf*ün orijinal hali⁴⁷ Tûsî'nin beyan ettiğinden biraz farklıdır. Fakat Tûsî, Kâtibî'nin *burhân-ı tatbîke* karşı getirdiği itirazları cevaplama sadedinde olduğundan dolayı *burhân-ı tezâyüf*ü *burhân-ı tatbîke* uyarlayarak tahlil etmeye çalışmıştır. Bu açıklamalarını daha anlaşılır hale getirmeyi amaçlayan Tûsî, öncelikle sonlu parçalardan oluşan bir silsile üzerinden örnek vermiş, sonra araştırmayı sonsuz olduğu farz edilen bir silsile ile devam ettirmiştir:

On adet parçadan oluşan bir silsile düşünülüşü vakit bu silsilenin son parçası sadece malul, ilk parçası sadece illet, diğer 8 parçası ise bir açıdan illet, diğer açıdan maluldür. Bu durumda ele aldığımız bu silsilede 9 adet illet, 9 adet malul mertebesi vardır.⁴⁸ Biz bu bütündeki parçaları son malulden ilk illete doğru 1'den 10'a kadar numaralayalım. İlk illetimiz 10 numaralı parça, son malulümüz ise 1 numaralı parça olsun. Bir açıdan illet, diğer açıdan malul olan 2 numaralı parçadan başladığımız⁴⁹ ve geriye doğru gittiğimizde her işlemde elimizdeki illet ve malul miktarlarını karşılaştırdığımız vakit bir adet illetin fazla olması⁵⁰ gerekmektedir. Zira 3 numaralı parça 2 numaralı parçanın illetidir dediğimiz vakit elimizde iki adet illet, bir adet malul vardır. 3 numaralı parçanın 4 numaralı parçanın malulü olması da durumu değiştirmez. Nitekim bu durumda 4 numaralı parçanın illet olması söz konusudur. Aynı şekilde 4 numaralı parçanın 5 numaralı parçanın malulü olması ve bu durumun sonsuza kadar bu şekilde devam etmesi de durumu değiştirmez çünkü illet olmak, malul olmaktan her zaman önce olacağından dolayı hangi işlem sırasında bulunulursa bulunulsun eldeki illet sayısının eldeki malul sayısından bir adet fazla olması gerekecektir.⁵¹

Aynı şekilde 2 numaralı parçadan başlayarak sonsuz olduğu farz edilen bir silsilede illetler tarafında geriye doğru gidersek illet olan parçalardan bir bütün, malul olan parçalardan başka bir bütün oluşturabiliriz. Örneğin 6 numaralı parça bir açıdan illet, diğer açıdan maluldür. 7 numaralı parça da aynıdır. Bu sebeple bu iki parça da kendilerinden sonra gelen tüm parçalar gibi hem illetler silsilesinde hem de maluller silsilesinde bulunurlar. Bu şekilde sonsuza kadar gittiği farz edilen iki silsile düşünülebilir. Birinci silsile illet olan parçaların silsilesi, ikinci silsile ise malul olan parçaların silsilesidir. O halde birinci silsile de ikinci silsile de 2 numaralı parçadan başlayarak aynı parçaların devam etmesi şeklinde sonsuza kadar örtüştürülür. Fakat illet ve malul kavramlarının tanımları gereği bu örtüştürmede zorunlu olarak bir adet illetin fazla olması gerekir. O halde illetler silsilesi maluller silsilesinden daima bir parça daha fazla olmalıdır. Fazlalık, her iki silsilenin de örtüştüğü 2 numaralı parça tarafında olmadığına göre diğer tarafta olmalıdır. Diğer taraf ise silsilelerin sonsuz olduğu farz edilen taraftır. O halde maluller silsilesi, sonsuz olduğu farz edilen tarafta illetler silsilesinden bir parça eksiktir. Bu durumda daha önce geçtiği gibi her iki silsilenin de iki taraftan kuşatılması gerekir. Bu ise silsilelerin sonsuz sayıda parçalardan oluşmuş olmalarının imkânsız olduğu anlamına gelir.⁵²

SONUÇ

İslam düşünürlerinin teselsülün imkânsızlığının ispatlanmasına dair ortaya koydukları delillerin en önemlilerinden olan *burhân-ı arşî*, tamamlanmak için imkân delilinin tamamlanmasına ihtiyaç duyduğundan doğruluk değeri de imkân delilinin doğruluk değerine havale edilmiştir. Silsilenin dışarıdaki illetinin silsileye, silsilenin illetler tarafındaki ucundan tesir ettiği gösterildikten sonra silsilenin bu ilk illet ile son malul arasında kuşatılması gerektiği anlaşılmıştır. İki taraftan kuşatılanın sonsuz parçalardan oluşmasının imkânsızlığı taraflarca müsellem olduğundan dolayı argüman teselsülün imkânsızlığı ile sonuçlanmıştır.

Burhân-ı tatbîk ise İslam düşüncesinde teselsülün imkânsızlığını gösteren delillerin belki de en önemlisi ve en kuvvetlisi olma vasfına sahip olmuştur. İlet ve malullerden oluşan bir silsilede bir malulü (H) yalnızca malul olması bakımından ele aldıktan sonra illetler tarafında geriye doğru giderken illetlerin sonsuz sayıda olduğu farz edilecek olursa ve aynı şekilde aynı varsayım bu malulün bir malul öncesinden (G) sonsuza kadar geri getirilirse bu durumda zihnimizde iki adet silsile bulunmuş olur. İletler tarafını sol, maluller tarafını sağ taraf olarak belirleyerek iki adet illet-malul cetvelini gözümüzün önüne getirip ikinci cetveli (G) bir birim sağa kaydığımız vakit ikinci cetvelin sonsuz olduğu farz edilen sol tarafının birinci cetvelin sonsuz olarak farz edilen sol tarafından bir adet eksilmiş olması (ikinci cetvel bir birim sağa kaydığı için) gerekir. Bu durumda ikinci cetvel, birinci cetvelin sonsuz olduğu farz edilen sol tarafındaki fazla birimin (X) hizası ile H parçası arasında kalacağından ve iki taraftan kuşatılanın sonsuz parçalardan oluşması imkânsız olduğundan dolayı sonludur. Sonludan sonlu miktarda (1 adet) büyük olan da sonludur. Buna göre birinci cetvel de sonlu olmalıdır. O halde kıyasın başında sonsuz oldukları farz edilen iki cetvelin de sonlu oldukları kıyasın sonunda ortaya çıkmıştır. Bu durum *hulf* gerektireceğinden dolayı sonsuz fertlerden oluşan bir silsilenin varlığı mümkün değildir.

Burhân-ı tezâyüfe gelince: İlet ve malullerden oluşan bir silsilede bir malulü sadece malul olması açısından ele aldıktan sonra illetler tarafında geriye doğru giderken illetlerin ve malullerin sayıları, illet ve malul kavramlarının tanımı gereği birbirine eşit olmak zorundadır. Bu illetler ve malullerin sayıları sonsuz olsaydı, yani silsile illetler tarafında teselsül etseydi bu durumda malul sayısı sonsuza kadar daima bir adet fazla olurdu.⁵³ Bu durum, illet ve malul kavramlarının tanımı ile çelişmektedir. Çünkü illet ve malul kavramları *müteẓâyif* kavramlardır. Birbirinin müteẓâyifi olan kavramlar ise varlık ve yokluk bakımından eşit sayıda olmak zorundadır. Bu eşitliğin bozulmasını gerektirdiğinden dolayı illetlerin sonsuza kadar teselsül etmesi imkânsızdır.

Kâtibî, hocası Tûsî'nin bu açıklamaları sonucunda Tûsî'nin, İslam filozoflarının ve kelamcılarının teselsülün imkânsızlığına dair görüşlerinin ve argümanlarının doğru olduğuna kanaat getirmiş⁵⁴ ve Tûsî ile Kâtibî'nin arasında yazılı olarak gerçekleşen bu münâzara Kâtibî'nin bu itirafı ve hocası Tûsî'nin bu itirafa yönelik yazdığı teşekkür ve takdir mektubuyla⁵⁵ sona ermiştir.

47 Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkif*, 1/910.

48 İlet ve malul kavramları müteẓâyif kavramlar olduğundan dolayı silsiledeki sayılarının eşit olması zorunludur.

49 *Burhân-ı tezâyüf*ün meşhur versiyonuna göre bu işleme bir açıdan illet diğer açıdan malul olan 2 numaralı parçadan değil sadece malul olan 1 numaralı parçadan başlanır.

50 *Burhân-ı tezâyüf*ün meşhur versiyonunda işleme bir açıdan illet diğer açıdan malul olan 2 numaralı parçadan değil sadece malul olan 1 numaralı parçadan başlandığından dolayı illet ve malul sayılarının birbirine eşit olması şartı aranır.

51 Tûsî, *Naqdu't-Tûsî'alâ münâkaşâti'l-Kâtibî*, 150.

52 Tûsî, *Naqdu't-Tûsî'alâ münâkaşâti'l-Kâtibî*, 151.

53 Zira son malul yalnızca maluldür. Onun öncesindeki bütün parçalar -şayet teselsül ederlerse- bir açıdan illet, diğer açıdan maluldür.

54 Kâtibî, *Hâtime fî'l-tirâf bi'l-hakq li'l-Kâtibî* (çinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran: Pejuheşgâh Ulüm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005), 152-153.

55 Tûsî, *eş-Şükr ve't-takdir li't-Tûsî* (çinde) *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşiriyye*, nşr. Abdullah Nürânî (Tahran: Pejuheşgâh Ulüm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005), 153-154.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Demirkol, Murat, "Kâtibî ve Tûsî'de Tanrı'nın Varlığını Zincirlemenin İptali Yoluyla İspatlama". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2, 2011.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Kum: Müessesese Bostan Kitap, H. 1434.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's-Şifâ Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İzmirlî, İsmail Hakkı. "Teselsül Risâlesi (içinde) Osman Demir, Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirlî'nin Teselsül Risâlesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010).
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Hâtîme fi'l-i'tirâf bi'l-ḥaqq li'l-Kâtibî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Hikmetü'l-ayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Münâkaşâtü'l-Kâtibî li ta'likâti't-Tûsî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Kâtibî, Ebu'l-Hasen Necmuddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Risâle fi'İsbâti Vâcibi'l-Vücûd (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Küçük, Mehmet Tayfun. *Tûsî ve Kâtibî'nin İsbât-ı Vâcib Tartışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî. *Şerhu'l-aḳâ'id*. Şam: Dâru't-Takvâ, 2020.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Mübâḥaşât beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Naḳdu't-Tûsî 'alâ münâkaşâti'l-Kâtibî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *et-Ta'likât 'alâ mebhâşi risâleti'l-Kâtibî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *eş-Şükr ve't-takdîr li't-Tûsî (içinde) Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Naşîriyye*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Pejûheşgâh Ulûm İnsânî ve Mutâlaât Ferhengî, 2005.

EXTENDED SUMMARY

In this article, we have analyzed three of the most famous evidences brought about proving the impossibility of infinite regress in the history of Islamic thought. We conducted this analysis through a debate that took place between Najm al-Dīn al-Kātibī and Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī, two great scholars of Islamic philosophy and kalam traditions. Within the scope of this discussion, we have dealt with the classical evidences regarding the annulment of infinite regress, which are *burhān al-arshi*, *burhān al-tatbīq* and *burhān al-tazayuf*, respectively.

In the discussion of the *burhān al-arshi*, we first presented the proof as described by Kātibī and ensured that the vague parts that demanded explanation were removed. According to this proof, if succession were to be accepted as possible, we would have to accept the impossibility of succession, since it would be inevitable for us to encounter contradictory results. That is, in a sequence where backward causes are infinite, the parts between the last effect and any cause that can be dealt with behind it are in either a finite number or an infinite number. Since the sequence is assumed to consist of an infinite number of parts, these parts cannot be in finite number because the line is between the first cause and the last effect. If we could say that there are a finite number of parts between the two, we would say that the sequence, which we assume to consist of infinite parts, consists of a finite number of parts. This is contradictory. The infinite number of these parts is also contradictory because if there could be an infinite number of parts between the last effect and one of his causes, it would be possible for a sequence surrounded by two sides to consist of an infinite number of parts. This is unanimously invalid. Since both options lead to contradictory results, it is necessary to judge the impossibility of infinite regress. Kātibī objected to this evidence, because, according to him, this proof is valid only if it is proved that there is a first cause of the sequence and that the sequence is surrounded by this first cause and the last effect. However, nothing is mentioned in the proof to prove this. Ṭūsī also agreed with Kātibī's objection but added the record that the existence of a first cause of the sequence and the fact that the sequence was surrounded by this first cause and the last effect were proved with the contingency argument. As a result of this record, the parties agreed that the impossibility of tasalsoul (infinite regress) was proved by means of the *burhān al-arshi*. We also stated that the *burhān al-arshi* should be accepted under this condition.

In the discussion of *burhān al-tatbīq*, we first mentioned Kātibī's statement and clarified the proof. According to this proof, if the sequence had consisted of an infinite number of parts on the side of the causes, a line consisting of an infinite number of parts from the last effect back and another line consisting of an infinite number of parts from the effect one before the last effect could have been assumed. When the last effect of this second line is aligned with the last effect of the first line, the cause side of both lines will consist of an infinite number of parts. However, in this case, it is obligatory to have one part that is on the side of the causes of the first line but not on the side of the causes of the second line because the second line is one part less than the first line. Since the last effects are aligned, this missing part must be transferred to the causes side. Then the second line was cut by the causes. The meaning of this is that the second line is surrounded between the place where it was cut and the last effect. The impossibility of surrounding a sequence consisting of an infinite number of parts from two sides is a matter agreed upon by the parties. Then the second line consists of a finite number of parts. Since there is one more part in the first sequence than the second sequence, it must also consist of a finite number of parts. Accordingly, both sequences are composed of a finite number of parts. However, at the beginning of the comparison, it was assumed that they consisted of an infinite number of parts. This is the contradiction. Since the assumption that they are composed of an infinite number of parts requires that they be finite in number, the impossibility of a sequence consisting of an infinite number of parts emerges in any case. According to Kātibī's objection, the reason why we think that the two sequences do not fully overlap on the side of the causes is that we cannot conceive of infinity. This does not mean that the parts of the two sequences do not coincide in reality and that a part in the first sequence is not in the second line. Therefore, the inability to envisage full overlap does not mean that the second sequence is actually interrupted by the causes. As Ṭūsī rightly explains, the impossibility of this overlap has nothing to do with whether we can conceive it or not. As what is certain is this: In reality, each level of these two sequences on the side of causes coincides or does not overlap with the other. In overlapping, the missing must overlap with the excess. This is impossible. If it does not overlap, whether we can imagine it or not, the only reason for this overlap is that a part in one is not in the other. This means that the missing part is cut from the side that is assumed to be infinite. As a result, this discussion came to an end with the agreement of the parties within the scope of Ṭūsī's statements.

According to *burhān al-tazayuf*, the number of causes and effects must always be equal in any sequence consisting of causes and effects, because the concepts of cause and effect are mutazayif concepts. In other words, it is not possible to think of one without the other. In that case, after we say that a part which is not the cause of anything else is effect, the number of causes should always be equal to the number of effects when we follow back. Since there is an effect which is not a cause on the effects side, for this equality to be true, there will always be a cause which is not an effect on the side of the causes. Because "intermediate parts" will be the effects of the parts before them and the causes of the next part, the effects of the causes and the number of causes in the sequence will always be equal. In that case, in order to maintain this equality in total, a "three parts" on the effects side, in return for the "three parts" on the cause side, is obligatory. This will require that the sequence be surrounded by a cause which is not an effect on the side of the causes and an effect which is not a cause on the side of the effects. So the sequence is in any case surrounded by two sides and has to consist of a finite number of parts.

As a result of the debate, the parties agreed that each of these three proofs refuted infinite regress. Kātibī admitted that Ṭūsī's explanations and answers reflect the truth, and by openly admitting this, he was convinced that his previous objections were invalid. We also shared our opinion that the conclusions agreed upon within the scope of Ṭūsī's explanations are correct, and we added some to these explanations and clarified the result.

E-Pazaryerlerinde Sunulan E-Cüzdan Hizmetinin ve Avantajlarının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi

Evaluating E-Wallet and Its Advantages in E-Marketplaces from an Islamic Jurisprudence Perspective

Abdullah Talha GENÇ¹ 

Muhammed Emin

DURMUŞ² 

Nazan LİLA¹ 

¹Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye

²Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İslam İktisadı ve Finansı Bölümü, Sakarya, Türkiye

ÖZ

E-ticaret, son yıllarda gelişen teknoloji ve tüketicilerin tercihleri sonucunda ticari hayatta gün geçtikçe daha fazla yer bulmaktadır. Bireylerin internet erişiminin kolaylaşması, interneti kullanım yoğunluğunun artması, sosyal medya erişimi ve kullanım sürelerinin artışı gibi dijitalleşmenin yaşanması e-ticaretin bir eko-sistem olarak karşımıza çıkmasını sağlamıştır. E-ticaret eko-sisteminde öne çıkan e-pazaryerleri, başta tüketici tabanlarını genişletmek, müşterilerinin bağlılığını arttırmak amacıyla ödeme sistemlerine önemiyatırımlaryapmaktadır. E-pazaryerlerinde sunulan e-cüzdan hizmetleri bunlardan biridir. Bünyesinde bulunan e-cüzdanlarda elektronik para mukabilinde para/puan sunan e-pazaryerleri, müşterilerine çekilişe katılma, kupon gibi avantajlar sunmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı Türkiye’de e-pazaryeri alanında öne çıkmış olan Trendyol Cüzdanım ve Hepsipay Cüzdanım uygulamalarını fıkhi açıdan değerlendirmektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere e-ticaret, e-pazaryeri ve e-cüzdanların kavramsal çerçevesi ortaya koyulmuş ve ardından e-pazaryerleri tarafından sunulan e-cüzdan hizmeti ve avantajlarının fıkhi mahiyeti incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, E-Ticaret, E-Pazaryeri, E-Cüzdan, Muamelat Fıkhi.

ABSTRACT

E-commerce takes place more and more in commercial life due to developing technology and consumers' preferences in recent years. E-commerce has emerged as an eco-system due to digitalization, such as the ease of internet access for individuals, the increase in the intensity of internet use, and the increase in social media access and usage times. E-marketplaces, which stand out in the e-commerce eco-system, make significant investments in payment systems to expand their consumer base and increase the loyalty of their customers. E-wallet services offered in e-marketplaces are one of them. E-marketplaces, which offer money/points in exchange for electronic money in their e-wallets, offer their customers advantages such as participating in sweepstakes and coupons. The primary purpose of this study is to evaluate these applications of e-marketplaces that offer various wallet services, especially Trendyol Cüzdanım and Hepsipay Cüzdanım applications, which have come to the fore in the field of e-marketplaces in Turkey. In order to achieve this aim, the conceptual framework of e-commerce, e-marketplace, and e-wallets has been revealed and then the legal nature of the e-wallet service and advantages offered by e-marketplaces has been examined.

Keywords: Islamic Law, E-Commerce, E-Marketplace, E-Wallet, Mu‘āmalāt.

GİRİŞ

Ticaret, tarihsel bağlamda sahip olunan imkanların gelişimiyle önemli dönüşümler yaşamış ve günümüzdeki internet teknolojisi ve altyapısının gelişimi elektronik ticaretin (e-ticaret), ticari hayatta önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Gelişen e-ticaret alanında ön plana çıkan alanlardan biri e-pazaryerleridir. E-pazaryerleri çok sayıda satıcı ve tüketiciyi sanal olarak bir araya getirerek onlara

Geliş Tarihi/Received: 14.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 07.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Abdullah Talha GENÇ

E-mail: abduallahgenc@sakarya.edu.tr

Atif: Genç, Abdullah Talha - Durmuş, Muhammed Emin - Lila, Nazan. "E-Pazaryerlerinde Sunulan E-Cüzdan Hizmetinin ve Avantajlarının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 44-56.

Cite this article as: Genç, Abdullah Talha - Durmuş, Muhammed Emin - Lila, Nazan. "Evaluating E-Wallet and Its Advantages in E-Marketplaces from an Islamic Jurisprudence Perspective". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 44-56.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

aracılık etmektedir. Bunun yanında e-pazaryerleri maliyetlerini düşürmek, tüketici tabanlarını geliştirmek, daha kaliteli ve hızlı hizmet sunmak adına lojistik ve ödeme hizmetleri gibi alanlarda da yatırımlar yapmaktadır. Özellikle ödeme hizmetleri noktasında tüketicilerin güven duyması, ödeme ve iade süreçlerinin hızlanması adına e-pazaryerleri bünyesinde cüzdan oluşturma imkânı sunulmaktadır. E-cüzdanların ve elektronik paranın gelişen teknolojiyle birlikte e-ticaret ve e-pazaryerlerinde kullanımının artması e-pazaryerlerini bu noktada rekabete zorlamaktadır. Bu açıdan e-pazaryerleri hem diğer e-pazaryerleriyle rekabet etmek hem de tüketicilerine daha uygun ve daha kaliteli hizmet sunmak ayrıca tüketicilerini tutundurmaya adına e-cüzdan uygulamalarında tüketici lehine birtakım imkân ve fırsatlar sunmaktadır.

Elektronik para ile ödeme hizmeti sunan e-cüzdanlar kapalı devre ve açık devre olarak ikiye ayrılmaktadır.¹ Kapalı devre e-cüzdanlar sadece kendi mağaza ağında veya sadece belirli bir hizmet ağında ön ödeme imkânı sunmaktayken, açık devre e-cüzdanlar genel olarak anlaşıldığı tüm kurumlara ödeme hizmeti sunabilmektedir. Örneğin, Türkiye'de faaliyet gösteren İninal, Papara gibi e-cüzdanlar herhangi bir işletmenin bünyesinde bulunmadan pek çok alanda ödeme hizmetlerini gerçekleştirmektedir. Bu noktada çalışmanın temel amacı Türkiye'de e-pazaryeri alanında öne çıkmış olan Trendyol Cüzdanım ve Hepsipay Cüzdanım uygulamaları başta olmak üzere çeşitli cüzdan hizmetleri sunan e-pazaryerlerinin bu uygulamalarını fihhi açıdan değerlendirmektir. Çalışmanın en önemli sınırlılığını, farklı alanlarda ve farklı uygulamalara sahip olan e-cüzdanların müstakil bir çalışmayı gerektirmesi nedeniyle sadece e-pazaryerlerinde faaliyet gösteren e-cüzdanların fihhi açıdan değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Son yıllarda artan e-ticaret ve e-pazaryerleri arasındaki rekabet, bireylerin e-pazaryerlerine sadakatlerini, bağlılıklarını arttırmak amacıyla çeşitli kampanyalar, promosyonlar ve uygulamalar geliştirmeye yöneltmiştir. E-ticaretin, ticaret içerisindeki payının hızla artması ve e-ticaret içerisinde ön plana çıkan bir alan olması e-pazaryerlerinde cüzdanların kullanımını arttırmıştır. Bireylere e-pazaryerleri tarafından hizmet sunan e-cüzdan uygulamalarının daha önce literatürde fihhi açıdan değerlendirilmemiş olması bu çalışmanın önemini ve özgün tarafını oluşturmaktadır.

Bu çalışma iki ana bölümden oluşmakta olup ilk bölümde kavramsal çerçeve ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda e-ticaretin tanımı, avantajları ve dezavantajları, gelişimi ele alınmış daha sonra e-ticaretin önemli bir alanı olan e-pazaryerlerinin avantajları, sunmuş olduğu hizmet ve dikkat çeken büyüme hızlarından bahsedilmiştir. Akabinde e-ticaret ve e-pazaryerlerinde ödeme hizmetleri noktasında ön plana çıkan e-cüzdanların tanımı, kullanım alanlarına göre farklılıkları ve gelişimi hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise çalışmanın temel amacını oluşturan sadece e-pazaryerlerinde hizmet sunan e-cüzdanların ve sağladığı ek avantajların (ödül para, indirim kuponu, çekiliş hakkı vb.) fihhi değerlendirmesine yer verilmiştir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. E-Ticaretin ve E-Pazaryerlerinin Tanımı ve Gelişimi

Son yıllarda gelişen teknoloji ve internet dünyası iktisadi hayatı etkilemiştir. Bireylerin internet erişimi, kullanım yoğunluğunun artması, internete erişim sağlayan cihazlara ulaşımın kolaylaşması, sosyal medya erişimi ve kullanım sürelerinin artışı gibi dijitalleşmenin yaşanması e-ticaretin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Özellikle Covid-19 pandemisi e-ticaretin önemini daha da arttırmıştır. E-ticaret, en genel ifadeyle "internet ve diğer bilgisayar ağları gibi elektronik sistemler üzerinden ürün ve hizmetlerin alım satımı" olarak tanımlanmaktadır.²

E-ticaretin geleneksel ticarete göre çeşitli avantajları ve dezavantajları Tablo 1'de verilmiştir.³

Küresel e-ticaret hacmi 2019 yılında 3,4 trilyon \$ iken 2020'de 4,3 trilyon \$'a ulaşmış ve 2021'de 4,9 trilyon \$'a erişmiştir. Özellikle Covid-19 pandemisi e-ticareti deneyimleyen birey sayısını önemli şekilde etkilemiştir.

ETBİS 2021 yılı verilerine göre Türkiye'de e-ticaret hacmi 2021 yılı itibarıyla 381,5 milyar TL'ye ulaşmış önceki yıla göre %69'luk artış göstermiştir. E-ticaretin 2021 yılında genel ticarete oranı ise %17,7 seviyesine çıkmıştır.⁴ 2020 yılında e-ticaretin gayri safi yurtiçi hasıla içerisindeki payı %4,1 iken, 2021'de %24'lük artışla %5,1'e yükselmiştir.

E-ticaretin sektörel dağılımına bakıldığında beyaz eşya ve küçük ev aletlerinin 52,9 milyar TL hacmiyle en önde gelen sektör olduğu görülmektedir (Şekil 2). E-ticarette kullanılan ödeme yöntemlerine bakıldığında ise 2021 yılında ödemelerin %60'ı kartlı işlemlerle gerçekleştirilmiştir.

E-ticaret alanının önemli bir unsurunu oluşturan e-pazaryerleri hem küresel hem de yerel açıdan ön plana çıkmaktadır (Şekil 1). E-pazaryeri, birden fazla satıcıyı alıcıyla buluşturan ve sanal olarak alışveriş imkânı sunan platformları belirtmektedir.⁵ Dünyada Ebay, Alibaba ve Amazon'un başını çektiği e-pazaryerlerinin Türkiye'deki en önemli aktörleri Trendyol, Hepsiburada, N11, Yemeksepeti ve Getir gibi platformlardır. E-pazaryerleri satıcı ve alıcılar arasında sadece aracılık rolünü üstlenebilecekleri gibi kendileri de satıcı rolüyle ürün ve hizmet satabilirler. Kendisinin sattığı ürünlerin sahibi olarak hareket eden e-pazaryerleri, diğer satıcıların ürünlerini sadece aracılık rolü üzerinden sahiplik ilişkisi olmadan platformda sunmaktadır.

E-pazaryerlerinin tüketiciler ve işletmeler açısından avantajları Tablo 2'de bulunmaktadır.⁶

1 Nurettin Öztürk - Asuman Koç, "Elektronik Para, Diğer Para Türleriyle Karşılaştırılması ve Olası Etkileri," *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2006), 218.

2 Mahir Erkan, "E-Ticaret Çağı", *Profesyoneller için Türkiye'de ve Dünyada E-Ticaret* (İstanbul: Optimist Yayınları, 2012), 11.

3 Yasemin Gedik, "E-Ticaret: Teorik Bir Çerçeve", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2021), 192-195; Öget Kantarcı vd., *Dijitalleşen Dünyada Ekonominin İtici Gücü: E-Ticaret* (TÜSİAD, 2017); Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği (TÜSİAD), *E-Ticaretin Gelişimi, Sınırların Aşılması ve Yeni Normlar 2019* (İstanbul: TÜSİAD, 2019); Süphan Nasır - Yonca Nilay Baş, "Deneyimsel Değer Boyutlarının Belirlenmesi: Pazaryeri Siteleri Üzerine Bir Araştırma", *Uluslararası Ekonomi Araştırmaları ve Finansal Piyasalar Kongresi*, (Nevşehir: Detay Yayıncılık, 2018), 120.

4 Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı (TCTB), "İstatistikler" (Erişim 22 Haziran 2022).

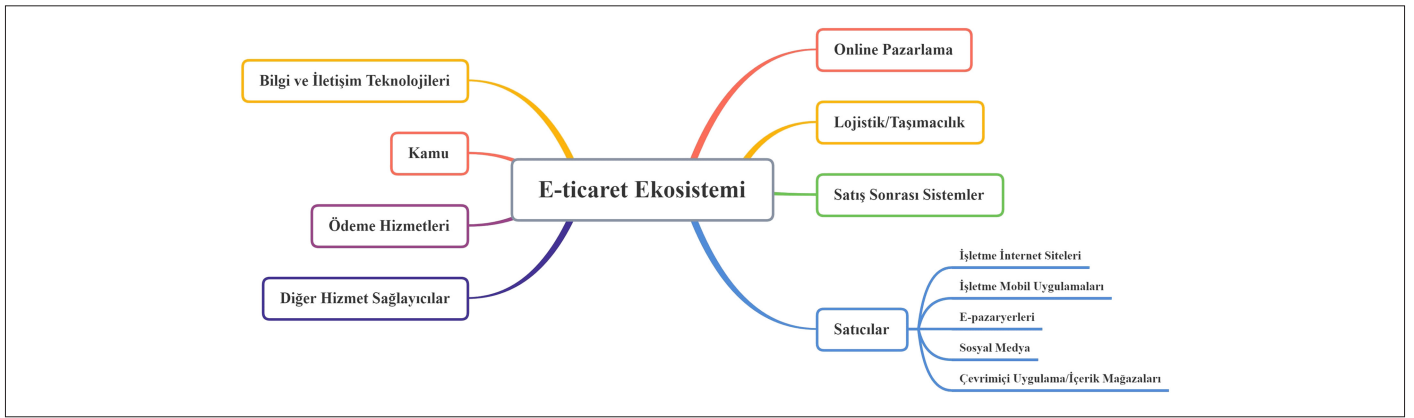
5 Nasır - Baş, "Deneyimsel Değer Boyutlarının Belirlenmesi: Pazaryeri Siteleri Üzerine Bir Araştırma", 118.

6 Ramazan Nacar - Kadir Özdemir, "E-Ticaret Pazaryeri Web Sitelerinin Dinamikleri: Covid-19 Pandemi Sürecindeki Değişim", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 16/1 (2021), 208-209; Nasır - Baş, "Deneyimsel Değer Boyutlarının Belirlenmesi: Pazaryeri Siteleri Üzerine Bir Araştırma", 123.

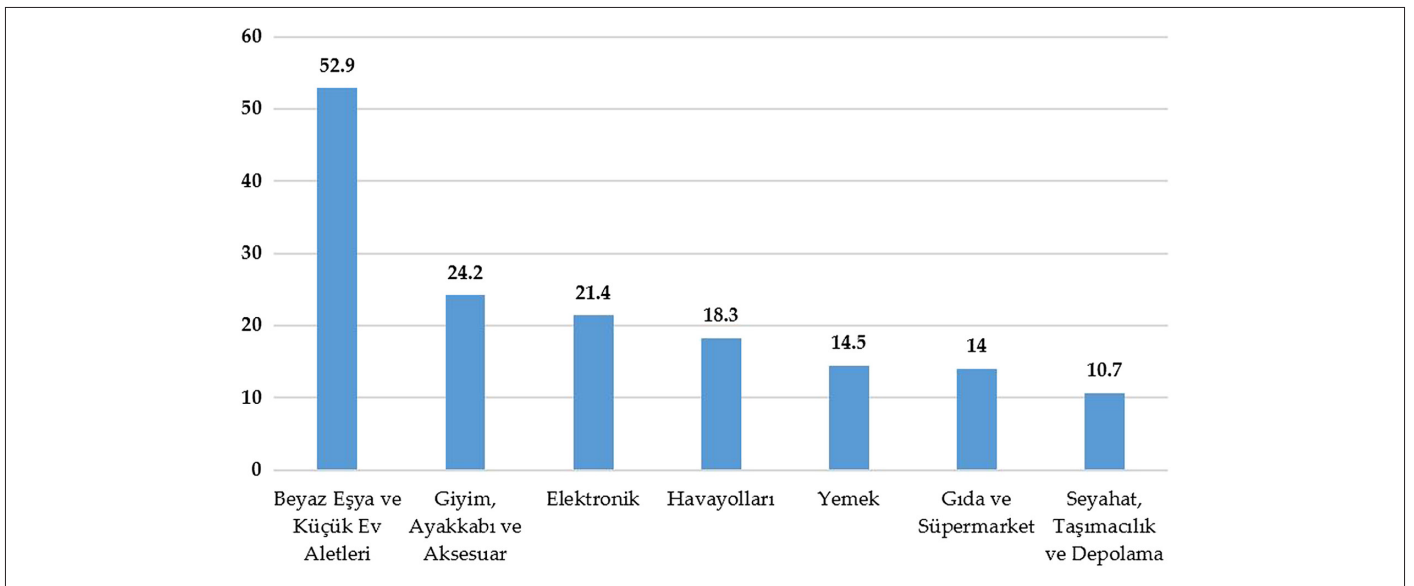
Tablo 1.*E-ticaretin Sunduğu Avantajlar ve Dezavantajlar*

	E-Ticaretin Avantajları	E-Ticaretin Dezavantajları
<i>Tüketiciler Açısından</i>	Her an ve her yerde alışveriş yapma imkânı Ürünler arasında kolayca karşılaştırma imkânı Filtreler sayesinde daha ucuz ve daha iyi ürünü seçebilme Ürünler hakkında detaylı bilgi edinme Kişiselleştirilmiş ürünler Ürünlere kolayca ulaşabilme Artan rekabet sayesinde ciddi indirimler yakalama	Ürünleri satın almadan inceleme ve deneme şansı yoktur Doğrudan soru sorma ve etkileşim imkânı düşüktür Dolandırıcılıkla karşılaşılabilir Alınan ürünün hemen teslim edilmemesi, kargo bekleme süreci Ürün iadesi sürecindeki prosedür Güvenlik ve gizlilik problemleri
<i>İşletmeler Açısından</i>	Daha geniş coğrafyada 7/24 satış yapma imkânı Daha fazla müşteriye ulaşma imkânı Daha düşük maliyetli reklam ve pazarlama Talebe dayalı olmasından kaynaklı stok maliyetlerinden tasarruf Kolay ve hızlı ödeme Düşük maliyetli depolama ve fiziksel mağazaya göre daha görünür olma	Müşteriler ile doğrudan etkileşim imkânı zayıftır Ürünlerin geri iade oranları geleneksel ticarete göre daha yüksektir Etkili bir e-ticaret için bilgi teknolojilerine yatkın çalışan sayısındaki yetersizlik Kimlik avı saldırılarına maruz kalmak

Kaynak: Yazarlar tarafından çeşitli kaynaklardan derlenmiştir.

**Şekil 1.***E-Ticaret Ekosistemi. Kaynak: TÜBİSAD.*

Bilişim Sanayicileri Derneği (TÜBİSAD), Ekonominin Dönüştürücü Gücü: E-ticaret Etki Analizi (İstanbul: Deloitte Digital, 2021), 4.

**Şekil 2.***E-Ticaret Hacminin Sektörel Dağılımı (Milyar TL). Kaynak: Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı.*

TCTB, "İstatistikler."

Tablo 2.*E-pazaryerlerinin Tüketiciler ve İşletmeler Açısından Sunduğu Avantajlar*

	E-pazaryerlerinin Avantajları
<i>Tüketiciler Açısından</i>	Birden fazla satıcı ve ürün arasında karşılaştırma yapma Ürünler hakkında detaylı bilgi edinme İhtiyaç fazlası ürünleri satabilme Hizmet standartlarının belirli bir seviyeye çekilmesi Ücretsiz ve koşulsuz iade hakkı Güvence ve güvenilirlik altına alışveriş yapma imkânı
<i>İşletmeler Açısından</i>	Stok maliyetlerini en aza indirme Ürünleri daha fazla müşteri ile buluşturmak E-ticaret uzmanlığı gerektirmeden pazaryerlerinin lojistik, içerik, altyapı, network ve bilgi birikiminden faydalanmak KOBİ'ler yurtdışına açılımını kolaylaştırması İşlem maliyetlerinden tasarruf etmek

Kaynak: Yazarlar tarafından çeşitli kaynaklardan derlenmiştir.

E-pazaryerlerinin yeni kurulan işletmeler açısından en önemli faydası e-ticaretin gerektirdiği uzmanlık bariyerlerinin aşılması, e-pazaryerinin sunduğu yazılımla ürünlerini internet üzerinden alıcılara sunmak, hızlıca satış yapmak ve e-pazaryerlerinin bilinirliğini kullanarak marka bilinirliğini arttırmaktır.⁷ Böylece e-ticaret ekosistemine katılımları kolaylaşan işletmeler gelirlerini arttırmaktadır. Bunun karşılığı olarak işletmeler e-pazaryerlerine çeşitli komisyon, giriş ücretleri gibi ücretler ödemektedir. E-pazaryerlerinin işletme ve tüketicilere sağladığı avantajın yanında kendisinin en büyük gücü ve avantajı satıcı ve alıcıların verilerine sahip olması olarak gösterilebilir. Bu kişisel verilerin e-pazaryeri tarafından analiz edilerek buldukları pazardaki paylarını geliştirmeleri ve e-ticareti tamamlayan alanlara (ödeme hizmetleri, kargo/lojistik vb.) açılmaları söz konusu olmuştur. E-pazaryerlerinin tamamlayıcı alanlarda sunduğu hizmetler ölçek ekonomisinden faydalanmalarına ve kârlılıklarını arttırmalarına katkı sağlamaktadır. Ayrıca dolaylı ve doğrudan ağ etkileri⁸ sayesinde tüketici tabanını geliştiren e-pazaryerlerinin daha çok işletmeyi bünyesine çekerek işletmelerin arasındaki rekabet dolayısıyla tüketicilere daha uygun fiyatlı ürünler satma imkanına kavuşmaktadır.⁹

Tüketiciler açısından daha kolay alışveriş deneyimi sunan e-pazaryerlerine yönelik özellikle pandemi nedeniyle talebin arttığı vurgulanmaktadır.¹⁰ Bu noktada 2019'a göre pazaryerindeki işletme sayıları 2020'de %331'lik artış göstermiş ve tüketiciler açısından e-pazaryerlerinin e-ticaret içerisindeki tercihi %91 gibi yüksek oranlara ulaşmıştır.¹¹ Rekabet Kurumu'nun yaptığı tüketici anketi sonucunda tüketicilerin e-pazaryerlerini tercih etme sebepleri arasında uygun fiyat (%60,7), zaman tasarrufu sağlaması (%54) ve ürün çeşitliliğinin (%45,6) ön plana çıktığı görülmektedir. Aynı ankette e-pazaryerlerini tercih eden tüketicilerin neredeyse yarısının son 3 yıl içerisinde sisteme dahil olduğu ve ayda en az 1 defa veya daha fazla alışveriş yaptıkları belirtilmektedir.¹²

Türkiye'de 2021'de 162.051 işletme ilk defa e-ticaret faaliyeti göstermiş ve e-ticaret faaliyeti gösteren toplam işletme sayısı 484.347'ye ulaşmıştır. Bu işletmelerin %97'si yani 472.604'ü e-pazaryerlerinde faaliyet göstermektedir.¹³ Bunun yanında hem kendi sitesi üzerinden hem de e-pazaryeri üzerinden satış yapan işletme sayısı 14.699'dur. İşletmelerin büyük bir çoğunluğunun e-pazaryerleri üzerinden faaliyet gösterdiği görülmekle birlikte 358.773 işletmenin sadece bir e-pazaryeri bünyesinde satış yaptığı belirtilmelidir. Bununla paralel olarak satıcıların internet üzerinden elde ettikleri gelirlerinde e-pazaryerleri vasıtasıyla yapılan satışlardan elde edilen gelirlerin ağırlığı %68,5 gibi yüksek bir orana ulaşmaktadır.¹⁴ Beş veya daha fazla e-pazaryerinde satış yapan işletme sayısı 9012 olarak tespit edilmiştir. Bu bağlamda işletmelerin farklı e-pazaryerleri bünyesinde satış yapma potansiyelinin yüksek olduğu vurgulanmalıdır. Satıcılar yönünden baktığımız e-pazaryerlerine tüketiciler açısından bakarsak, 2021 yılında e-pazaryerinden alışveriş yapan tüketicilerin %70'i bu işlemlerini mobil uygulamalar üzerinden gerçekleştirmiş ve ortalama sepet tutarı olarak 110 TL'lik alışveriş yapmışlardır.¹⁵

E-pazaryerlerinin işletmelere sağladığı avantajların yanında komisyon ücretleri, yüksek rekabet koşulları ve platformun belirleyip uyulmasını istediği kurallar gibi dezavantajlı noktalarının olduğunu belirtmek gereklidir. Pazaryerlerinin tüketicilere sundukları hizmette işletmelerden belirli standartların yakalanması noktasındaki talebi, işletmelerin yüksek rekabetin ve düzenlemelerin baskısı altında kaldığını göstermektedir.¹⁶ Buna rağmen e-pazaryerlerinin gerçekleştirdiği işlem hacmi her geçen gün artmaktadır (Şekil 4).

E-pazaryerlerinin işleyişine bakıldığında, bireyler oluşturdukları profil üzerinden sitede bulunan ürünlere bakar ve almak istediğini sepetine ekler. Farklı ödeme yöntemleri kullanan pazaryerleri kişilere havale, EFT, kapıda ödeme, kredi veya banka kartı, Paypal, e-cüzdan ve eğer varsa pazaryeri sitesinden oluşturduğu bir cüzdan üzerinden ödeme imkânı sunar. Bu aşamada pazaryerleri çeşitli güvenlik

7 Nacar - Özdemir, "E-Ticaret Pazaryeri Web Sitelerinin Dinamikleri: Covid-19 Pandemi Sürecindeki Değişim", 208.

8 Ağ etkisi, doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrudan ağ etkisi, "kullanıcının, bu ürünleri kullanan kişi sayısının artmasına bağlı olarak ürünü kullanmaktan elde edeceği faydanın artmasını ifade etmektedir." (Cihan Doğan, *Rekabet Hukuku ve İktisadi Bağlamında Dijital Platformlar* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2020), 114). Doğrudan ağ etkisinin en iyi örneği WhatsApp uygulamasını kullanan bir kişinin faydasının, diğer kişilerin de bu uygulamayı kullanmasıyla artması şeklindedir. Dolaylı ağ etkisi ise örneğin bir e-pazaryerinde satıcıların elde ettiği faydanın, o platformu kullanan tüketicilerin sayısının artmasına bağlı bir şekilde artmasını belirtmektedir (Doğan, *Rekabet Hukuku ve İktisadi Bağlamında Dijital Platformlar*, 110-113).9 Murat Deliçay, *Perakende E-Ticaretin Yükselişi* (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2021), 10.

10 Nacar - Özdemir, "E-Ticaret Pazaryeri Web Sitelerinin Dinamikleri: Covid-19 Pandemi Sürecindeki Değişim", 218.

11 TÜBİSAD, *Ekonominin Dönüştürücü Gücü: E-ticaret Etki Analizi*, 12.12 Can Sarıççek vd., *E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu* (Rekabet Kurumu, 2022), 60.

13 TCTB, "İstatistikler".

14 Sarıççek vd., *E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu*, 60.

15 TCTB, "İstatistikler".

16 Öget Kantarcı vd., *Dijitalleşen Dünyada Ekonominin İtici Gücü: E-Ticaret*.

teknolojilerinden faydalanarak hem müşterisinin hem de kendisinin güvenliğini sağlar. Ödeme alındıktan sonra, sipariş ilgili işletme tarafından lojistik şirketine verilir ve müşteriye ulaştırılır. Sipariş müşteriye teslim edildiğinde, ödeme pazaryeri tarafından işletmenin hesabına 7-20 gün aralığında aktarılır.¹⁷

Pazaryerlerinde bir tüketicinin ilk kez alışveriş yapması durumunda sonraki alışverişleri de büyük oranda aynı pazaryerinden gerçekleştirilmesi, ilk kez alışveriş yapacak müşterilere sadakat programları kapsamında önemli ayrıcalıklar sunulması noktasında büyük önem taşımaktadır. Türkiye'de tüketicilerin e-pazaryerlerini kullanma durumlarına bakıldığında az sayıda e-pazaryeri kullananların %71,2 gibi yüksek bir oranda olduğu görülmektedir. Bunun arkasındaki sebeplerden birinin kişisel bilgileri paylaşmak istememe (%42,6) ve alışkanlıklar (%41,2) olması, tüketicilerin ihtiyaçlarını gideren bir pazaryerinden alışveriş yaptıktan sonra diğer pazaryerine geçişinin zor olduğunu göstermektedir.¹⁸ Bu noktada pazaryerlerinin ilk kez alışveriş yapacak tüketicilere sunduğu sadakat uygulamalarındaki puan, indirim, hediye çeki, ücretsiz kargo, kupon, ödül para gibi fırsatlar önem kazanmaktadır. E-pazaryerlerinin bu şekilde tüketici tabanlarını genişletmeleri pozitif ağ etkilerini arttırmalarını sağlayacak önemli bir durumu işaret etmektedir. Pazaryerlerinin sadakat uygulamaları tüketicilerin kendi platformuna bağlılığı arttırırken pozitif ağ etkisinden kaynaklanan geri besleme döngüsüyle daha fazla tüketici daha fazla satıcıyı platforma çekerek pazaryerinin pazar gücünü arttıracaktır.¹⁹

E-ticaret ve e-pazaryeri konusunda önde gelen ülkelerden biri olan Çin'de 2018 yılında perakende e-ticaretin %62'si e-cüzdanlar ile yapılırken %21'i kredi ve banka kartlarıyla yapılmıştır. Çin'de e-cüzdan noktasında piyasa hakimiyeti Alipay adlı firmaya ait olmakla birlikte e-cüzdanlar kolay kullanım sunması ve düşük maliyetler ile çalışması açısından tercih edilmektedir.²⁰ Örneğin Çin'de Alibaba'nın ülke içinde e-pazaryerlerindeki ödemelerin %70'i Alipay vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.

Bu açıdan e-pazaryerlerinde tüketicilerin hangi ödeme yöntemlerini kullanmak istediği bilgisi önem taşımaktadır. Ödeme sistemleri konusu müşterilerin güvenini kazanmak, pazaryerine bağlılıklarını korumak ve kolaylıkla işlemlerini gerçekleştirmek noktalarında e-pazaryeri tercihiinde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada platformların bünyelerinde bulunan ödeme sistemleri iade ve ödeme süreçlerini basitleştirerek hem güven unsuru hem de kullanım kolaylığı sağlamaktadır.

1.2. E-Cüzdanların Tanımı ve Kullanım Alanları

E-ticaretin gün geçtikçe yaygınlaşması ve teknolojik altyapının gelişmesi, elektronik ödeme sistemlerinin gelişmesini zorunlu kılmıştır. Elektronik ödeme yöntemlerinin gelişimi maliyetlerin azalmasına ve ticari faaliyetlerin hız kazanmasına imkân tanımaktadır. Kredi kartı, sanal kredi kartı, elektronik fon transferi, elektronik para, akıllı kartlar, e-cüzdan, temassız ödeme gibi farklı alanlarda gelişen elektronik ödeme sistemleri arasında e-cüzdanlar sağladıkları kolaylık, esneklik ve güvenlik altyapısı nedeniyle ön plana çıkmaktadır. E-cüzdanlar bir kişinin elektronik parasını ve kredi kartı bilgilerini saklayarak e-ticaret işlemlerini gerçekleştirmelerini sağlayan uygulamalar olarak tanımlanmaktadır.²¹ Geleneksel bankacılık sisteminden daha hızlı ve tasarruflu şekilde ödemelerin yapılmasını sağlayan e-cüzdanlar, bugün ve gelecekte nakit paraların yerini alacağı düşünülen elektronik paraların ve kripto paraların kullanımına imkân sunmaktadır.²²

Dünyada gelişen e-cüzdan piyasasında Alipay, Amazon Pay, Apple Pay, Google Pay, PayPal, Samsung Pay gibi önde gelen şirketlerin e-cüzdan uygulamaları sunması e-cüzdanların kullanımını hızla bir şekilde arttırmıştır. Doğu Asya ve Çin'de e-cüzdanla yapılan ödemelerin 2025 yılında 5,7 trilyon \$'a ve Avrupa'da 708 milyar \$'a ulaşacağı tahmin edilmekte ve özellikle Covid-19 pandemisinin e-cüzdan kullanımını ve mobil ödemeleri arttırdığı çeşitli çalışmalarda vurgulanmaktadır.²³

Türkiye'de faaliyet gösteren ödeme hizmetleri ve elektronik para kuruluşları Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB)'nden faaliyet izni almak zorundadır. Bu noktada izin almış ve aktif olarak faaliyet gösteren 42 adet elektronik para kuruluşu bulunmaktadır.²⁴

Temel faaliyeti ödeme hizmeti olan e-cüzdanları kullanım alanlarına göre ikiye ayırmak mümkündür. İlk olarak anlaştığı tüm mağazalarda tüketicilere ön ödemeli alışveriş imkânı sunan, müşterilerin e-cüzdanlarına yüklediği bakiyeleri fiziki ve sanal dünyada harcamalarını kolaylaştıran e-cüzdanlar, tüketicilere geniş kullanım ağı ve kolaylığı sağlamaktadır. Türkiye'de bu tür e-cüzdanlara BKM Express, Alternatif SuperApp, Papara ve İnal örnek gösterilebilir.

İkinci tür e-cüzdanlarsa sadece buldukları mağazaların bünyesindeki alışverişlerde, iade ve ödeme süreçlerinde üyelerine hizmet sunmaktadır. Şekil 3'te görüldüğü gibi, Türkiye'de e-pazaryeri piyasasının en önde gelen iki firmasının da kendi bünyesinde e-cüzdan hizmeti bulunmaktadır (Trendyol Cüzdanım ve Hepsipay Cüzdanım).²⁵ E-pazaryerlerinin ödeme hizmetleri alanında yaptıkları yatırımların temel amacı işlem maliyetlerinin düşürülmesi, ödeme ve iade süreçlerinin hızlandırılması, esneklik, kolaylık ve güvenli ödeme hizmeti sunmanın yanında müşterilerinin pazaryerlerine olan sadakatlerini arttırmak amacıyla çeşitli kampanyalarla ödül para gibi e-pazaryerinde kullanılabilecek elektronik para sunmaktır. Bu kampanya ve fırsatlardan yararlanmak isteyen tüketicilerin e-pazaryerlerine üye olmalarının yanında pazaryeri bünyesinde bulunan e-cüzdanlara da üye olup hesap açmaları gerekmektedir.

Birinci tür cüzdanların farklı uygulamaları olduğu görülmektedir. Bunlardan BKM Express kredi kartı ve hesap bilgilerini saklayıp, tüketicilere kart bilgilerini girmeden alışveriş imkânı ve para gönderme, alma hizmeti sunarken, Alternatif SuperApp ise anlaştığı işletmelere

17 Serdar Angün, *Çevrimiçi (Online) Alışverişte Farklı Toplumların Riskleri Algılanmasına Dair Bir Çalışma* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 19-22.

18 Sarıççek vd., *E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu*, 78.

19 Doğan, *Rekabet Hukuku ve İktisadi Bağlamında Dijital Platformlar*, 108.

20 Deligay, *Perakende E-Ticaretin Yükselişi*, 174.

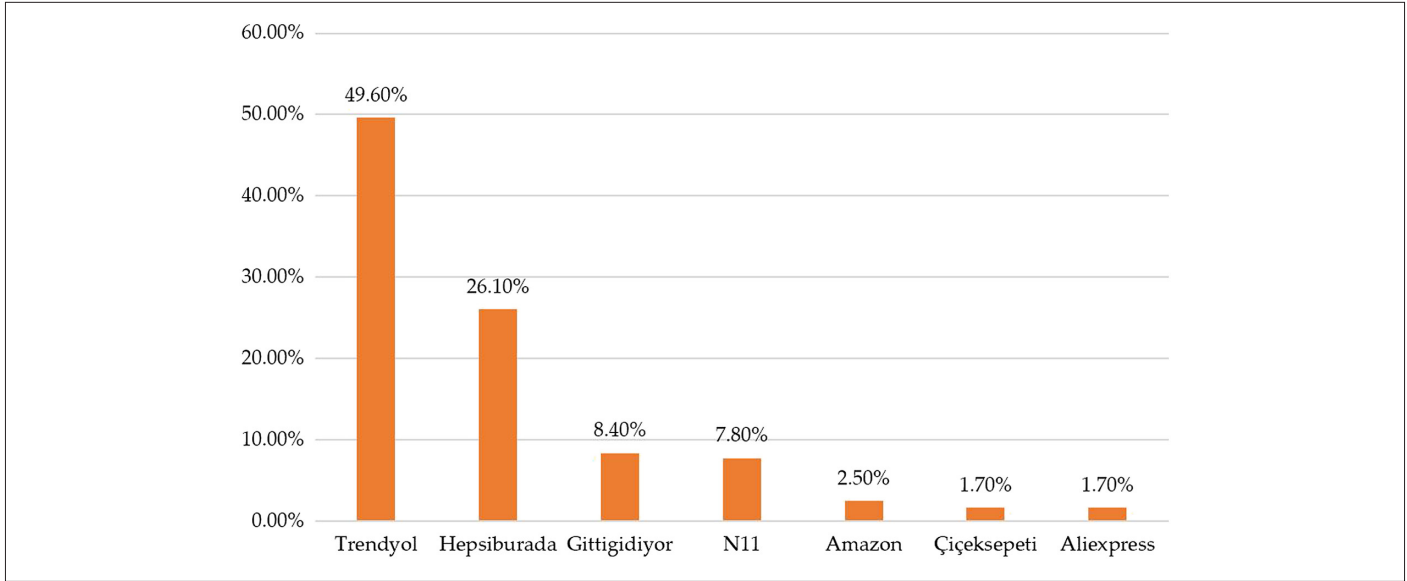
21 Jonathan Herdioko vd., "Motivation of the Use of Digital Wallets in Young Generations in the Time of the Covid-19 Pandemic", *Archives of Business Research* 9/1 (2021), 118.

22 Mervan Selçuk - Süleyman Kaya, "A Critical Analysis of Cryptocurrencies from an Islamic Jurisprudence Perspective", *Turkish Journal of Islamic Economics* 8/1 (2021), 139-141.

23 Herdioko vd., "Motivation of the Use of Digital Wallets in Young Generations in the Time of the Covid-19 Pandemic"; Khayaladdin R. Taghiyev vd., "Assessing the Impact of COVID-19 on Digital Payments in Azerbaijan", *The Romanian Economic Journal* 83 (2022).

24 Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB), "Elektronik Para Kuruluşları" (Erişim 28 Ekim 2022).

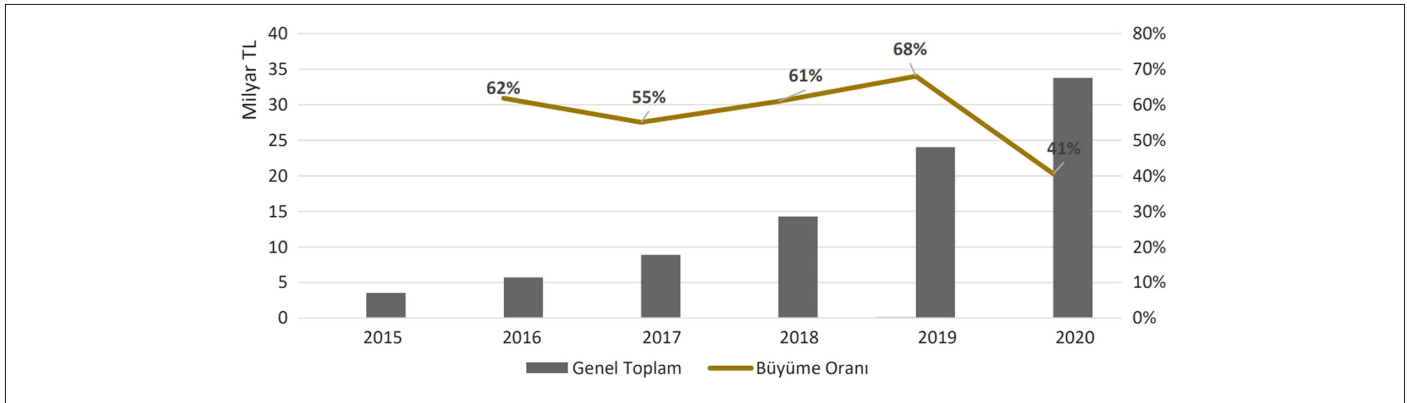
25 Trendyol, "Trendyol Cüzdan" (Erişim 31 Temmuz 2022); Hepsiburada, "Hepsipay Cüzdanım" (Erişim 31 Temmuz 2022).



Şekil 3.

Tüketiciler Tarafından En Sık Tercih Edilen E-pazaryerleri. Kaynak: Rekabet Kurumu.

Sarıççek vd., E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu, 74.



Şekil 4.

E-pazaryerlerinin İşlem Hacmi ve İşlem Hacmi Bazında Büyüme Oranları Gelişimi. Kaynak: Rekabet Kurumu.

Sarıççek vd., E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu, 96.

özel sunduğu e-cüzdanlarla müşterilerinin her bir işletmeye ayrı ayrı para yatırarak alışveriş yapmak imkânı sunmaktadır. Papara ve İninal kullanıcılara, para transferi, döviz alım satımı, fatura ödemeleri, ön ödemeli kartla alışveriş yapma ve şahıs işletmelerine, bireysel satıcılara ödeme alma imkânı sunmaktadır.

İkinci tür yani sadece e-pazaryerlerinde veya belirli bir mağaza ağında hizmet veren (kapalı devre) e-cüzdanların TCMB'den faaliyet izni alma zorunluluğu olmasa da toplam büyüklük ve etki alanı bakımından TCMB tarafından belirlenen bir seviyeye ulaşması sonucu veya e-cüzdanların talebi sonucu elektronik para kuruluşu olarak kabul edilmeleri söz konusudur. Bu noktada bu çalışmaya konu edilen Hepsipay ve Trendyol Cüzdanım elektronik para kuruluşu olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Elektronik para kuruluşları, sadece aldıkları fon kadar elektronik para ihraç edebilir. Ayrıca bu kuruluşlar, bu fonları gecikmeksizin elektronik paraya dönüştürerek kullanıma hazır hale getirmelidir ve topladığı fonları bankalarda açılan ayrı bir hesapta tutmak zorundadırlar.²⁶

2. E-PAZARYERLERİ İLE E-CÜZDAN SAHİPLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN FIKHİ MAHIYETİ

E-cüzdan uygulaması online alışverişlerin yaygınlaşp çoğaldığı 21. yüzyılda ortaya çıktığı için fıkıh kaynaklarımızda doğrudan konuyla ilgili bir hüküm bulmak mümkün değildir. Bununla beraber e-cüzdan uygulamasının taraflara sağladığı haklar ve sorumluluklar bakımından İslam hukukunun klasik kaynaklarında yer alan bazı akitlere çeşitli açılardan benzediği söylenebilir. Bu uygulamanın hangi akitlere hangi yönlerden benzediğini ortaya koymadan önce nasıl çalıştığından ve hangi aşamalardan oluştuğundan bahsetmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Sistem müşterilerin ilgili e-pazaryerinde e-cüzdan hesabı açıp bu hesaba para yatırımlarıyla başlamakta, e-cüzdan hesaplarıyla alışveriş yapmalarıyla sona ermektedir. İlk aşamada müşterilerin diledikleri veya satın alacakları ürün

26 Ödeme ve Menkul Kıymet Mutabakat Sistemleri, Ödeme Hizmetleri ve Elektronik Para Kuruluşları Hakkında Kanun, Resmi Gazete 28690 (27 Haziran 2013), Kanun no. 6493, md. 20.

bedeli kadar parayı kredi/banka kartlarından e-cüzdan hesaplarına aktarmaları söz konusuysen ikinci aşamada alışveriş tutarı kadar paranın e-cüzdan hesabı tarafından ilgili mağazaya aktarılması söz konusudur. Dolayısıyla e-cüzdan hesabı sahipleriyle e-pazaryeri arasındaki akdin türü zikredilen aşamalara göre tıpkı mudarebe akdinde olduğu üzere farklılık göstermektedir. Nitekim mudarebe akdinde henüz işe başlamadan önce mudarib sermayedarın emîni, işe başladıktan sonra vekili, kâr etmesi durumunda ise kârda ortağı olmaktadır.²⁷ Yani mudarebede sermaye işletim sürecine girdikten sonra muhtelif aşamalardan geçerek her aşamada farklı hükümler almaktadır. E-cüzdan hesaplarını da bu şekilde değerlendirmek yani ilk aşamada taraflar arasındaki akdin başka, ikinci aşamadaki akdin başka mahiyette olduğu söylemek mümkündür. Buna binaen burada ilk olarak müşterilerin e-cüzdan hesaplarına para yatırımları yani birinci aşamada taraflar arasındaki akdin fihhi mahiyeti akabinde ise müşterilerin e-cüzdan hesapları üzerinden alışveriş yapmaları durumunda taraflar arasındaki ilişkinin fihhi mahiyeti ortaya konulacaktır.

Müşterilerin e-cüzdan hesaplarına para yatırımları durumunda taraflar arasındaki akdin klasik fıkhîta yer alan karz ve vedfa akitlerinin her ikisine de çeşitli açılardan benzediği söylenebilir. Şöyle ki; karz, kişinin para veya misli bir malını daha sonra mislini geri almak üzere bir şahsa vermesini ifade eder.²⁸ Karz alan kişi tazmin sorumluluğunu üstlendiği için parayı dilediği gibi kullansa da talep edilmesi halinde herhangi bir ilave olmaksızın iade etmekle yükümlüdür.²⁹ E-cüzdan uygulaması üzerinden bu işleme bakacak olursak; müşterinin e-cüzdan hesabına yatırdığı parayı istediği anda harcayabilmesi veya kartına geri aktarabilmesi, buna mukabil karşı tarafın da müşterinin parasını herhangi bir fazlalık olmaksızın misliyle iade etme yükümlülüğü olması açısından taraflar arasındaki ilişki karza benzemektedir. Ancak e-cüzdan hizmeti sunan e-pazaryerlerinin müşterilerin e-cüzdan hesaplarındaki paralarda tasarrufta bulunamamaları bu akdi karz olmaktan çıkarmaktadır. Nitekim karz akdinin amacı, karz olarak alınan paranın harcanıp vade sonunda misliyle geri ödenmesidir. Bu uygulamada ise e-pazaryerleri müşterilerin hesaplarındaki paraları kullanamamakta, bilakis ilgili bankalarda açtıkları hesaplarda bu parayı tutmakta bir bakıma harcama yapılmaya veya müşteri geri alıncaya kadar muhafaza etmektedir.

Buradan hareketle e-cüzdan hesabı sahipleri ile e-pazaryeri arasındaki akdi ilişkiyi vedfa'ya da benzetmek mümkündür. Nitekim vedfa, bir malın veya paranın bir başkasına emanet edilmesi işlemi olup emanet akitleri arasında yer alır. İstilahta bir malın emanet edilmesi işlemine 'îdâ', akdin konusuna vedfa, akdin konusu olan şeyi verene mûdâ', malı kabul edene de mûda' denilmektedir. Vedfa akdinin hükmü, vedfa olarak verilen malın mûdâin elinde emanet olması, buna binaen de mûdâin kendisine emanet edilen malı koruması ve istenildiğinde aynen geri verme yükümlülüğüdür.³⁰ Dolayısıyla mûdâin elinde bulundurduğu emanet malda sahibinden izin almadan kullanma, satma, kiralama gibi tasarrufta bulunma hakkı yoktur.³¹ E-cüzdan hesapları üzerinden vedfa akdine bakacak olursak her ikisinin de konusunun verilen malın muhafazası olması, istenilen anda emanet malın aynen geri alınması, mûdâ tarafından emanet malın kullanılmasına açılardan ortak oldukları görülmektedir. Ancak vedfada emanet olarak bırakılan malın bizzat kendisinin geri iadesi söz konusuysen e-cüzdan hesabına yatırılan paranın bizzat kendisinin değil de mislinin geri iadesi mümkündür. İşte bu durum e-cüzdan hesabıyla vedfa akdini birbirinden ayırmaktadır. Emanet bırakılan misli malın kullanılması ve yerine mislinin iade edilmesi hususunda klasik fıkıh kaynaklarında birtakım ifadeler bulunmaktadır.³² Hanefi ve Malikilere göre mudâa kendisine emanet edilen misli malı kullanma izni verildiğinde mudâin bu izne binaen ilgili malı kullanması durumunda bu akit karza dönüşmektedir. Çünkü bu durumda emanet bırakılan malın korunmasından ziyade mudâa borç verme durumu ortaya çıkmakta ve mudâin zimmetinde ilgili malı sahibine misliyle iade etme borcu sabit olmaktadır.³³ Hanbeliler ise mudâin misli malı harcamasından çok bu parayı kendi parasıyla karıştırıp karıştırılmaması hususuna değinirler. Eğer karıştırmışsa bu durumda paranın başına bir şey gelmemesi gerektiğini ileri sürüp başına bir şey gelirse mudâin tazminle sorumlu olacağını söylerler.³⁴ Modern hukukta daha ziyade bankacılık işlemlerinde kullanılan bu şekildeki vedfa akdine "usulsüz vedfa" denilmektedir.³⁵ Her ne kadar İslam hukukçuları bu tür vedfanın karza dönüşeceği şeklinde görüş belirtmiş olsalar da modern dönemde bu iki akdin aralarındaki amaç farklılığı sebebiyle birbirinden farklı akitler olduğu ifade edilmektedir. Nitekim usulsüz vedfada mukavelenin başlıca sebep ve amacı mudâin kendisine teslim edilen misli malı muhafaza etmesidir. Mudâin emanet mal üzerinde tasarrufta bulunarak istifade etmesi ikincil öneme sahiptir. Karz akdinde ise verilen malın muhafazası akdin esasını teşkil etmemekte bilakis ödünç alanın bu malda tasarrufta bulunarak istifade etmesi esastır.³⁶ Dolayısıyla bu görüşe göre aralarındaki bu amaç farklılığı sebebiyle usulsüz vedfa, karzdan ayrılmaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra e-cüzdan hesaplarıyla usulsüz vedfa akdinin ilişkisine bakacak olursak; müşterilerin e-cüzdan hesaplarına yükledikleri paraları istedikleri zaman geri talep edebilmeleri, buna karşın e-pazaryerlerinin bu paralar üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamamaları yani bu paraların tamamını bir banka hesabında müşterileri adına muhafaza etmek zorunda olmaları ve e-pazaryerlerinin her halükarda müşterilerin e-cüzdan hesaplarındaki paralarını tazminle sorumlu olmaları açısından taraflar arasındaki ilişki usulsüz vedfa'ya³⁷ benzemektedir. Ancak usulsüz vedfada mûdâin kendisine emanet edilen misli malı harcaması ve yerine mislini iade etmesi söz konusuysen e-cüzdan uygulamasında e-pazaryerleri bu paraları kullanma hakkına sahip değildirler. Bununla beraber usulsüz vedfa da olsa bu akitte amaç emanet verilen misli malın muhafazasıysen e-cüzdan uygulamasında amaç sadece muhafaza değil aynı zamanda alışverişini daha hızlı ve güvenli bir şekilde yapabilmektir. E-cüzdan hesaplarıyla usulsüz vedfa arasındaki bu farklar taraflar arasındaki ilişkinin usulsüz vedfa olarak adlandırılmasını da güçleştirmektedir. Öyleyse bu bilgilerden hareketle e-cüzdan hesaplarına para yatırma işleminin, hem karz hem de usulsüz vedfa'ya benzeyen fakat her iki akitle de aralarında birtakım farklar bulunan yeni bir akit

27 Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300/1883), 470 (md. 1414).

28 Hacı Yunus Apaydın, "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/520.

29 Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*, çev. Mehmet Odabaşı-Ishak Emin Aktepe (İstanbul: TKBB Yayınları, 2018), 967-68.

30 Mustafa Yıldırım, "Vedfa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/596-597.

31 İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcma*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 118.

32 M. Fatih Turan, "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedfa Akdi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 423.

33 Muhammed b. Ebi Sehl Serahsi, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 11/120-124; Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîrâ* (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslami, 1994), 1. Baskı, 9/144.

34 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudame, *el-Muğnî*, (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 6/437.

35 Ayrıntılı bilgi için bk. Turgut Akıntürk, *Borçlar Hukuku* (Ankara: Savaş Yayınları, 1991).

36 Zahit İmre, "Usulsüz Vedfa Akdi", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 10/1-2 (Eylül 2011), 216-217.

37 "Her ne kadar vedfada emanet edilen malın kasıt, kusur veya ihmal bulunmaksızın zayi olması durumunda mûdâin tazmin sorumluluğu olmasa da usulsüz vedfada akde konu misli malın mülkiyeti mûdâa geçtiği için kusuru olmasa da tazmin sorumluluğu bulunmaktadır." Nurettin Gürsel, "Usulsüz Tevdi", *Adalet Dergisi* 1 (Ocak 1950), 87-88.

olduğunu söylemek mümkündür. Yeni bir akit olarak kabul ettiğimiz bu akitte faiz, aldatma, cehalet gibi akdi ifsad edecek veya tarafları anlaşmazlığa sürükleyecek herhangi bir durum söz konusu olmadığından ve eşyada da mubahlık esas olduğundan³⁸ bu akdin meşru olduğunu söylemek mümkündür.

E-cüzdan hesabının ikinci aşaması yani müşterilerin e-cüzdan hesapları üzerinden alışveriş yapmaları durumunda taraflar arasındaki ilişkiye bakacak olursak buradaki akdin vekalet olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim e-pazaryeri üzerinden yapılan alışverişlerde müşteri satın aldığı ürünlerin bedelini bizzat firmaya kendisi teslim etmemekte, müşteri adına bu bedeli e-pazaryeri, kurmuş olduğu ödeme hizmeti aracılığıyla teslim etmektedir. Yani e-pazaryeri burada müşterinin satın aldığı ürünün bedelini firmaya ödemesi noktasında vekili olmaktadır. Burada şöyle bir itiraz gelebilir; e-pazaryerleri farklı mağazalara kurmuş oldukları platform üzerinden mallarını satma imkânı tanımlarının yanında bu platformda bizzat kendileri de satıcı olarak faaliyet göstermektedirler. Müşterinin e-pazaryerinin bizzat kendisinin sattığı ürünü değil de aracılık ettiği firmalardan alışveriş yapması durumunda aradaki akdin ödeme konusunda vekalet olabileceği anlaşılabilir bir durumdur. Ancak müşterinin, e-pazaryerinin bizzat kendisinin sattığı ürünü satın alması durumunda e-pazaryerinin kendi kendinin vekili olması gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla müşterinin e-pazaryeri bünyesinde faaliyet gösteren farklı mağazalardan alışveriş yapması ile e-pazaryerinin bizzat kendisinden alışveriş yapması durumunda taraflar arasındaki ilişki aynı olmadığı için ikinci durumun farklı bir akitle açıklanması daha doğru olmaz mı? İlk bakışta bu itirazın haklılık payı olduğu söylenebilir. Ancak işin mahiyetine bakınca durumun görünenden farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; e-pazaryerleri e-ticaret, ödeme hizmetleri ve lojistik olmak üzere üç ayrı alanda faaliyet göstermekle beraber bütün bu işleri farklı tüzel kişiliğe sahip şirketler üzerinden yapmaktadır. Örneğin Trendyol adlı e-pazaryeri; e-ticaret hizmetini DSM Grup Danışmanlık İletişim ve Satış Tic. A.Ş. üzerinden, ödeme hizmetini (cüzdan) DSM Ödeme ve Elektronik Para Hizmetleri A.Ş. üzerinden, lojistik hizmetini ise Trendyol Lojistik A.Ş. üzerinden müşterilerine sunmaktadır. Dolayısıyla müşteri, e-pazaryeri bünyesinde ürünleri satan herhangi bir mağazanın ürünlerini satın aldığı da e-pazaryerinin bizzat kendisinin satıcısı olduğu ürünü satın aldığı da ödeme hizmetini yapan şirket, ürünü satan şirketten farklı tüzel kişiliğe sahip bir şirket olmaktadır. Yani müşteri Trendyol e-pazaryerinin kendisine ait ürünü satın aldığı da bu ürünü satan DSM Grup Danışmanlık İletişim ve Satış Tic. A.Ş. iken ürünün bedelinin ödenmesi noktasında müşteriye vekillik eden ise DSM Ödeme ve Elektronik Para Hizmetleri A.Ş. olmaktadır. Öyleyse müşteri, ister e-pazaryerinin kendisinin sattığı ürünü ister bu e-pazaryerinde bulunan farklı mağazaların sattığı ürünlerini satın alsın akdin tarafları arasındaki ilişkinin ödeme konusunda vekalet olduğunu söyleyebiliriz.

E-cüzdan hesabının ve tarafları arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bu ön bilgilerden sonra e-pazaryerlerinin kendi bünyelerinde cüzdan hesabı açan müşterilere sunmuş olduğu avantajların fihki açıdan değerlendirilmesine geçebiliriz.

3. E-CÜZDANLARIN KULLANICILARA SAĞLADIKLARI AVANTAJLARIN FIKHİ DEĞERLENDİRMESİ

E-pazaryerleri bünyesinde bulunan e-cüzdan uygulamalarının ödemeye ilişkin kolaylıkları yanında kullanıcılarına sağladığı birtakım ek avantajlar da bulunmaktadır. Örneğin uygulama vasıtasıyla alışveriş yapılması halinde alışveriş tutarının belli bir oranı kadar ödül para kullanıcının hesabına yüklenmekte olup kullanıcı bu parayı bir sonraki alışverişlerinde istediği şekilde kullanabilmektedir. Buna ilave olarak e-pazaryerleri teşvik amacıyla cüzdan hesabı açan müşterilerinin hesaplarına tek sefere mahsus olmak üzere örneğin 10 TL; cüzdana ilk defa para aktarmaları durumunda 10 TL gibi ödül para yüklemektedirler. Bunun yanında belirli zamanlarda sistem üzerinden kullanıcılara belirli tutarlarda indirim kuponları verilmekte ve belli miktarın üzerindeki harcamalarda çeşitli çekilişlere katılma olanağı sağlanmaktadır. Bütün bu avantajlar e-cüzdan uygulamalarını cazip hale getiren faktörler olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada e-cüzdanların sağladıkları bu avantajlar fihki açıdan ele alınacaktır.

Sistemin özellikleri incelendiğinde, fihki açıdan ele alınması gereken temel hususlar şu şekilde ortaya çıkmaktadır:

- İlk defa cüzdan hesabı açanların hesaplarına ödül para yüklenmesi,
- Cüzdan hesabının doğrulanması sonrasında ödül para yüklenmesi,
- İlk defa cüzdanına para yüklemesi yapanların hesaplarına ödül para yüklenmesi,
- Belli bir limit üzerinde yapılan her alışverişte bir miktar ödül paranın cüzdana yüklenmesi,
- Belirli bir tutarın üzerindeki alışverişlerde çekilişe katılma imkanının verilmesi,
- Kullanıcılara bazı şart ve durumlarda sistem tarafından indirim kuponu verilmesi.

3.1. E-Cüzdan Hesapları Üzerinden Müşterilere Verilen Ödül Paraların Fihki Analizi

Daha önce de kısaca zikrettiğimiz üzere müşteriler e-pazaryerlerinin sunmuş olduğu kolay ödeme, iade edilen ürünlerin geri ödemelelerinin hızlı yapılması, indirim kuponu, ödül para gibi birtakım avantajlardan yararlanmak amacıyla e-cüzdan hesabı açmaktadır. İşte çalışmanın bu kısmında e-pazaryerleri tarafından müşterilere çeşitli yollarla verilen ödül paraların fihki hükmü ele alınacaktır.

Öncelikle söz konusu ödül paraların temelde bir bağış ya da mükafat mantığına dayalı olarak verildiğini ifade etmek gerekir. Nitekim sistem, belirli işlemleri tamamlayıp şartları yerine getirenlere bir miktar ödül para vermektedir. Karşılıklı bir irade beyanı olmadığından konuyu satım akdi bağlamında değerlendirmek isabetli görünmemektedir. Dolayısıyla söz konusu uygulama, ivaz şartlı hibe (bedel şartlı bağış) yahut cuâle (ödül vaadi) akdine daha yakın bir yapı arz etmektedir. İvaz şartlı hibede hibe eden, yapacağı bağış mukabilinde karşı taraftan bir bedel talep etmektedir. Bu bedel bağışlanan malın tesliminden önce veya sonra bağışlayan kişiye verilebilir.³⁹ E-pazaryerlerinin müşteri hesabına ödül para tanımlama işlemine bakıldığında ise müşterilerden bir bedel talebinin söz konusu olmadığı görülmektedir. Nitekim e-pazaryerlerinin talebi, hesap açıp e-cüzdana para yatırma gibi belirli adımların tamamlanmasıdır. Ayrıca ivaz şartlı hibede işlemin her iki tarafının da belirli kişiler olması gerekmektedir.⁴⁰ E-pazaryerleri uygulamasında müşteri kitlesinin belirli

38 İbrahim Kafi Dönmez, "Mubah," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/339.

39 Ali Bardakoğlu, "Hibe," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/424.

40 Bardakoğlu, "Hibe", 17/424.

olmaması ve sürekli değişmesi dikkate alındığında, söz konusu işlemlerin bu hususta da ivazlı hibeden ayrıldığı ifade edilebilir. Dolayısıyla işlemi ivazlı hibe kapsamında değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda söz konusu işlemler cuâle sözleşmesine daha yakın bir yapı arz etmektedir.

Cuâle sözleşmesinde kişi, belirli bir işin yapılması halinde o işi yapanlara belirli bir ücret yahut ödül vaat etmektedir.⁴¹ Cuâlede kendisine ücret veya mükafat vad edilen tarafın belirli ve tek bir kişi olması gerekmemektedir. Buna göre cuâlede bir işi yapan herkese belirli bir ödülün vadedilmesi durumunda o işi yapacak olanlar baştan belli olmasa bile sözleşme geçerlidir ve söz konusu işi yapan herkes vadedilen ödülü almaya hak kazanır.⁴² Buna ilave olarak, fakihlerin çoğunluğu tarafından caiz kabul edilen cuâlede,⁴³ yapılacak işin tüm boyutlarıyla bilinmesi gerekli olmayıp genel hatlarıyla bilinir olması yeterlidir. Fıkıh eserlerinde kişinin kaçan hayvanının sahibine iade edilmesi meselesi buna örnek olarak verilir. Burada kayıp hayvanın bulunup getirileceği mesafe belli olmasa bile cuâle akdi sahih kabul edilir.⁴⁴ Buna mukabil cuâlede vadedilen mükafatın belirlenmiş olması gerekmektedir.⁴⁵ Ayrıca Maliki mezhebine göre işi yapan taraf ödülün haberdar olmasa bile, gereğini yerine getirmesi halinde ödüle hak kazanır.⁴⁶

E-cüzdanlardaki ödül para uygulamasını da yapısı itibarıyla belirli şartları yerine getirenlere bir vaat içermesi sebebiyle cuâle sözleşmesi kapsamında değerlendirmek ve caiz bir işlem olarak kabul etmek mümkündür. Burada müşteriler sisteme üye olup e-cüzdan hesabı açma, hesabı doğrultma, ilk defa cüzdana para yatırma ve belirli limitin üzerinde alışveriş yapma gibi işlemleri neticesinde ödül vaadi kapsamında belirli bir miktar ödül parayı almaya hak kazanırlar. Dolayısıyla söz konusu paralar, cuâle akdi çerçevesinde kazanılmış ve kullanılması helal olan paralardır.

Söz konusu işlemlerin cuâle kapsamına girmesi noktasında vurgulanması gereken önemli bir husus, cuâlede ödül vaat eden tarafın menfaatine bir iş yapılması gereği ile ilgilidir. E-pazaryerleri bünyesinde alışveriş yapan müşterilerin ise netice itibarıyla kendilerine menfaat sağlayan işlemler yaptıkları düşünülebilir. Ancak sisteme daha yakından bakıldığında e-cüzdan hesabı açma, para yükleme ve alışveriş yapma gibi karşılığında ödül vaat edilen işlemlerin, esasında e-pazaryerlerinin kullanıcı ağını ve müşteri kitlesini genişletme, iade süreçlerini hızlandırarak kazançlarını arttırması ve ağ etkisi yaratarak söz konusu platformlara tanınırlık sağlama gibi avantajlarının bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla ilgili işlemlerin neticede e-pazaryerlerine menfaat sağlayan işlemler olduğu ve işleyişin mantıken cuâle akdine bir aykırılık teşkil etmediği anlaşılmaktadır.

Sistemin kullanıcılara sağladığı avantajlardan bir diğeri olan, cüzdan hesabına ilk defa para yükleme karşılığı tek sefere mahsus olmak üzere ödül para verilmesi hususunun faiz şüphesi barındırıp barındırmadığı sorusu akla gelebilir. Söz konusu sorunun cevabında, e-cüzdan hesaplarıyla e-pazaryerleri arasındaki ilişkinin mahiyeti önemli bir rol oynamaktadır. Şöyle ki taraflar arasındaki ilişki karz olsaydı e-cüzdan hesabına para yatırılması karşılığında verilen bu tür bir paranın faiz hükmünde olduğunu söylemek mümkün olacaktı. Zira bu işlem "menfaat sağlayan her karz faizdir" hadisi kapsamına girmekte yani faiz olarak değerlendirilmektedir.⁴⁷ Ancak taraflar arasındaki ilişkinin karz olmaması bilakis vedâ veya usulsüz vedâ olarak adlandırılan akitlere daha çok benzeyen ancak bu akitlerden bazı açılardan farklılaşan yeni bir akit olması bu işlemde faizin ortaya çıkmasını engellemektedir. Yeni bir akit olarak kabul edilen bu akitte tarafların rızasını engelleyen, aldanmaya yol açan, tarafları anlaşmazlığa sevk eden, faize kapı aralayan bir yön bulunmaması ve İslam hukukunda eşyada mubahlığın asıl olması bu tür bir akdi caiz kılmaktadır. Dolayısıyla bu tür bir akit karşılığında elde edilen paranın faiz şüphesi barındırmayıp cuâle akdi vasıtasıyla elde edilen helal bir kazanç olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. E-Cüzdan Hesabı Üzerinden Verilen İndirim Kuponları ve Çekilişlerin Fıkhi Mahiyeti

Cüzdan uygulaması tarafından kullanıcılara sağlanan diğer avantajlar ise e-cüzdanlara tanımlanan indirim kuponları ve çekiliş haklarıdır. E-pazaryerleri zaman zaman belirli bir limitin üzerindeki alışverişlerde indirim kuponu vererek müşterilerini e-cüzdan kullanmaya teşvik etme yoluna gitmektedir. Esasen indirim kuponları ve çekiliş hakları günümüzde ortaya çıkmış yeni uygulamalardır. Dolayısıyla bunlarla ilgili fıkıh kaynaklarında doğrudan bir hüküm bulmak mümkün değildir. Bununla beraber bu kaynaklarda "eşyada asıl olan mubahlıktır" ilkesi yer almaktadır.⁴⁸ Bu ilkeye göre İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te yasak olduğuna dair bir delil yoksa o konuda asıl olan mubahlıktır. Bu ilke akit hürriyetinin esasını teşkil etmektedir. Peki bu ilkeden yeni ortaya çıkan her akdin veya işlemin caiz olduğu sonucu mu çıkmaktadır? Elbette ki böyle bir kanaate varmak mümkün değildir. Nitekim İslam hukuku akit hürriyetini kabul etmekle birlikte akitlerde aldatma, cehalet, faiz, kumar gibi akdi yaralayacak unsurların bulunmaması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ilkeyi, İslam hukukunun akitlerle ilgili olarak ortaya koymuş olduğu diğer ilkelerle birlikte ele almak gerekmektedir.

İndirim kuponu meselesine gelince bu meselenin çağdaş döneme ait yeni ortaya çıkmış bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla "akitlerde esas olan mubahlıktır" ilkesini indirim kuponlarında da işletmek mümkündür. Bu ön kabulden sonra indirim kuponlarını İslam hukuku açısından değerlendirebiliriz. İndirim kuponu, bir ürün veya hizmeti satın alırken tek seferlik veya belirli sürelerde geçerli olacak indirimler sunmak için özel olarak hazırlanmış basılı veya online kodlardır. Bu kuponlar sayesinde müşteriler indirimli alışveriş yapabilmektedir. Günümüzde indirim kuponları; herhangi bir şart veya koşula bağlı olmadan, belli şartların gerçekleştirilmesi akabinde veya ücretle satın alma gibi farklı şekillerde elde edilmektedir. İslam hukuku açısından indirim kuponlarının bedel karşılığı olup olmamasına göre hükmü değişiklik göstermektedir. AAOIFI'nin faizsiz finans standartlarından "Yarışma ve Ödül" bahsinde bu meseleye yer verilmiş olup satıcının veya satıcıyla indirim konusunda anlaşmış üçüncü bir tarafın müşteriye kendi mağazalarından yapacağı

41 Mehmet Akif Aydın, "Cuâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/77.

42 Aydın, "Cuâle", 8/78.

43 Ebû Amr Cemâlüddin Os mân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât* (Dimaşq: El-Yemâme li't-Tab'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1998), 442. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 335. Mansûr b. Yûnus b. Salâhidîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'an metni'l-İknâ'* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 4/202.

44 İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, 443.

45 Nevevî, *Minhâc*, 335.

46 İbnü'l-Hâcib, *Câmiu'l-ümmehât*, 442.

47 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, 2003), 5/573.

48 Dönmez, "Mubah", 30/339.

alışverişlerde kullanması amacıyla ücretsiz indirim kart veya kuponları vermesi ve müşterinin de bunları kullanılması caiz kabul edilmiştir.⁴⁹ Çünkü bu işlem karşılıksız indirim vaadi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda e-pazaryerlerinin gerek kendi ürünlerinden gerekse aracı olunan diğer firmaların ürünlerinden yapılacak alışverişlerde müşterilerine ücretsiz indirim kuponları sağlamasında fihki açıdan bir sakınca bulunmamaktadır. Bu tür bir alışverişte tarafların ne alıp sattıkları ve satılan ürünlerin fiyatının biliniyor olması akdi geçersiz kılan garar, cehalet ve tağrir gibi unsurları ortadan kaldırmaktadır. Buna ilave olarak bir tarafın kazanıp diğer taraf veya tarafların muhakkak kaybettiği bu sebeple İslam'da yasak olan şans oyunları, kumar gibi durumlar da söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla kişinin yapmış olduğu alışveriş neticesinde veya yapacağı ilk alışveriş esnasında kendisine ücretsiz olarak verilen indirim kuponlarını kullanmasında bir sakınca bulunmamaktadır.

Herhangi bir alışveriş karşılığı olmaksızın parayla satılan (ücretli) indirim kuponları için ise aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü bu tür bir işlemde aralarında cins birliği bulunan paraların eşit olmaksızın değişimi yani faiz söz konusu olmaktadır. Her ne kadar burada satın alınan şey indirim kuponu olsa da kişilere alışveriş yaparken ödemeleri gerekenden daha düşük miktarda ödeme yapma hakkı vermesi hasebiyle hükmi para olarak kabul edilebilir. Bu da İslam hukukunda kesin bir şekilde yasaklanmış olan paranın parayla satımı da demek olan faize yol açmaktadır. Ayrıca kuponların indirim tutarıyla doğru orantılı olarak satış bedellerinin değişim göstermesi de bu işlemin faiz olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte eğer kartı/kuponu çıkaran üçüncü bir taraf olur ve o kişi mağazalarla görüşüp indirim anlaşması yaparsa bu tür bir kart veya kuponun bedel karşılığında satın alınması ve kullanılması caiz olur.⁵⁰ Nitekim müşteri ücret verip bu kartı satın alırken, aslında ilgili tarafın hazırlamış olduğu bu hizmetten yararlanma hakkını satın almakta, indirim kartı sadece bir sembol olarak bulunmaktadır.

E-pazaryerleri aracılık fonksiyonlarının yanında zaman zaman kendi ürünlerini de satarak piyasaya satıcı konumunda dahil olabilmektedir. İndirim kupon veya kartlarının e-pazaryerleri tarafından bizzat kendi ürünlerinden yapılacak alışveriş mukabilinde satılması durumunda ise hem ürünlerine indirim uygulayan taraf hem de kuponu çıkaran taraf aynı platform (e-pazaryeri) olmaktadır. Bu noktada indirim kuponunun, indirime ilaveten bir hizmet karşılığı olup olmamasına göre hüküm değişmektedir. Eğer indirimle birlikte bu kupona ödenen bedele karşılık sayılabilecek başka hizmetler de bulunuyorsa indirim diğer hizmetlere tabi kabul edildiği için bu kuponu kullanmanın caiz olduğunu söylemek mümkündür. Ancak indirim dışında bu kupona ödenen bedele karşılık sayılabilecek herhangi bir hizmet bulunmuyorsa bu durumda paranın para karşılığında eşit olmaksızın mübadelesi söz konusu olduğu için faiz ortaya çıkmakta dolayısıyla bu kuponu satın almak ve kullanmak caiz olmamaktadır.⁵¹ Örnek verecek olursak 5 TL verip karşılığında 50 TL değerinde indirim kuponu satın alınması faize yol açmaktadır. Zira İslam hukukuna göre paraların kendi cinsleriyle eşit ve peşin olarak mübadele edilmeleri gerekir, aksi takdirde faiz cereyan eder. Kupon satın alım işlemi her ne kadar peşin olarak gerçekleşse de kupon için ödenen bedelle indirim kuponunun tutarı eşit değildir.

Cüzdan uygulamaları, müşterilerine kendilerine olan sadakatlerini pekiştirmek veya alışveriş yapmalarını teşvik etmek amacıyla çekiliş imkânı da sunmaktadır. Günümüzde çekilişler genel itibarıyla ücretle satın alınan, hiçbir koşul olmadan ücretsiz verilen veya bir koşul karşılığında yine ücretsiz olarak verilen olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Çekilişin bedel karşılığında olup olmamasına göre fihki hükmü değişkenlik göstermektedir. Buna göre çekilişe katılmak için bir bedel ödenmişse burada kumar söz konusu olmaktadır. Nitekim kumar, bir emek veya iş karşılığı olmaksızın sadece tesadüf veya şansa bağlı kalarak ve başkalarının zararı karşılığında kolay yoldan mal elde etme olarak kabul edilmektedir. Kumarda katılımcıların hepsinin para yatırması, buna mukabil içlerinden birinin veya bir kısmının mal kazanması söz konusudur. Yani kumarda taraflardan biri kazanırken diğeri muhakkak kaybetmekte, bu da haksız kazanç yol açmaktadır. İslam dininde ise tarafından birinin kazanıp diğer taraf veya tarafların muhakkak kaybetmesi, haksız kazanç ve mal israfına yol açması, insanlar arasına nifak sokması hasebiyle kumar ve buna benzer şans oyunları oynaması kesin bir dille yasaklanmıştır.⁵² Her ne kadar ayette geçen "meysir" kelimesi cahiliye Arapları arasında yaygın olan kumar adetine atıf gibi görünse de ayetteki ifadenin örnek kabildinden olduğunu, dolayısıyla aynı illete sahip olan bütün kumar çeşitlerinin yasaklandığını söylemek mümkündür.⁵³ Dolayısıyla bir bedel ödeyerek katılım sağlanan çekilişler kumar kapsamında olup bu tür çekilişlere katılmak ve çekiliş sonucunda elde edilen malları kullanmak caiz değildir. Kişinin bu şekilde kazandığı malları sahibine geri iade etmesi, eğer sahibine geri iade etme imkânı yoksa fakirlere tasadduk etmesi gerekmektedir.

Hiçbir şarta bağlı olmaksızın ücretsiz olarak verilen çekiliş haklarının hibe; belli bir miktarda alışveriş yapılması gibi birtakım şartların sağlanması durumunda ücretsiz verilen çekiliş haklarının ise cuâle kapsamında olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla e-pazaryerlerinin üye müşterilerine koşulsuz şartsız veya belirli tarihlerde belirli bir miktarın üzerinde alışveriş yapılması durumunda ücret karşılığı olmaksızın verdikleri çekiliş haklarının ve bu çekilişler neticesinde kazanılan hediyeleri kullanmanın caiz olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

E-ticaret, teknolojinin ve altyapının gelişmesinin yanı sıra tüketicilere ve işletmelere sunduğu avantajlar sayesinde tüm dünyada yaygınlaşmıştır. E-ticaret eko-sisteminin içerisinde e-pazaryerleri, baskın bir rol edinmişlerdir. E-pazaryerleri satıcılar açısından özellikle yeni kurulan işletmelere e-ticaretin gerektirdiği uzmanlık bariyerlerini aşarak hizmet verme imkânı sunarken, tüketiciler açısından kolay, hızlı ve güvenilir alışveriş ortamı oluşturmaktadır. Bu avantajların yanında e-pazaryerlerinin içerisinde bulunduğu rekabet koşulları onları, tüketici tabanlarını genişletmek, daha kaliteli ve hızlı hizmet vermek adına lojistik ve ödeme hizmetleri alanlarında yatırımlar yapmaya zorlamaktadır. Ödeme hizmetleri noktasında gelişen e-cüzdan piyasası, müstakil olarak hizmet veren e-cüzdanlar ve e-pazaryerlerine bağlı olarak hizmet veren e-cüzdanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. E-pazaryerleri bünyesinde bulunan cüzdan uygulamaları

49 AAOIFI, *Yarışma ve Ödül*, 1228-1230.

50 AAOIFI, *Yarışma ve Ödül*, 1229-1230.

51 AAOIFI, *Yarışma ve Ödül*, 1230.

52 el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90-91.

53 Ali Bardakoğlu, "Kumar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/364.

tüketicilere e-pazaryerlerinde cüzdan hesabı açmak suretiyle alışverişlerini pratik bir şekilde yapabilme, iade işlemlerini hızlı bir şekilde gerçekleştirme ve cüzdan hesabı üzerinden e-pazaryerlerinde alışveriş yapma imkânı sunmanın yanında ilave avantajlar da getirmektedir. E-pazaryerleri böylece ödeme hizmetleri noktasında tüketicilere daha hızlı, kolay ve güvenli alışveriş deneyimi sunarken tüketicilerin e-pazaryerlerine olan sadakatini pekiştirmek için cüzdan hesabı açan kişilere; ilk açılışta ve ilk para yüklemede para kazanma, belli bir limit üzerindeki her alışverişte belirli oranda ödül para kazanma, indirim kuponları ve çekilişe katılma imkânı elde etme gibi birtakım ilave avantajlar sunmaktadır. İşte bu çalışmada e-pazaryerleri ile e-cüzdan sahipleri arasındaki ilişkinin fihhi ve iktisadi mahiyeti ortaya konulmuş akabinde e-pazaryerleri tarafından tüketicilere sunulan avantajların fihhi açıdan tahlili yapılmıştır.

E-cüzdanların fihhi açıdan analizine ilk olarak e-cüzdan sahipleri ile e-pazaryerleri arasındaki akdin mahiyeti ortaya konularak başlanmıştır. Bu yapılırken de İslam hukukunda da örneği bulunan aşamalı akit yöntemi benimsenmiştir. Yani müşterinin e-cüzdan hesabına para yatırması ile bu cüzdana yatırdığı parayla alışveriş yapması durumu birbirinden ayrıştırılarak değerlendirilmiştir. Buna göre ilk aşamada yani cüzdana para yatırma durumunda taraflar arasındaki akdi ilişkinin hem karz hem de usulsüz vedîya benzeyen fakat her iki akitle de aralarında birtakım farklar bulunan yeni bir akit olarak kabul edilmesinin daha isabetli olacağı sonucuna ulaşılmıştır. İkinci aşamada yani e-cüzdan hesapları üzerinden alışveriş yapılması durumunda ise taraflar arasındaki akdi ilişkinin vekalet olduğu tespit edilmiştir. Nitekim e-pazaryerleri sadece e-ticaret ve lojistik alanlarında değil ödeme hizmetleri alanında da hizmet sunmaktadırlar. Bu durumda müşteri e-pazaryerlerinde açmış olduğu e-cüzdan hesabından alışveriş yaptığında satın aldığı ürünün bedelini kendi teslim etmemekte, bu ürünün bedeli ilgili e-pazaryerinin ödeme hizmeti için kurmuş olduğu şirket tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu da ödeme hizmeti şirketinin müşterinin ürün bedelini ödeme noktasında vekili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir akitte faiz, aldatma, cehalet gibi akdi ifsat edecek durumlar söz konusu olmadığı için e-cüzdan hesabı açıp bu cüzdan üzerinden alışveriş yapmanın caiz olduğunu söylemek mümkündür.

E-pazaryerlerinin e-cüzdan hesabı açan müşterilere sunmuş oldukları avantajların fihhi açıdan tahliline gelince şu sonuçlara ulaşılmıştır. E-cüzdanlar vasıtasıyla hesap açma, ilk defa para yükleme ve belirli bir limitin üzerinde alışveriş yapma gibi belirli işlemleri tamamlamaları karşılığında kullanıcılara tanımlanan ödül paraların fihhi açıdan cuâle akdi kapsamına girdiğini ifade etmek mümkündür. Nitekim sistem, kullanıcılara belirli işlemleri yapmaları karşılığında belirli miktarda ödül parayı vaat etmektedir. Dolayısıyla sisteme dahil olarak e-cüzdanlar vasıtasıyla para elde etmek caiz bir işlemdir. Karşılığında ödül vaat edilen işlemlerin ise ilgili e-pazaryerine müşteri kitesini genişletme, tanınırlığını artırma gibi birçok menfaat sağlama hasebiyle işlemin cuâle akdine uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Müşterilere indirim kuponu ve çekiliş hakkı sağlama gibi imkanların fihhi hükmü ise, söz konusu imkanların para karşılığında elde edilip edilmemesi gibi faktörlere göre değişiklik göstermektedir.

Hızla gelişen ödeme hizmetlerinden e-cüzdanlar içerisinde müstakil cüzdanların farklılaşan hizmetleri bulunmaktadır. Örneğin BKM Express kredi kartı ve hesap bilgilerini saklayıp, tüketicilere kart bilgilerini girmeden alışveriş imkânı ve para gönderme, alma hizmeti sunarken, Alternatif SuperApp ise anaştığı işletmelere özel sunduğu e-cüzdanlara müşterilerinin her bir işletmeye ayrı ayrı para yatırarak alışveriş yapmak imkânı sunmaktadır. Papara ve İninal ise kullanıcılara, para transferi, döviz alım satımı, fatura ödemeleri, ön ödemeli kart ile alışveriş yapma ve şahıs işletmelerine, bireysel satıcılara ödeme alma imkânı sunmaktadır. Farklılaşan bu uygulamaların her birinin müstakil çalışmaya konu edilip fihhi açıdan değerlendirilmesi alana katkı bakımından önem arz etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir- A.T.G. M.E.D., N.L.; Tasarım - A.T.G., M.E.D., N.L.; Denetleme - A.T.G., M.E.D., N.L.; Kaynaklar - A.T.G., M.E.D., N.L.; Malzemeler - A.T.G., M.E.D., N.L.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi - A.T.G., M.E.D., N.L.; Analiz ve/veya Yorum - M.E.D., N.L.; Literatür Taraması - A.T.G., M.E.D., N.L.; Yazıyı Yazan - A.T.G., M.E.D., N.L.; Eleştirel İnceleme - A.T.G., M.E.D., N.L.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept - A.T.G. M.E.D., N.L.; Design - A.T.G. M.E.D., N.L.; Supervision - A.T.G. M.E.D., N.L.; Resources - A.T.G. M.E.D., N.L.; Materials - A.T.G. M.E.D., N.L.; Data Collection and/or Processing - A.T.G. M.E.D., N.L.; Analysis and/or Interpretation - M.E.D., N.L.; Literature Search - A.T.G. M.E.D., N.L.; Writing Manuscript - A.T.G. M.E.D., N.L.; Critical Review - A.T.G. M.E.D., N.L.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları*. çev. Mehmet Odabaşı - İshak Emin Aktepe. İstanbul: TKBB Yayınları, 2018.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300/1883.
- Akıntürk, Turgut. *Borçlar Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınları, 1991.
- Angün, Serdar. Çevrimiçi (Online) *Alışverişte Farklı Toplumların Riskleri Algılamasına Dair Bir Çalışma*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.


- Aydın, Mehmet Akif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "Kumar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/364-367. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhûtfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfû'l-kınâ: 'an metni'l-İknâ*. 6 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Deliçay, Murat. Perakende E-Ticaretin Yükselişi: Fırsatlar, Sorunlar ve Öneriler. *Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı*, Ocak 2021. https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2021/01/Perakende_E-Ticaretin_Yukselisi.pdf
- Doğan, Cihan. Rekabet Hukuku ve İktisadî Bağlamında Dijital Platformlar. *İstanbul: On İki Levha Yayıncılık*, 2020.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Mubah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/339-343. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Erkan, Mahir. *E-Ticaret Çağı: Profesyoneller için Türkiye'de ve Dünyada E-Ticaret*. Optimist Yayınları, 2012.
- el-Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdris. *ez-Zahîra*. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1994.
- Gedik, Yasemin. "E-Ticaret: Teorik Bir Çerçeve". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2021), 184-198.
- Gürsel, Nurettin. "Usulsüz Tevdi". *Adalet Dergisi* 41/1 (Ocak-1950), 77-92.
- Hepsiburada. "Hepsipay Cüzdanım". Erişim 31 Temmuz 2022. <https://www.hepsipay.com/>
- Herdioko, Jonathan vd. "Motivation of the Use of Digital Wallets in Young Generations in the Time of the Covid-19 Pandemic". *Archives of Business Research* 9/1 (2021), 116-127. <https://doi.org/10.14738/abr.91.9595>
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Muva'ffakuddîn. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Câmiu'l-ümmehât*. Dimaşk: el-Yemâme li't-Tab'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998.
- İbnü'l-Münzir. *Kitabu'l-İcma*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Gaye Matbaası, 1983.
- İmre, Zahit. "Usulsüz Vedîa Akdî". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 10/1-2 (Eylül 2011), 188-228.
- Kantarç, Öget vd. (ed.). *Dijitalleşen Dünyada Ekonominin İtici Gücü: E-Ticaret*. İstanbul: TÜSİAD, 2017.
- Nacar, Ramazan - Özdemir, Kadir. "E-Ticaret Pazaryeri Web Sitelerinin Dinamikleri: Covid-19 Pandemi Sürecindeki Değişim". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadî ve İdari Bilimler Dergisi* 16/1 (2021), 205-226.
- Nasır, Süphan - Baş, Yonca Nilay (ed.). *Deneyimsel Değer Boyutlarının Belirlenmesi: Pazaryeri Siteleri Üzerine Bir Araştırma*. Detay Yayıncılık, 2018.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- Ödeme ve Menkul Kıymet Mutabakat Sistemleri, Ödeme Hizmetleri ve Elektronik Para Kuruluşları Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 28690 (27 Haziran 2013). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6493.pdf>
- Öztürk, Nurettin - Koç, Asuman. "Elektronik Para, Diğer Para Türleriyle Karşılaştırılması ve Olası Etkileri". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2006), 207-243.
- Sarıççek, Can vd. *E-Pazaryeri Platformları Sektör İncelemesi Nihai Raporu*. Ankara: Rekabet Kurumu, Nisan 2022. <https://www.rekabet.gov.tr/Dosya/sector-raporlari/e-pazaryeri-si-raporu-pdf-20220425105139595-pdf>
- Selçuk, Mervan - Kaya, Süleyman. "A Critical Analysis of Cryptocurrencies from an Islamic Jurisprudence Perspective". *Turkish Journal of Islamic Economics* 8/1 (2021), 137-152.
- Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Taghiyev, Khayaladdin R. vd. "Assessing the Impact of COVID-19 on Digital Payments in Azerbaijan". *The Romanian Economic Journal* 83 (2022). <https://doi.org/10.24818/REJ/2022/83/06>
- TCMB, Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Elektronik Para Kuruluşları". Erişim 28 Ekim 2022. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/TR/TCMB+TR/Main+Menu/Temel+Faaliyetler/Odeme+Hizmetleri/Elektronik+Para+Kuruluslari>
- TCTB, Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı. "İstatistikler". Erişim 22 Haziran 2021. <https://www.eticaret.gov.tr/istatistikler>
- Trendyol. "Trendyol Cüzdan". Erişim 31 Temmuz 2022. <https://www.trendyol.com/sss/cuzdan>
- Turan, M. Fatih. "İslam Hukuku Açısından Usulsüz Vedîa Akdî". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 401-430.
- TÜBİSAD, Bilişim Sanayiciler Derneği. *Ekonominin Dönüştürücü Gücü: E-ticaret Etki Analizi*. İstanbul: Deloitte Digital, Haziran 2021.
- TÜSİAD, Türk Sanayicileri ve İş İnsanları Derneği. *E-Ticaretin Gelişimi, Sınırların Aşılması ve Yeni Normlar 2019*. İstanbul: Deloitte Digital, 2019.
- Yıldırım, Mustafa. "Vedîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/596-598. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

EXTENDED SUMMARY

Trade has undergone significant transformations with the development of opportunities throughout history. Internet technology and infrastructure development have made electronic commerce (e-commerce) important in commercial life. One of the prominent areas in the developing e-commerce field is e-marketplaces. E-marketplaces bring together many sellers and consumers virtually and mediate them. In addition, e-marketplaces invest in areas such as logistics and payment services to reduce costs, develop their consumer base, and provide higher quality and faster service. Especially in payment services, it is possible to create electronic wallets within e-marketplaces to ensure consumers' confidence and speed up the payment and return processes. The development of electronic payment methods allows for reduced costs and accelerates commercial activities. Among the electronic payment systems developed in different areas, such as credit cards, virtual credit cards, electronic funds transfer, electronic money, smart cards, e-wallets, and contactless payment, e-wallets stand out due to the convenience, flexibility, and security infrastructure they provide. The increasing use of e-wallets and electronic money in e-commerce and e-marketplaces with the developing technology forces e-marketplaces to compete at this point. In this respect, e-marketplaces offer some opportunities for their consumers to compete with other e-marketplaces. In addition, e-marketplaces give rewards to consumers to ensure their loyalty. The primary purpose of the study is to evaluate these applications of e-marketplaces that offer various wallet services, especially Trendyol Cüzdanım and Hepsipay Cüzdanım applications, which have come to the fore in the field of e-marketplaces in Turkey. Payment services and electronic money institutions operating in Turkey must obtain an operating permit from the Central Bank of the Republic of Turkey. At this point, 42 electronic money institutions have received permission and are actively operating. E-wallets are divided into closed circuits and open circuits. The e-wallets discussed in this study have a closed-circuit feature. The fact that e-wallet applications that provide services to individuals by e-marketplaces have not been evaluated in terms of fiqh in the literature makes this study original. The fiqh perspective of the relationship between e-marketplaces and e-wallet owners is essential. Money deposited in e-wallets is similar to the qard and vedia contracts of Islamic law. However, funds deposited in e-wallets must be kept in bank payment accounts. E-marketplaces do not have the right to use them. In this respect, the legal relationship between the e-wallet owner and the e-marketplace differs from the contract of qard. Because qard means the same amount of goods to be used and consumed. Vedia contract is the deposit of goods or money to someone else. Even though the funds deposited in the e-wallet are kept, the money given in the vedia contract itself is returned. However, in this transaction, the amount of the cash deposited is returned, not the same money. At this point, the e-wallet account and the vedia contract are separated. It is possible to say that this contract, which resembles neither a qard, a vedia contract, nor an irregular deposit, is a new contract. In the case of shopping via e-wallet, the relationship between the parties is a wakalah contract. Considering the advantages provided to customers using e-wallets, the reward coins given to those who open a wallet account for the first time, reward coins given after wallet account verification, reward coins given when money is loaded into the wallet for the first time, reward coins given on every purchase are within the scope of the cuale contract. It can be said that the discount coupons given through the e-wallet account are permissible if they are given free of charge. Discount coupons purchased with a fee should be stated that buys such as 50 lira for a 5 lira coupon cause interest. There is a lottery opportunity for spending on e-wallets. Accordingly, if a fee is paid to participate in the lottery, it is gambling. It is permissible to obtain products with a free lottery, which is free of charge without any conditions or after a purchase.

Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarındaki Kaynak Kullanımının Sorunları

The Problems of the Source Usage By Orientalists in Their Hadīth Researches

Muhammad Masharib Shah
SYED 

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam
Bilimleri Bölümü, İzmir, Türkiye



Bu çalışma yazarın "Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezinin son konusundan çıkarılmış olup, bazı değişiklikler ve eklemelerle beraber onun özet halidir.

Geliş Tarihi/Received: 18.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 28.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Muhammad Masharib Shah SYED
E-mail: masharibsherazi92@gmail.com

Atif: Syed, Muhammad Masharib Shah.
"Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarındaki Kaynak Kullanımının Sorunları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 57-66.

Cite this article as: Syed, Muhammad Masharib Shah. "The Problems of the Source Usage By Orientalists in Their Hadīth Researches". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 57-66.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Bu araştırmanın amacı, oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımında herhangi bir sorunun bulunup bulunmadığını araştırmak, varsa ne gibi bir sorun olduğunu tespit edip tahlil etmektir. Hadislerin sübutu, sıhhati ve yorumlanmasında İslâmî anlayışı tahlil eden oryantalistik ilmî çalışmaları incelemede kaynak kullanımını değerlendirmek önem arz etmektedir. Buna binaen oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının farklı problemlerini sistematik bir biçimde ve belli bir insicam içinde sunmak ve bazı yeni örneklerle bunu ispatlayarak değerlendirmek, çalışmamızı; genelde oryantalist düşünceleri tanıtan, eleştiren ve farklı yönden değerlendiren önceki çalışmalardan ayırmaktadır. Bu çalışmada literatür taraması, analiz ve tenkit gibi beşerî bilimlerin temel metotlarının bir sonucu olarak oryantalistlerin çalışmalarında kaynağı bilmemek, kaynağa dayanmamak, kaynak eksikliği, kaynağı alanında kullanmamak, sübjektiflik; oryantalistik çalışmalara itimat, tâli, zayıf ve arkeolojik kaynak kullanımı, İslâm ve Ehl-i Sünnet dışı kaynak kullanımı vb. sorunlar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Oryantalistler, Kaynak, Sorun.

ABSTRACT

The purpose of this study is to find out, assemble and assess the problems in the sources used by the orientalists. This is so crucial in order to assess the scientific studies of orientalists which evaluate the Islamic understanding regarding the authenticity and interpretation of Hadīth. To insert the source problems in a new systematic form with some new examples thus their reappraisal is what distinct our study from previous works which, generally talking, introduce, examine and criticize orientalists' notions from their vary edifices. By using the methods of social sciences to wit literature study, analysis and criticism, we conclude that source ignorance, source deficiency, missing of sources, misusage, subjectivity, secondary, weak, archeologic, Non-Islamic, Non-Sunni and alike sources are the main problems of orientalists' source usage.

Keywords: Hadīth, Orientalists, Source, Problem.

GİRİŞ

Hadislerin sübutu, sıhhati ve yorumlanmasında İslâmî anlayışı değerlendiren batılı araştırmacıların ilmî çalışmalarını bilimsel seviyede tahlil etmek üzere oryantalistlerin kaynak kullanımını değerlendirmek, meseleyi kökten anlamaya ve çözmeye yardımcı olacağı için seçtiğimiz konu gayet önem arz etmektedir. Oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımında herhangi bir sorunun bulunup bulunmadığını araştırmak, biçimlendirmek ve mümkün mertebe bunu tahlil etmek, çalışmamızın amacını teşkil etmektedir. Bu çalışmanın akademik camiaya katkısı ise, oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının farklı problemlerini, sistematik olarak yeni bir insicam içinde sunmak ve bunları bazı yeni örneklerle ispatlayarak değerlendirmekten ibarettir.

Ayrıca bu çalışmada zikrettiğimiz farklı başlıkları teferruatlı bir şekilde tartışmak, pek çok örneğin mevcudiyetini ispatlamak ya da bunları kapsamlı bir şekilde eleştirmek amaçlanmamıştır. Bilakis sorunların farklı çeşitlerini bir araya getirerek tanıtmak, bunları yeni bir insicam içinde sunup betimlemek ve böylece mümkün mertebe konunun farklı boyutlarını ele alarak yeni bir format içinde sunmaya gayret edilmiştir. Bu amaçla her başlık altında en az bir örneğe yer vermemiz, hem koyduğumuz alt başlıklardaki meram için hem de bu başlıklarda yer alan sorunların oryantalistik çalışmalardaki mevcudiyetini ispatlamak

için yeterli görülmüştür.¹ Bunun sebebi sorunların resmini bir bütün olarak çizmeye yönelik bir çabadır. Öte yandan ortaya koyduğumuz bu entelektüel katkıyla bu alanda yapılacak sair çalışmalara da kılavuzluk etmiş olacağız. Böylece sonraki çalışmalar, önceki çalışmalarda dağınık bir şekilde bulunan farklı oryantalistik sorunların birbiriyle iribatını kuran bu yeni ve özgün ürünümüzden hareketle daha verimli bir şekilde değerlendirmeler yapabileceklerdir. Aksi takdirde bazen resmin mühim bir tarafını kaçıran bir çalışma hataya düşebilir. Bu açıdan çalışmamız, yapılacak araştırmalarda hataya düşmeyi önlemek ve detaylı analizlerin yapılması için bir zemin hazırlamaktadır.

Diğer taraftan çalışmamızda literatür taraması, analiz ve tenkit gibi beşerî bilimlerin temel metotları da kullanılmıştır. Hadisleri tahrîc etmede ise öncelik, ilgili oryantalistin başvurduğu kaynak olmuştur. Eğer oryantalist belli bir kaynak zikretmemişse o zaman ele aldığı metnin kaynağı tarafımızca verilmiştir. Aynı zamanda bir oryantalistin başvurduğu veya zikretmediği kaynağın konuyu tartışmada bir rolü yoksa o zaman hadisleri olabildiğince Buhârî gibi sahîh kaynaklarla beraber en eski kaynaklardan nakletmeyi tercih ettik. Ignaz Goldziher (1850-1921) gibi kimi yazarların bazı eserlerinin tercümelerinden istifade ettiğimiz için yaptığımız tahliller musanniften ziyade söz konusu tercümeyle yöneliktir. Aynı şekilde bu çalışmada belli bir görüşü tartışmamızın amacı, o görüşün ilgili oryantalistin ulaştığı son nokta olup olmadığını ispatlamaktan ziyade, mezkûr görüşün mantığını değerlendirmektir.

Buna ilaveten konuları değerlendirirken kimi yerlerde 'oryantalistler' diye genel bir ifade kullanmış olsak da, muradımız yalnızca tartışılan fikri ileri süren kimse ve onun izinden gidenlerdir. Üstelik burada oryantalistlerin kaynak kullanımındaki sadece kuşku uyandıran yönleriyle yetinilmiştir. Ancak bu durum oryantalistlerin kaynak kullanımının her zaman sorunlu olduğu anlamına gelmez. Hatta oryantalistlerin kaynak kullanımının olumlu yönleri hakkında müstakil bir çalışma da yapılabilir.

Toparlayacak olursak oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorunlu tarafları ve muhtemel sebeplerini incelemek için konuyu iki farklı boyuttan değerlendirmeyi uygun gördük. Bunlar kaynaklara bakış ve kullanım sorunu ile kullanılan kaynakların niteliğidir. İlki kaynağı nasıl kullandıklarını gösterirken diğeri de nasıl bir kaynak kullandıklarını betimlemektedir.

1. KAYNAKLARA BAKIŞ VE KULLANIM SORUNU

Burada oryantalistlerin hadis kaynaklarına yaklaşımı ve bu kaynakları kullanmadaki metodu farklı alt başlıklarla ele alınacaktır.

1.1. Kaynaklara Karşı Güvensizlik Sorunu

Daha işin başında bir kaynağın kabul edilmemesi gerektiğine inanan bir düşüncenin araştırma sonuçları, doğal olarak muhaddisler ve Müslümanların görüşlerinden farklı olacaktır.² Motzki'nin (1948-2016) tespitine göre son asırlarda 150 yıllık bir tarihi süreci kapsayan Batılı araştırmacıların İslâm'ın başlangıcı hakkındaki farklı görüşlerinin arkasında yatan nedenlerden en önemlisi, ilk dönem İslâm kaynaklarının güvenilmez oluşudur; zira ilk bir buçuk asırda İslâm hukukuna ilişkin güvenilir bir kaynak yoktur.³ Motzki'ye göre bu dönem hakkındaki bilgiyi günümüze ulaştıran en erken kaynaklar da sonraki döneme aittir. Ayrıca ikinci el kaynakların ilk dönem hakkında verdikleri bilgiler ise bir önceki yazılı ve/veya sözlü kaynaklara dayanmaktadır.⁴ Ona göre İslâm'ın ilk iki asrına dair elde ettiğimiz bilgiler büyük ölçüde üçüncü asırda yazılan kaynaklara dayanmaktadır. Bu eserler vesilesiyle ilk iki asırda İslâm'ın hem yazılı hem de sözlü kaynaklarının bulunduğunu öğreniyoruz.⁵ Motzki daha sonra İslâmî kaynaklara yönelik tutumları açısından oryantalistleri üç kategoriye ayırmıştır. İlk ikisini ağırlıklı isimlendirirken üçüncüsünü ise orta yolu bulmaya çalışan şekilde nitelendirmiştir. İlk şüphelilerdir ki, bunlar İslâm'ın ilk bir buçuk asrına ait bilgilere güvenmezler. Motzki; Goldziher, Schacht (1902-1969), Wansbrough (1928-2002), Cook ve Crone'i (1945-2015) bu gruba dâhil etmiştir. İkinci gruptakiler ise, ilk gruba karşı olup adı geçen kaynaklara ve bilgiye güvenirliler. Motzki; Abbott'u (1897-1981) bunlardan sayar. Üçüncü kategoridekiler ise mezkûr iki aşırı eylemin ortasında bir yol bulmaya çalışırlar. Başta Motzki kendisi olmak üzere Robson (1890-1981), Coulson (1928-1986), Powers (1951-?), Van Ess (1934-2014) ve Schoeler'i (1944-?) bu gruptan görmüştür.⁶

Bu çerçevede misal olarak William Muir'in (1819-1905) Gustav Weil'den (1808-1889) naklettiğine göre, Avrupalı bir tenkitçi *Sahîh Buhârî*'nin en az yarısını reddetmek zorundadır. Muir de bu görüşe katılmıştır.⁷ Goldziher'e (1850-1921) göre ise hadisler İslâm'ın çocukluğu (ilk dönemi) için bir kaynak olamaz, zira hadisler sonraki dönemin icadı olup ancak sonraki dönemler için bir kaynak olarak kullanılabilir.⁸ Hadislerin geçerli bir kaynak olup olamayacağına dair böyle bir önermeden hareket eden bir kimsenin hadislere yaklaşımının niteliği de doğal olarak bu mantığa tabi olacaktır. Goldziher'in bu tür kaynak kullanımını Motzki de dile getirmiştir. Ona göre Goldziher, genel tarihlendirme yaparken kapsamlı bir ibare kullanmayıp rivayetlerin büyük bir çoğunluğunu⁹ içeren bir genelleme yapmıştır. Motzki, Goldziher'in böyle bir genelleme yapmasına dayanak olan misallerin sınırlı olduğunu söyleyerek onun görüşünü eleştirmiştir.¹⁰

Juynboll'e (1935-2010) gelince o, hadislerin hepsini reddetmeyip bir kısmını sahîh olarak kabul etmektedir. Ona göre *Kütüb-i Sitte*'de ve hatta diğer kaynaklarda da İslâm peygamberinin (s.a.v.) gerçek sözleri ve filleri vardır;¹¹ ancak o, hadislerin kesinlikle Resûlullah'a (s.a.v.) nispet kazanabilmeleri için geçerli bir metot bulunamayacağı kanaatindedir.¹² Anlaşılan şu ki, Juynboll'un güveni sırf lafzidir.¹³

1 Detaylı örnekler ve tartışmalar için bk. Muhammad Masharib Shah Syed, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2022), 352-393.

2 Detaylı bilgi için bk. Syed, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmaları*, 92-101. Bu çalışmanın birinci bölümünde oryantalistlerin hadislerin ve hadis kaynaklarının uydurma olduklarına dair iddiaları ve görüşleri zikredilmiştir.

3 Bu Motzki'nin kendi görüşüdür. bk. Harald Motzki, "Theme Issue: Methods of Dating Early Legal Traditions Introduction", *Islamic Law and Society* 19 (2012), 1.

4 Motzki, "Theme Issue", 1.

5 Motzki, "Dating Muslim Traditions A Survey", *Arabica* 52/2 (2005), 242. Bütün bunlar Motzki'nin şahsi görüşleridir.

6 Motzki, "Theme Issue", 1-2.

7 Sir William Muir, *The Life of Mahomet* (London: Smith, Elder and Co. 1858), 1/43.

8 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber - S. M. Stern (Chicago, New York: Aldine Atherson, 1971), 2/19.

9 Bu genelleme Motzki'ye aittir. bk. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 207. Goldziher'in genelleyici yaklaşımı için bk. Kızılkaya Yılmaz, Rahile, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumunu Tasavvuru", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 421-456.

10 Motzki, "Dating Muslim Traditions", 207.

11 Bu Juynboll'un kanaatidir.

12 G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2008), 71.

13 Diğer örnekler için bk. Kızılkaya Yılmaz, Rahile - Kadir Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.

bulunmaktadır.³² Bu durum Kızıl'ın tespitini doğrulamaktadır. Ona göre Schacht'ın iddia ettiği gibi sözde onun genel sonuçlarını zedeleyen kaynak eksikliğinin, Nâfi' konusunda Juynboll'un sonuçlarını katien zedelediğini görüyoruz.³³ Sonuçta şunu demekte haklıyız ki kimi oryantalistik çalışmaların sorunlarından birisi de kaynak eksikliği veya kısıtlı kaynak kullanımınıdır.

1.5. Kaynakları İlgili Oldukları Literatürü Dikkate Almadan Kullanmak veya İlgili Alanda Kullanmamak

Bazen oryantalistler hadis araştırmalarında kaynakları yerinde kullanmamaktadırlar. Söz gelimi hadis hakkında hüküm verirken hadis veya hadis usulü kaynaklarını bırakıp tarih, sîret, fıkıh usulü veya diğer kaynaklara başvururlar. Meselâ A'zamî bu bağlamda, İtalyan Leone Caetani'nin Taberî'nin rivayetlerinden istidlal ederek Urve b. Zübeyr'in isnad kullanmadığı sonucuna varmasını³⁴ eleştirmiştir. Zira Caetani, burada kaynağı yerinde kullanmamıştır. Halbuki A'zamî, Urve'nin isnad kullanımını Taberî'den (310/923) önce İbn Hanbel'in (241/855) *Müsned'i* gibi hadis kitaplarından delillerle göstermiştir.³⁵ Kaynak merkezli araştırma tekniği açısından bakarsak Caetani, aynı zamanda kendi görüşünü ispat etmek için erken dönem kaynak varken sonraki döneme ait bir kaynak kullanmıştır. Aynı probleme Schacht'ın kaynak kullanımında da rastlamaktayız. O, hadisler üzerinde hüküm vermek için Şâfi'nin fıkıh ve usul eseri olan *el-Üm* adlı eserini merkezî nokta olarak seçmiştir.³⁶ İşte kaydettiğimiz tüm bu misâller, bazı oryantalistlerin kaynakları yerinde kullanmadıklarını göstermektedir.³⁷

1.6. Sübjektif Kaynak Kullanımı ve Seçici Davranmak

Bazı oryantalistler kimi zaman kaynakları seçici ve taraflı olarak kullanmıştır. Meselâ Motzki'ye göre Juynboll, ricâl literatürünü seçici ve taraflı bir şekilde kullanmaktadır. Nitekim Juynboll, Mâlik'in yaşı ve ölüm tarihi hakkında ricâl literatüründe çeşitli görüşler varken, kendi tezini ispat etmek için yalnızca görüşünü destekleyen tarihleri seçmiştir.³⁸

Benzer şekilde W. M. Watt da kaderle ilgili hadisleri eleştirmede sübjektif ve taraflı davranmıştır. Şöyle ki hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis kaynaklarında Allah'ın (c.c.) mutlak kudreti ve iradesine vurgu yapan ayetler ve hadislerin yanı sıra kulan özgür iradesine işaret eden ayetler ve hadislerin de varlığını itiraf etmesine rağmen Watt, Allah'ın (c.c.) iradesine işaret eden hadisleri seçerek bunların kulan iradesine ima eden ayetlerle çeliştiğini ispatlamaya çalışmıştır.³⁹ Watt'ın bu analizi sübjektiflik ve yanlı davranışın bir örneğidir.⁴⁰

Bir başka misal olarak, Oryantalistlerin sınıflandırılması mevzusunda Motzki'nin Berg'e yazdığı eleştirisine göre Berg, bu konuda bazen bir âlimin bir görüşünü zikrederken diğerini kaçırır veya bazen bir kaynağa başvurup öbürünü görmezden gelmektedir. Ona göre, bu durumda onun taksiminin tarafsız olduğu söylenemez.⁴¹ Ayrıca Motzki'nin tespitine göre, Batılı araştırmacılar kaynak kullanımında yanlı davrandığı ve sınırlı kaynak kullandığı için Resûlullah (s.a.v.) hakkında yeterli ve güvenli bilgi vermemektedir.⁴² Kısacası, kimi oryantalistler bazen kaynak kullanımında sübjektif davranmaktadırlar.

2. KULLANILAN KAYNAKLARIN NİTELİĞİ

Buradaki özellikler kaynağı kullanan kişi ile alakalı olmayıp kullanılan kaynak ile alakalıdır. Fakat bu tür sorunlu kaynaklar bazı oryantalistler tarafından tercih edildiği için onların kaynak kullanımındaki sorunlar şeklinde zikredilmiştir. Sübjektiflik veya seçici davranmak gibi bundan önceki başlık altında zikrettiğimiz sorunların bir kısmı ise, bu başlık altında zikredilen sorunların sebeplerini de teşkil edebilmektedir. Bu sorunların bir kısmı ise bazen oryantalistlerin vardıkları sonuçların arkasında yatan sebeplerden sayılabilir. Böylece sebep-sorun-sonuç arasındaki ilişki ortaya çıkmaktadır.

2.1. Tâli veya Zayıf Kaynak Kullanımı

Motzki'ye göre Goldziher'in kaynak kullanımında iki zayıflık mevcuttur. Birincisi; yukarıda zikrettiğimiz beşinci tür hadis tarihlendirme tekniğidir. Yani bu metodun bir neticesi olarak, hadisler hakkında hüküm vermek için Müslümanların nazarında bir değere sahip olmayan ve hadis kaynakları dışında kalan her türlü kaynağa başvurulur; Buhârî ve Muslim gibi değerli kaynaklar ise az kullanılır.⁴³

Goldziher, Mes'ûdî'nin (öl. 345/956) *Mürûcû'z-zehab* kitabını bu hususta misâl olarak sunmuştur. Ona göre söz konusu eserde İslâm âlimlerinin sözleri sıklıkla hadis olarak lanse edilmektedir. Goldziher bu iddiayı ispat etmek maksadıyla Mutarrif b. Abdullah⁴⁴ ve Hasan-ı Basrî'nin⁴⁵ "işlerin en hayırlısı orta yollu olandır." sözünü delil olarak sunmuştur ki bu söz, Mes'ûdî'de⁴⁶ hadis olarak geçmektedir.⁴⁷

Goldziher'in iddiasını desteklemek için zikrettiği misâl ve verdiği bilgi her ne kadar doğru olsa da bu, muhaddisler ve tahkik edilmiş hadis kitapları için mutlak manada geçerli bir kural olarak sayılamaz. Zira muhaddisler hangi sözün Resûlullah'a (s.a.v.) ait olduğunu

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990), 5/342 (No. 1047)

33 Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisî*, 114. dn. 171.

34 James Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 166.

35 M. Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fil-hadisî'n-nebeviyyi ve târihu tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980/1400), 393.

36 Mahmut Ahmet - Muhammed Menşâ Tayyib, "Tahkikat-i Hadis men Prof. Joseph Schacht ki Tarz-i Tahkik ka Tankidî Caiza", *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 44.

37 Çalışmamızın hacmini zorlayacağından fazla örnekleri zikretmedik. Diğer örnekler için bk. Syed, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmaları*, 370; Kızılkaya - Kadir Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair", 141-221.

38 Harald Motzki, "Review of G. H. A. Juynboll Encyclopedia of Canonical Hadith", *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* 36 (2009), 545-6, 548. Ayrıca bk. Kızılkaya - Kadir Sekmen, "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair", 141-221.

39 William Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam With Special Reference to the Mu'tazila and Asha'ira* (Edinburgen Ex Bibl Univ., Doktora Tezi, ts.), 22-34.

40 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Recep Ertugay, "Oryantalist William Montgomery Watt'ın Kaderle İlgili Hadislerle Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış", *Bilimname* 48 (2022), 27-67.

41 Harald Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article", *Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill 2003), 213.

42 Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some Maghâzi-Reports", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2000), 233.

43 Motzki, "Dating Muslim Traditions", 208. Bunu Goldziher'in *Muslim Studies*'in ikinci cildinde hadis hakkındaki görüşlerini incelerken müşahede edebiliriz.

44 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Muhammed Saïd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410), 3/402 (No. 3888). Elbânî'ye göre bu söz Mutarrif'ten mevkûf olarak sahihtir ve Amr b. Haris isimli tebeu't-tabi'î'nin Mu'dal olarak rivayet edilmiştir. Bk. Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsî'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruh's-seyyi'ü fil-ümme* (Riyaz: Dârü'l-Ma'ârif, 1412/1992), 14/1163 (No. 7056); Beyhakî de Amr'ın rivayetini zikrettikten sonra onun munkatî' olduğun belirtmiştir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 3/387 (No. 6108).

45 Bunun sözünü bulamadık

46 Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher* (by: yy., ts.) 1/287-288.

47 Goldziher, *Muslim Studies*, 2/361.

belirtmişlerdir. Aynı sözü Beyhakî (öl. 458/1066) de nakletmiş fakat ardından bu sözün Mutarrif b. Abdullah'ın sözü olduğunu da açıkça söylemiştir.⁴⁸ Ancak Goldziher'in iddia ettiği gibi şayet muhaddisler meselleri merfûlaştırma peşinde olsaydı bu sözün munkatı olduğunu belirtmezlerdi. Goldziher iddiasını ispat etmek için söz konusu rivayeti muhaddis olan Beyhakî'den (öl. 458/1066) değil, muhaddis olmayan Mes'ûdî'den (öl. 345/956) nakletmiştir. Ayrıca bu misalden hareketle hadislerin sonradan merfûlaştırıldığı iddiasının da pek isâbetli olmadığını görüyoruz. İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Muşannef*'inde maktû olarak geçen bir rivayet, tarihçi Mes'ûdî'nin (öl. 345/956) *Mürûcû'z-zeheb*'inde merfû olarak bulunsa da muhaddis Beyhakî (öl. 458/1066) bunun merfûlaştırılmasını eleştirmiştir. Başka bir deyişle, muhaddis olan ve tarihsel açıdan daha sonra gelen Beyhakî, muhaddis olmayan ve kendisinden önce yaşamış bulunan Mes'ûdî tarafından isnadsız bir şekilde maktû olan bir rivayetin merfûlaştırıldığını fark etmiş ve bu sözün – her ne kadar çok güzel ve mantıklı olsa dahi – Resûlullah'a (s.a.v.) yanlışlıkla nispet edildiğini belirtmiştir. Fakat bu durum Goldziher'in iddiasına terstir. Zira Goldziher'in hadis kaynaklarından daha objektif olarak kabul ettiği fakat hadis kaynaklarından olmayan, tarihî eserlerden olup⁴⁹ daha erken döneme ait olan Mes'ûdî'nin *Mürûcû'z-zeheb* isimli kitabında bir söz, merfû olarak zikredilmişken; buna karşın Goldziher'in nazarında daha az objektif olup daha geç döneme ait olan Beyhakî'nin hadis kaynağında ise ref' edilmemiştir. Bahusus bu misâl gösteriyor ki oryantalistik araştırmacılar bazen tâli ve zayıf kaynaklara da başvurmuştur.

2.2. Oryantalistik Çalışmalara İtimat Etmek

Oryantalistlerin oryantalistik çalışmalara itimat etmesi doğal bir durumdur. Fakat tabii bir durumun hiçbir sorunlu tarafı olmayacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla bunun sorunlar içerisinde zikredilmesi, sorunun oryantalistik çalışmalara itimat edilmesi değil de, bu itimadın yanlış sonuçlara sebebiyet vereceğinin ortaya konmasından ibarettir.⁵⁰ Mesela Muir (1819-1905), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i için seçtiği hadislerden bahsederken onun toplam 500000 (beş yüz bin) hadis arasından sadece 4800 hadisi makbul görüp kendi *Sünen*'ine yazdığını, diğerlerini ise reddettiğini iddia etmiştir.⁵¹ Muir burada üç hata yapmıştır. 1. Muhaddislerin hadis diyerek aslında isnadı kastettiler halde⁵² onun bunu sadece metin olarak algılaması. 2. Ebû Dâvûd'un "Kimi konuda birkaç sahih hadis varken fazla olmasın diye ben sadece bir veya iki hadis zikretmekle iktifa ettim."⁵³ dediğini görmezden gelmesi ve 3. Ebû Dâvûd **her konuya** yönelik sahih hadisleri değil, sadece **hukukî** içerikli rivayetler hakkında bahsetmektedir. Hukukî içerikli rivayetler dışındaki konulara dair hadisler sahih de olsa onlardan bahsetmemişken, Muir onun sözünü mutlak bir şekilde her alana ilgili hadisler olarak algılamıştır. Halbuki Ebû Dâvûd şöyle der: "Bu dört bin sekiz yüz hadisin hepsi hukuk konusundadır. Bu konu dışında Zühd, Fezâil ve diğerleri hakkındaki pek çok hadisi bu kitapta yazmadım."⁵⁴

Muir'in yaptığı hataların sebebi, oryantalistik ve tâli kaynak kullanımından kaynaklanmaktadır. Hakikatende o, Ebû Dâvûd'dan bahsederken onun ana kaynağı olan *Risâles*'ine müracaat etmeyip Gustav Weil'in *Geschichte der Chalifen* adlı eseri ve William McGuckin'in (öl. 1878) İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân* eserinin İngilizce tercümesine⁵⁵ atıfta bulunmuştur. Bunlara ilaveten zikredilen hatanın muhaddislerin kullandığı terminolojiye aşina olmamasından kaynaklı olması da muhtemeldir. Velhasıl kimi oryantalistlerin oryantalistik çalışmalara itimat ettiklerinden hataya düşmeleri bu örnekten anlaşılmaktadır. Başka bir örnek verecek olursak; Watt da kader ile ilgili bazı hadisleri, Kur'an'daki beyanlarla karşılaştırarak yekdiğeriyle çeliştiği iddiasında bulunurken bazı hadisleri direkt hadis kaynaklarından değil de, Wensinck'in *Muslim Creed* isimli eserinden aktardığı için⁵⁶ düştüğü bazı hatalardan dolayı eleştiriyeye maruz kalmıştır.⁵⁷

2.3. Arkeolojik Kaynak Kullanımı

Oryantalistler arasında Cook ve Crone gibi aşırı şüphecî eğilime sahip olan revizyonistler, İslâm'ın ve hadislerin doğruluğunu anlamak için arkeolojik buluşlara itimat etmeyi tercih ederler.⁵⁸ Arkeoloji biliminin öneminde ve ortaya koyduğu çalışmaların başarısında hiç şüphesiz yoktur. Lakin arkeolojinin de diğer bilimler gibi zamanla gelişmekte olması da bir gerçektir. Çalışmamızda ise oryantalistlerin sorunları ve düşükleri hataları ele aldığımız için bu tür kaynak kullanımının yalnızca sorunlu ve riskli yönleri zikredilmiştir. Meselâ; arkeolojinin doğa bilimleri gibi tanınmış bir bilim değil, tekniklerin bir mecmuası olması⁵⁹, tek bir metodunun bulunmaması⁶⁰, bir metin veya arkeolojik veriyi incelemede ön yargıların bulunması⁶¹, Arkeolojik tipolojinin⁶² sonuçlarının kesin olmaması ve farklı sonuçlara ulaştırılabilmesi⁶³, Yokluktan istidlal (*Inference from absence*)⁶⁴ ve karbon 14 metodunun kesin, isabetli ve tek bir zamanı belirtmeyip yüzyıla kadar varan büyük sayı

48 el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3/387 (No. 6108).

49 Hüseyin Akgün, *Goldziher'in görüşlerinin eleştirisi* (E-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı: Muhammad Masharib Shah Syed).

50 Bu açıdan oryantalistik çalışmalara itimat etmek de aslında bir nevi tâli kaynak kullanımının özel bir çeşidi sayılır.

51 Muir, *The Life of Mahomet*, 1/43.

52 Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyî (by: Dâru Tayyibe, ts.), 1/106. قُرَيْمًا عَدَّ الْحَدِيثَ الْوَالِدَ الْمَرْوِيَّ

53 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenihî*, nşr. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 23.

54 Ebû Dâvûd, *Risâle*, 23.

55 Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, el-Bermekî, *Ibn Khalikan's Biographical Dictionary*, çev. William McGuckin Baron de Slane (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1847).

56 Watt, *Free Will*, 22-34; dipnot Chapter II, 3.

57 Ertugay, "Oryantalist William Montgomery Watt'ın Kaderle İlgili Hadisler", 30-42, 48. Ertugay Watt'a eleştirisinde onun oryantalist çalışmasına itimat ettiği yönüne işaret etmemiştir. Fakat Watt şayet Wensinck'e çok itimat etmeyip direkt ana kaynaklara müracaat etseydi Ertugay'ın kendisine yaptığı eleştirileri biraz azalabilirdi.

58 Judith Koren, - Yehuda Nevo D., "Methodological Approaches to the Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991), 87; Fatma Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 176, 178.

59 Michael P. Richards - Kate Britton, *Archaeological Science: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2020), 4.

60 Jim Grant vd. *The Archeology Coursebook: An Introduction to themes, sites, methods and skills* (London & New York: Routledge, 2008), 95.

61 James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (USA: Oxford University Press, 1997), 14.

62 Eşyanın fiziksel özelliklerine göre yapılan sınıflandırmanın bir sonucu veya çeşitlerin sistemidir. Buna göre belli bir zamanda belli bir yerde yapılan veya kullanılan (dış özelliği) belli bir malzemeyi (iç özelliği) sınıflandırmak arkeolojik tipoloji demektir. bk. William Y. Adams - Ernest W. Adams, *Archeological Typology and Practical Reality* (New York: Cambridge University Press, 2008), 76. Ayrıca Topography ise belli bir yeri, şehri veya siteyi tespit etmek, belirtmek ve tasvir etmektir. bk. Noah Webster L.L.D., *An American Dictionary of the English Language* (New York: S. Converse, 1828), "Top", 2/95.

63 John C. Whittaker vd. "Evaluating Consistency in Typology and Classification", *Journal of Archeological Method and Theory* 5/2 (1998), 129.

64 Sâmî Amîrî, *el-Vucûdu't-târihi'lî-enbiyâ ve cedelü'l-bahsi'l-arkeoloji şubuhât ve rudûd* (Küveyt: Revâşih yayınları, 1442/2021), 61-62. Bu istidlal, bilgisizlik, sessizlik veya sukûtta (e-silentio) istidlal gibidir. Kudüs'teki Hebrer Üniversitesi'nde çalışan Efraim Wallach'e bunun arkeolojideki kullanımına olumlu bakar. Bk. Efraim Wallach, "Inference From Absence: the Case of Archaeology", *Palgrave Communications* 5/94 (2019), 1, 4. Amîrî'ye göre ise bilgisizlik yokluğun delili olamaz. Yoksa Arkeolojik verilere göre elde mevcut sınırlı buluşlar dışında her şeyin varlığını inkâr gerekecektir. Amîrî, *el-Vucûdu't-târihi*, 61-62.

farklarıyla esnek bir zaman tahmini ortaya koyması⁶⁵ hatta bazen yanlışlığa da açık olması⁶⁶ sorumlu yönler arasında sayılabilir. Nitekim Britanya müzesinin müdürü Barrie J. Cook,⁶⁷ Nadav Na'man⁶⁸ ve ona reddiye yazan Israel Finkelstein⁶⁹ arkeolojik buluşları kullanmanın risklerini dile getirmişlerdir.

2.4. İslâm ve Ehl-i Sünnet Dışı Kaynak Kullanımı

İslâm dışı kaynakları genelde Michael Cook ve Patricia Crone gibi revizyonistler kullanmaktadır.⁷⁰ Onlara göre, İslâm'ı anlamak için İslâmî kaynaklardan ziyade o dönemlerde Müslüman olmayan kimseler tarafından yazılan metinler veya kayıtlar evveliyetle değerlendirilir.⁷¹ Crone ve Cook bir taraftan erken dönem İslâm literatürü dışında kalan bir kaynak olarak kabul ettikleri Piskopos Sebeos'un verdiği bilgilerin, İslâm'ı anlamak için kullanılabilecek seviyede olduğunu belirtirken⁷² diğer taraftan da söz konusu kaynağın bazı yerlerinde tarihî hataların bulunduğunu itiraf etmişlerdir.⁷³ Kanaatimizce İslâmî kaynaklarda yer alan rivayetlerin uydurma olduğu ihtimali Sebeos'a ait rivayetler için de geçerlidir.⁷⁴

Görüldüğü üzere, İslâm dışı kaynak kullanımı risklidir. Meselâ; Crone ve Cook İslâm dışı kaynaklara dayanarak Müslümanlar için Hacerîler ve İsmail oğulları gibi isimler kullanmış ve Müslümanların dininin de 'İslâm' olarak bilinmediğini iddia etmişlerdir. İkisi de İslâm ve Müslüman kelimelerinin hicri ikinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı görüşünü savunmuşlardır.⁷⁵ Hâlbuki Kahire'deki "İslâm Sanatı" Müzesi'nde hicri birinci yüzyıla ait Abbase bint Cüreyc'in (öl. 71/691) mezar taşında "Ehlü'l-İslâm" ifadesi kazındığı tespit edilmiştir.⁷⁶ Bu tablo revizyonistlerin muteber saydıkları arkeolojik kaynağın dahi onların kendi tespitlerine aykırı durduğunu gösterdiği gibi iki farklı kaynak kullanımından elde edilen sonuçların birbiriyle çeliştiğini de ispatlamaktadır.

Bazı oryantalistlerin kimi zaman Ehl-i Sünnet dışı kaynakları kullandıklarına da rastlanmaktadır. Nitekim A'zamî'nin tespitine göre Goldziher, Emevîler hakkında yazarken bazen Şii kaynaklardan istifade etmektedir. Hâlbuki Emevîler ile Şiîler arasındaki husumet aşikârdır. Ayrıca Şiî kaynaklar Sünnîler için makbul değildir.⁷⁷ Fakat A'zamî iddiasını ispatlamak üzere herhangi bir örnek vermemiştir. Bunun yanında Özcan Hıdır'ın tespitine göre oryantalistler, sahâbe hakkında bahsederken Ehl-i Sünnet dışı İslâmî fırkaların sahâbeye karşı kullandığı delilleri güncelleyerek yeni bir metotla sunmaktadırlar. O, bu hususta birkaç misâl de zikretmiştir.⁷⁸

Kanaatimizce oryantalistlerin Ehl-i Sünnete karşı Ehl-i Sünnet dışı kaynaklara itimat ettikleri hususu, daha ciddi bir şekilde araştırılmaya muhtaçtır. Bu konudaki iddialar ve örnekler pek ikna edici gözükmemektedir. Bu sorun gelecekteki çalışmalarda ayrıca araştırma bahsi olarak işlenmelidir. Fakat – yukarıda da bahsettiğimiz gibi – en az şu kadar vüsûk ile söyleyebiliriz ki Goldziher'in, Ehl-i Sünnet'ten olup olmadığı tartışmalı olan *Mürûcû'z-zeheb*'in yazarı Mes'ûdî'yi⁷⁹ Beyhakî gibi ittifakla sünnî olan birine tercih etmesi, bir nevi bu tür sorunun mevcudiyetini ima etmektedir.⁸⁰

2.5. Matbaa Hatası veya Tahkik Eksikliği

Bazen matbaa hatası veya tahkik eksikliği kimi oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının bir başka sorununu teşkil etmektedir. Meselâ Reinhart Dozy (1820-1883) 1848-52'de ve ardından Levi-Provençal 1929'da ve Colin 1949'da İbnü'l-İzârî'nin (öl. 695/1296) *el-Beyânu'l-muğrib* adlı eserini tahkik etmişlerdir.⁸¹ Aynı eseri Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Beşşâr Avvâd da tahkik etmiştir. Beşşâr'lar'a göre, müsteşrikler bu eseri tahkik etmede her ne kadar elinden geleni yapmışlarsa da ilmî hatalardan tamamen kurtulmamışlardır. Ayrıca ismi geçen müsteşrikler, Arîb b. Saîd el-Kurtubî'nin (öl. 369/980) *Siletü't-Târîhi't-Taberî* isimli eserinin ibarelerini *el-Beyânu'l-muğrib*'inkiyle karıştırıp bazı ilavelerde bulunmuşlardır.⁸²

Aynı şekilde Jynboll'un, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ* isimli eserinin eski nüshasına itimat ederek İbn Ömer'in azatlısı Nâfi'in varlığını inkâr etmesi⁸³ de bu tür sorundan sayılabilir. Zira Juynboll'un kullandığı *eş-Tabakât*'in eksik nüshasında Nâfi'in biyografisi bulunmasa da yeni basılan nüshada Nâfi'in biyografisi de mevcuttur.⁸⁴ Serdettiğimiz veriler, oryantalist hadis çalışmalarında matbaa hatası, tahkik eksikliği ya da eksik nüshaya istinâd ederek yanlış sonuçlara ulaşma gibi sorunları göstermektedir.

65 Amirî, *el-Vucûdu't-târihi*, 52-53.

66 C. Renfrew – R. M. Clark, "Problems of the Radiocarbon Calendar and Its Calibration", *Archaeometry* 16/1 (1974), 5-6, 16.

67 Barrie J. Cook, "En Monnaie Alant Cours: The Monetary System of the Angevin Empire", *Coinage and History in the North Sea World, C. 500-1250*, ed. Barrie J. Cook - Gareth Williams (Leiden Boston: Brill, 2006), 654. Krş Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020).

68 Nadav Na'man, "Does archeology deserve the status of a 'high court'?", *Between Evidence and Ideology*, ed. Bob Becking - Lester L. Grabbe (Leiden: Brill, 2001), 167.

69 Israel Finkelstein, "Archeology as a High Court in Ancient Israelite History: a reply to Nadav Na'aman", *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 7.

70 Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad An Appraisal", *The Biography of Muhammad The Issue of Sources*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill 2000), 277. Erken dönem İslâm dışı kaynaklar için ayrıca bk. Sabri Çap, "Hicri I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler - II*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar, 2020), 599-647; a.m.lf. "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorulanmasına Etkileri", *İslâm ve Yorum III*, ed. Fikret Karaman (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 347-370.

71 Jonathan A. C. Brown, *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: One World, 2009), 220; Koren - Nevo, "Methodological Approaches to the Islamic Studies", 87.

72 Patricia Crone – Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (London: Cambridge University Press, 1977), 7-8.

73 Crone - Cook, *Hagarism*, 7.

74 Ayrıca Motzki'nin eleştirisi için bk. Motzki, "The Murder of Ibn Abî I-Huqayq", 233; a.m.lf. Motzki, "Dating Muslim Traditions", 235.

75 Crone - Cook, *Hagarism*, 8, 29.

76 Hassan Mohammed el-Hawary, "The Second Oldest Islamic Monument Known, Dated A.H. 71 (A.D. 691). From the Time of the Omayyad Calif 'Abd-el-Mâlik Ibn Marwân", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932), 290-91; Jere. L. Bacharach - Sharif Anwar, "Early Versions of the Shahâda: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage", *Der Islam* 89/1-2 (2012), 60-69; Amirî, *el-Vucûdu't-târihi*, 186-187.

77 A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadisî'n-nebevîyyi*, 63.

78 Özcan Hıdır, "Oryantalistlerin Sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası'ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi", *İslâm'ın Kurucu Nesli Sahâbe - Sahâbe Kimliği ve Algısı - Tartışmalı İlmî Toplantı 27-28 Nisan 2013* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 545.

79 Seyyid Bahrülülüm, Ali b. Tâvûs'tan naklen Mes'ûdî'nin Şii olduğunu nakletmiştir. bk. Seyyid Muhammed el-Mehdî Bahrülülüm et-Tabâtabâ, *Ricâlû's-Seyyid Bahülülüm (el-Fevâ'idü'r-ricâliyye)*, thk. Muhammed Sâdik Bahrülülüm – Hüseyin Bahrülülüm (Tahran: Mektebetü's-Sâdik, 1363), 4/151.

80 Burada Ehl-i Sünnet'ten kasıt Şiîler ve diğer fırkalara karşı bilinen meşhur Sünnî ekoldür. Yoksa bazen kimi Şiîler de belli bir manada kendilerinin Ehl-i Sünnetten olduğunu söylerler. bk. Abdulkerim Muştak, *Şia Mazhab Hak He* (Karaçi: Rahmatullah Book Agency, ts.), 173-174.

81 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib fi (İhtişâr) ahbârî mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Colin - Levi-Provençal (Beirut: Daru's-sekâfe, 1983).

82 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-muğrib fi (İhtişâr) ahbârî mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1434/2013), 1/6.

83 Khan, *Takyimü nazariyyâti Juynboll*, 43-44.

84 İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 5/342 (No. 1047)

SONUÇ

Bu araştırmanın hülasası olarak oryantalist hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının bir kısmının sorunlu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Değerlendirmeyi genişletmek amacıyla elde edilen sorunları başta ikiye ayırmayı uygun gördük. Bazı sorunlar oryantalistlerin kaynakları kullanma metodu ile alakalı iken diğer bir kısmı ise kullanılan kaynakların niteliği ile ilişkilidir. Örneğin; kaynaklara karşı duyulan güvensizlik, kaynaklara dair bilgi eksikliği, iddiayı veya sonucu hiçbir kaynağa istinâd etmemek, kaynak eksikliği, kaynağı ilgili alanda kullanmamak ve sübjektif kaynak kullanımı gibi sorunları oryantalistlerin metodundaki yanlışlıklardan saydık. Buna karşılık oryantalistik çalışmaların referans olarak gösterilmesi, tâli ve zayıf kaynaklara itimat edilmesi, arkeolojik kaynaklara başvurulması, İslâm ve Ehl-i Sünnet dışı kaynaklara istinâd edilmesi ve son olarak matbaa hatası ve tahkik eksikliği gibi sorunları da kullanılan kaynağın niteliği arasında zikrettik. Tabi ki bu tür kaynak kullanımı da dolaylı olarak oryantalistlerin metodunu gösterse de bunun kullanılan kaynağın biçimiyle alakası olduğu için buna özel bir kategoride yer verdik.

Gördüğümüz kadarıyla bütün sorunların temeli, ilk başta zikrettiğimiz kaynaklara karşı güvensizlik meselesidir. Güvensizlik de kimi zaman bir yere kadar inançsızlıktan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakarsak, inanmadıkları için mi kaynaklara güvenmezler? yoksa kaynaklara güvenmedikleri için mi inanmazlar? suali bir muamma olmakla beraber, ciddi bir şekilde araştırılması gereken ve uzun tartışmalara açık bir husustur. Kanaatimizce güvensizlik ile inançsızlık arasında bir nevi döngüsel illiyet saklanmaktadır. Sebebi her neyse, istisnalar hariç genelde oryantalistlere göre; İslâmî kaynaklar birinci el kaynak değildir ve birinci asra ait değildir, elimizdeki malzemenin bir kısmının asıl kaynakları yazılı ve/veya sözlüdür, bu malzeme ve literatür belirsiz, tutarsız ve güvenilmezdir ve bunlar İslâm'ın başlangıcı hakkında yeterli bilgi içermemektedir. Kaynaklara karşı temel yaklaşım böyle olduğundan bu durum, İslâm'ın oryantalistler tarafından tümüyle yeniden okunacağı ve ilkeler ve metotlar baştan farklı olarak vaz' edileceği anlamına gelir. Hal böyleyken muhaddisler için güvenilir olan bir kaynak oryantalistler arasında itibar görmezken, muhaddislerin güvenmediği bir kaynak da oryantalistler indinde güvenilir sayılacaktır. İki grubun araştırmalarının köklerinde yer alan bu temel farklılıktan ötürü ortaya koydukları iddiaların veya varacakları sonuçların da birbirine ters olması zorunlu bir sonuçtur.

Bazı sorunları çözmek oryantalistlerin elinde olmadığı için mazur sayılabilmektedir. Mesela; matbaa hatası veya henüz yayımlanmasından ya da başka bir nedenden dolayı bazı eserlere erişememeleri, bunlardandır. Dolayısıyla her sorunun arkasında bir art niyetin bulunduğunu söylemek de sıhhatli değildir. Fakat burada matbaa hatasından kastımız, onların yaptığı tahkik eksikliği değil aksine başvurdukları eserlerin basım hatasıdır.

Ayrıyeten zikredilen hususlardan bazısı, bir taraftan oryantalistik çalışmaların sorunlarından sayılırken, diğer bir taraftan oryantalistlerin hadis araştırmalarında yaptığı hataların sebepleri arasında da zikredilebilmektedir. Aynı şekilde bu hususların bir kısmının arkasında diğer/başka sebepler veya amaçlar da bulunmaktadır. Mesela; kimi zaman sübjektif davranışın arkasında hadislerde/hadislere yönelik şüphelenme gibi bir amaç da yer alabilmektedir.

Mevzuyu son cümlelerimizle noktalamak gerekirse; yapılacak sonraki araştırmalar, ortaya koyduğumuz başlıklar altında oryantalistlerin çalışmalarından başka örnekler de zikrederek konuyu daha da detaylandırılabilir ya da belli bir oryantalistin hadisle ilgili yazılarını araştırarak mezkûr başlıklar, elde edilen diğer örneklerle de sınırlandırılabilir. Böylece konu sınırlı olduğu için daha derin bir araştırmaya müsait olacaktır. Buna ilaveten, oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının olumlu taraflarını, örnekleriyle birlikte takdim edecek kapsamlı bir çalışma da bu alandaki bilimsel literatürün zenginleşmesi bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Tıpkı oryantalistlerin hadis araştırmalarındaki kaynak kullanımının sorunlarını gösterdiğimiz gibi.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Bu çalışma Prof. Dr. İbrahim Kutluay'ın danışmanlığında hazırladığım doktora tezimin son konusundan çıkarılmış olup bazı değişiklikler ve eklemelerle beraber onun özet halidir. Muhammad Masharib Shah SYED, *Oryantalistlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2022). Danışman hocama, sayın Sabri Çap'a, emeği olan tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma şükran borçluyum.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgments: This study was prepared under the supervision of İbrahim Kutluay. It has been studied from the last topic of my doctoral thesis, and some changes and modifications have been made.

Muhammad Masharib Shah SYED, The Evaluation of Methods and Sources Used by Orientalists in Hadith Researches (İzmir: Katip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, PhD Thesis, 2022). I owe gratitude to Mr. Sabri Çap, to my advisor, to all my instructors and friends who have contributed.

KAYNAKÇA

- A'zamî, M. Mustafa. *Dirâsât fi'l-Hadisî'n-nebeviyyi ve Târîhu Tedvînihî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980/1400.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 3, 19, 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmet, Mahmut - Tayyib, Muhammed Menşâ. "Tahkîkât-i Hadis men Prof. Joseph Schacht kî Tarz-i Tahkîk ka Tankîdî Câiza". *Journal of Islamic & Religious Studies* 2/1 (2017), 37-51.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher'in Görüşlerinin Eleştirisi*. e-Posta 5 Şubat 2022, Alıcı Muhammed Masharib Shah Syed.
- Amirî, Sâmî. *el-Vucûdu't-târihî li'l-enbiyâ' ve Cedelu'l-bahsî'l-arkeoloji Şubuhât ve Rudûd*. Küveyt: Revâsîh Yayınları, 1442/2021.
- Bacharach, Jere. L., ve Anwar, Sharif. "Early Versions of the Shahâda: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage". *Der Islam*, 89/1-2 (2012), 60-69.
- Bahrülulûm, Seyyid Muhammed el-Mehdî et-Tabâtabâî. *Ricâlû's-Seyyid Bahülulûm (el-Fevâ'idü'r-ricâliyye)*, thk. Muhammed Sâdik Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm. 4 Cilt. Tahrân: Mektebetü's-Sâdik, 1363.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenu'l-kübra*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şü'abü'l-îmân*. nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410.
- Brown, Jonathan A. C. *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: One World, 2009.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Cook, Barrie J. "En Monnaie Alant Cours: The Monetary System of The Angevin Empire". *Coinage and History in the North Sea World, C. 500-1250*. ed. Barrie J. Cook ve Gareth Williams. Leiden Boston: Brill, 2006.
- Crone, Patricia ve Cook, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. London: Cambridge University Press, 1977.
- Çap, Sabri. "Hicrî I. Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm". *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler - II*. ed. Hidayet Aydar vd. 599-647. İstanbul: Ensar, 2020.
- Çap, Sabri. "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri". *İslâm ve Yorum III*. ed. Fikret Karaman. 347-370. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaşfi Sünenihî*. nşr. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsılî. *el-Müsned*. nşr. Hüseyin Selim Esed. 12 Cilt. Şam: Dârü'l-ma'mûn, 1404/1984.
- Elbânî, Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruhe's-seyyi' ü fi'l-ümme*. 14. Cilt. Riyaz: Dârü'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Ertugay, Recep. "Oryantalist William Montgomery Watt'ın Kaderle İlgili Hadislerle Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış". *Bilimname* 48 (2022), 27-67.
- Finkelstein, Israel. "Archeology as a High Court in Ancient Israelite History: A reply to Nadav Na'aman". *The Journal of Hebrew Scriptures* 10/19 (2010), 1-8.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber - S. M. Stern. Chicago, New York: Aldine Atherson, 1971.
- Grant, Jim. vd. *The Archeology Coursebook: An Introduction to themes, sites, methods and skills*. London & New York: Routledge, 2008.
- Hallaq, Wael B. "On Dating Malik's Muwatta". *UCLA, Journal of Islamic & Near Eastern Law* 47 (2001-2002), 47-65.
- Hawary, Hassan Mohammed. "The Second Oldest Islamic Monument Known, Dated A.H. 71 (A.D. 691). From the Time of the Omayyad Calif 'Abd-el-Mâlik Ibn Marwân". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1932), 289-93.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalistlerin Sahâbeye Dair İddialarının Modern Dönem İslâm Dünyası'ndaki Sahâbe Algısına Düşünsel-Metodolojik Etkisi". *İslâm'ın Kurucu Nesli Sahâbe - Sahâbe Kimliği ve Algısı - Tartışmalı İlmi Toplantı 27-28 Nisan 2013*. 519-560. İstanbul: Ensar, 2013.
- Hoffmeier, James K. *Israel in Egypt, The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. USA: Oxford University Press, 1997.
- Hoyland, Robert G. "The Earliest Christian Writings on Muhammad an Appraisal". *The Biography of Muhammad, The Issue of Sources*. ed. Harald Motzki, 276-297. Leiden: Brill, 2000.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *el-Muşannef*. nşr. Kemal Yusuf el-Hüt. 2, 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. çev. Baron de Slane, William McGuckin. 2 Cilt. Paris: Oriental Translation Fund, 1847.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtişârî) ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. 1, 2 Cilt. Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1434/2013.
- İbn İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî (ihtişârî) ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Colin-Levi-Provençal. Beyrut: Daru's-sekâfe, 3. Basım, 1983.
- Ibn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Bağdâdî, *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 3-5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Khan, Alam. *Takyimü nazariyyâti Juynboll havle'l-hadisî'n-nebevî*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları, Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 5/1 (2019), 155-245.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Kızılkaya, Rahile - Sekmen, Kadir. "G.H.A. Juynboll'un Ricâl Literatürüne Dair Temel İddiaları ve Tahlili". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 7/2 (2021), 141-221.
- Kızılkaya, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslam Toplumu Tasavvuru". *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 421-456.
- Kızılkaya, Rahile. "Norman Calder'in Studies in Early Muslim Jurisprudence Adlı Eseri Çerçevesinde Şarkiyat Literatüründe Muvatta'nın Tarihlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 393-407.
- Kızılkaya, Rahile. "Oryantalist Bir Fikirin Kendi Paradigması İçinden Tenkit Edilme Serencamına Misâl: Norman Calder'in Muvatta'ı Tarihlendirmesine Yöneltilen Eleştiriler". *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 269-281.
- Kızılkaya, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Koren, Judith - Nevo, Yehuda D. "Methodological Approaches to the Islamic Studies". *Der Islam* 68 (1991), 87-125.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Hüzelî. *Mürücüz-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 1 Cilt. b.y.: y.y. ts.
- Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions: A Survey". *Arabica* 52/2 (2005), 204-253.
- Motzki, Harald. "Review of G. H. A. Juynboll Encyclopedia of Canonical Hadith". *Jerusalem Studies In Arabic and Islam* 36 (2009), 539-549.

- Motzki, Harald. "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: The Origin and Reliability of Some *Maghâzî*-Report". *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*. ed. Harald Motzki, 170-239. Leiden: Brill, 2000.
- Motzki, Harald. "The Prophet and the Cat: on dating Malik's Muwatta' and legal traditions". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 22 (1998), 18-83.
- Motzki, Harald. "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article". *Method and Theory in The Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg. 211-258. Leiden: Brill, 2003.
- Motzki, Harald. "Theme Issue: Methods of Dating Early Legal Traditions Introduction". *Islamic Law and Society* 19 (2012), 1-10. Leiden: Brill, 2012.
- Muir, Sir William. *The Life of Mahomet*. 1 Cilt. London: Smith, Elder and Co., 1858.
- Muştak, Abdulkerim. *Şîa Mazhab Hak He* Karaçi: Rahmatullah Book Egency, ts.
- Na'man, Nadav. "Does archeology deserve the status of a "high court"?. *Between Evidence and Ideology*. ed. Bob Becking - Lester L. Grabbe. Leiden: Brill, 2001.
- Petrushersky, I. P. *İslâm der Iran*. çev. Kerîm Keşâverz. Tehran: İntişârât-i Peyâm, 1363.
- Renfrew C. - Clark R. M. "Problems of the Radiocarbon Calendar and Its Calibration". *Archaeometry* 16/1 (1974), 5-18.
- Richards, Michael P. - Britton Kate. *Archaeological Science: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2020.
- Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*, New York: State University of New York Press, 1991.
- Robson, James. "The Isnad in Muslim Tradition". *Hadith, Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, 163-174. New York: Routledge, 2016.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press, 1979.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Taqrîbî'n-Nevevî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî. 1 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- Syed, Muhammad Masharib Shah. *Oryantalîstlerin Hadis Araştırmalarında Kullandıkları Metot ve Kaynakların Değerlendirilmesi*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Tabâtabâî, Mustafa Hüseyinî. *Nakd-ı Âsâr-ı Hâverşenâsân*. b.y.: Mecmû'a Muvahhidîn, 1436.
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe Disiplinler arası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020.
- Wallach, Efraim. "Inference From Absence: The Case of Archaeology". *Palgrave Communications* 5/94 (2019), 1-10.
- Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam With Special Reference to the Mu'tazila and Asha'ira*. Edinburgen Ex Bibl Univ., Doktora Tezi, ts.
- Webster, Noah. *An American Dictionary of the English Language*. 2 Cilt. New York: S. Converse, 1828.
- Wensinck, Arnet Jan. *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development*. London: Routledge, 2008.
- Whittaker, John C. vd. "Evaluating Consistency in Typology and Classification". *Journal of Archeological Method and Theory* 5/2 (1998), 129-164.
- William, Adams Y. - Ernest, W. Adams. *Archeological Typology and Pratical Reality*. New York: Cambridge University Press, 2008.

EXTENDED SUMMARY

The purpose of this study is to find out – if available – then assemble thus assess the problems in the sources used by the orientalists in their scientific studies which evaluate the Islamic understanding of the authenticity and interpretation of Hadīth. To evaluate the source usage of orientalists is very important, in order to understand and resolve the approach of western scholarship towards Hadīth. This study is a kind of search for an answer to the questions viz. 'what' and 'why'. In other words, what is the problem and reason of the sources chosen by orientalists in proving their claims or concluding their results. To insert the source problems in a new systematic form with some fresh examples thus their reappraisal is what distinct our study from previous works

In this study, it is not aimed to discuss the riddle in question in detail or to prove the existence of many examples regarding that specific problem or to criticize them comprehensively. Rather, we have tried to introduce different types of problems by shaping them in a new coherence to addressing different dimensions of this subject as much as possible. Although we have used the general term “orientalists” in some places, our aim is only the scholar who put forward the idea in question and those who follow it. Here, only the doubtful aspects of the orientalists’ sources are studied. This does not mean that orientalists’ source usage is always problematic. In fact, a constant study can be conducted on the positive aspects of this issue.

As a result, we have concluded that a part of the sources used by orientalist in their hadith studies is problematic. We have divided the problematic source usage into two main categories at first. While some of the problems are related to the orientalists’ methodology, others are related to the nature of the sources being used. For example, problems such as distrust in sources, lack of information regarding sources, lack of sources being used, not relying on any source, not using the source in the relevant field and using subjective sources represent their methodology. As far the nature of the sources is concerned, the problems such as orientalist references, secondary and weak and archaeological sources, sources out of Islam and Ahl al-Sunnah and printing and edition errors are the problem of this type. As far we can see, the root of all problems is the problem of distrust towards the source. Lack of trust sometimes stems from disbelief to some extent. However, the question that do they not trust the sources because they do not believe? Or do they not believe because they do not trust the sources? is a mystery, which needs serious research and is open to long discussions. In our opinion, a kind of circular argument hides behind the correlation between distrust and disbelief.

Some of the issues are among the problems on one hand and the reasons for the mistakes made by orientalists in hadith studies on other hand. Likewise, there could be some other reasons or purposes behind some of these problems. For example; Sometimes, behind the subjective behavior, there may be a purpose of creating doubts regarding hadiths. To fix some of the problems may not be in the hands of orientalists like printing error, thus they could be excused at this point. Therefore, it would be an incorrect generalization to say that there is an ulterior motive behind every problem. However, what we mean by the printing error here is not the lack of verification made by them, but rather the printing error of the works they refer to.

Matemin Gölgesinde Sivil Bir Fenomen: İran'da Dinî Heyetler

A Civil Phenomenon in the Shadow of Mourning: Religious Associations in Iran

Zeynep Sena
KAYNAMAZOĞLU 

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 18.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 21.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Zeynep Sena KAYNAMAZOĞLU
E-mail: zeynepsema@uludag.edu.tr,
kayazeynepsema@gmail.com

Atıf: Kaynamazoğlu, Zeynep Sena.
"Matemin Gölgesinde Sivil Bir
Fenomen: İran'da Dinî Heyetler". *İlahiyat
Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022),
67-76.

Cite this article as: Kaynamazoğlu,
Zeynep Sena. "A Civil Phenomenon in
the Shadow of Mourning: Religious
Associations in Iran". *Journal of İlahiyat
Researches* 58/1 (December 2022),
67-76.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

ÖZ

Şiî halk dindarlığının en güçlü unsuru Muharrem ayında icra edilen matem merasimleridir. Muharrem matem ve benzeri dinî merasimler Şiî Müslümanlara İmam Hüseyin başta olmak üzere On İki İmam'la olan bağlarını tazeleme ve toplumsal hafızalarını canlı tutma imkânı vermektedir. Bireysel dindarlığın önemli bir bileşenini oluşturan bu merasimler aynı zamanda kapsamlı bir toplumsal ve siyasî muhtevaya sahiptir. Bunun günümüz İran'ındaki en önemli örneği, merasimleri icra etmek için bir araya gelmiş insanlardan müteşekkil dinî heyetlerdir. Fütüvvet geleneğinin etkilerinin görüldüğü dinî heyetler, modern dönemde İran toplumunun ürettiği özgün bir fenomendir. Heyetlerin düzenlediği dinî meclislerde farklı ekonomik ve sosyal sınıflara ait kimseler ortak bir platformda buluşmakta, böylece dayanışma ve yardımlaşma ağı inşa etmektedir. Heyetler, sivil ve gayri resmî olmaları sebebiyle hareket kabiliyeti yüksek ve dinamik yapılarıdır. Bu dinamiklik İran İslâm Devrimi ve sonrasında da İran-İrak savaşında kilit bir rol oynamalarını sağlamıştır. Toplumsal şartlar değiştiğçe heyetler de değişime uğramış, bu durum yönetimin heyetleri kontrol altına almak istemesine sebep olmuştur. Bu çalışma heyetlerin tarihsel ve dinî kökenlerini, yapısını, işlevlerini ve siyasetle ilişkisini konu edinerek, halk dindarlığının toplumsal ve siyasal etki gücünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İran, Şîa, Dinî Heyetler, Kerbelâ, Muharrem, Matem Ritüelleri.

ABSTRACT

The strongest element of Shi'ite popular religiosity is the mourning ceremonies performed in *Moħarram*. 'Āšūrā and similar religious ceremonies allow Shi'ite Muslims to renew their ties with the twelve Imams, especially İmām Husayn (d. 61/680) and to keep their collective memories alive. These ceremonies that constitute an important component of private religiosity have a comprehensive social and political aspect. One of the most important examples of this in contemporary Iran is the religious associations (*hey'at*, plural *hey'athā*) composed of people who came together to perform religious ceremonies. Religious associations are a unique phenomenon produced by Iranian society in the modern period though the *Fotowwa* tradition (*Javānmardī*) has a strong influence on them. They are remarkable in terms of bringing people from different economic and social classes together on a common platform. Religious associations are dynamic structures with high mobility due to their civil and informal nature. This dynamism enabled them to play a key role in the Iranian Islamic Revolution and the Iran–Iraq war. As social conditions and styles of religiosity have changed, nature of religious associations has also changed; therefore, the authority wants to take them under control. This study reveals the social and political influence of popular religiosity by addressing the historical and religious origins and structure and social functions of the religious associations in addition to their relationship with politics.

Keywords: History of the Islamic Sects, Iran, *Karbalā'*, *Moħarram*, Mourning Rituals, Religious Associations (*Hey'at*), Shi'a.

GİRİŞ

Safevîler döneminden bu yana Şîa mezhebi İran'ın siyasî, dinî ve ictimâî düzenine etki eden en önemli unsurlardan biridir. Şiî dinî merasimleri İran kültürünün ve halk dindarlığının ayrılmaz parçalarından birini teşkil eder. Bu bağlamda İran'da Ramazan ve Kurban bayramı, Kadir gecesi gibi günlere ek olarak,

Ehl-i Beyt İmamlarının doğum ve vefatları da anılmaktadır. Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Hz. Zeynep, Ümmü'l-Benîn ve Fatıma Ma'sume gibi bazı kadın figürlerin de çeşitli dinî gün ve geceler vesilesiyle anılması önem arz etmektedir. İran İslâm Devrimi sonrasında dinî merasimlere verilen önem artmış, bu günlerin birçoğu resmi tatil ilan edilmiştir. Bunlardan bazıları İran'ın millî takvimine de işlenmiş, Hz. Ali'nin doğum günü erkekler ve babalar günü, Hz. Fatıma'nın doğum günü kadınlar ve anneler günü, Hz. Zeynep'in doğum günü ise hemşireler günü olarak tebrik edilmiştir.¹

İran dinî takviminin en önemli gündemi şüphesiz Kerbelâda trajik bir biçimde şehit edilen Hz. Hüseyin'in yasının tutulduğu Muharrem ayıdır. Muharrem ayı hem İran'da hem de diğer topraklarda yaşayan Şii Müslümanlar nezdinde önemini korumuş, tarih boyunca dönemin şartlarına ve ruhuna özgün bir biçimde idrak edilmiştir. Bu merasimler sayesinde Şîa kendisine has tarih algısını sürdürmüş ve böylece tarih "geleneğe ve anma merasimlerine aktarılarak canlı tutulmuştur".²

İran'da 'ezâdârî (matem) zaman içerisinde dinin aslı unsurlarından birine dönüşmüştür. Bir kimsenin matem meclislerine katılımı, namaz ve oruç gibi aslı ibadetleri yerine getirmesi kadar önem kazanmış, bir nevi dindarlık göstergesi haline gelmiştir. Bu anlamda İran halkı için Muharrem, dinî hayata şekil vermekte ve aslı ibadetlerden daha fazla önem teşkil etmektedir.³ Buna mukabil Muharrem merasimlerinin, Kerbelâ vakasının tarihsel yönü ve Şii geleneğe olan etkisine⁴ nazaran daha az araştırmaya konu olması dikkat çekicidir.

İran'da Muharrem ayı içerisinde *Rôze'hânî* (Ravzahânî) meclisleri, *desterevî* (geçit alayı tarzındaki sokak yürüyüşleri), *ta'ziyehânî* (şebîhânî, Kerbelâ vakasının teatral sunumu), nezir sofraları, kabir ziyaretleri ve *sînezenî* yahut *zincirzenî* gibi kendine zarar verme biçimindeki merasimler yaygın olarak icra edilmektedir. Bu merasimlerin ortaya çıkışı, kökenleri ve geçirdiği dönüşümler çeşitli araştırmalara konu olmuş;⁵ Safevîler,⁶ Kaçarlar ve Pehlevîler döneminde mevcut olan merasimler ve yönetimlerin merasimlere karşı takındığı tavır detaylı olarak irdelenmiştir.⁷ İran İslâm Devrimi sürecinde Kerbelâ vakasının yeniden yorumlanışına ise özel bir ilgi gösterildiği görülmektedir.⁸ Bunların yanında ta'ziyehânî merasimi, özgün sanatsal yapısı sebebiyle farklı disiplinlerin de ilgisine konu olmuştur.⁹

Çalışmamıza konu olan heyetlerin yani dinî merasimlerin günümüz İran'ındaki organizatör ve icracılarının ise diğer hususlara nazaran daha az incelendiği ve tartışıldığı tespit edilmiştir. Özellikle son yıllarda dinî heyetlere olan ilginin arttığı ve konu hakkında kapsamlı Farsça ve İngilizce çalışmaların yayımlandığı görülmektedir. Bu kapsamda Muhsin Hesam Mezâherî'nin heyetleri çeşitli açılarından kategorize ederek ele aldığı kapsamlı çalışması *Resâne-yi Şî'e*'nin yanı sıra, Gustav Edward Thais'in saha çalışması ve Cabbâr Rahmânî'nin dinî heyetlerin kökenleri ve işlevlerini sosyolojik açıdan ele aldığı müstakil çalışmaları öne çıkmaktadır.¹⁰ Bunlara ilaveten dinî heyetlerin toplumsal işlevleri, devrim dönemindeki rolleri ve zaman içerisinde yaşadıkları dönüşümleri inceleyen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır.¹¹

Her ne kadar Türkçe okur için Şii dinî merasimlerinin toplumsal hayata ve kimlik inşasına ve etkisini konu edinen çeşitli çalışmalar mevcut olsa da,¹² heyetler hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma heyetlerin yapısı, İran toplumundaki işlevleri, süreç içerisinde yaşadıkları dönüşümler ve siyasetle ilişkisine odaklanarak Türkçe okur için konuyu tanıtmakta ve tartışmaya açmaktadır. Aynı zamanda dinî heyetlerin sivil ve dönüşüme açık yapısına vurgu yaparak ve heyetler özelinde yönetimlerin Şii halk dindarlığına yön verme çabalarına dikkat çekerek mevcut literatüre katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. MATEM MECLİSLERİNDEN SİYASİ TEŞKİLATLARA HEYET KAVRAMI

İstilah olarak ortak bir hedef veya görevle sahip olan bir grup insan anlamına gelen *hey'et* kavramı, günümüz İran'ında dinî kültürle alakalı özel bir anlam kazanmıştır. Bu anlamda dinî heyetler, dinî meclisleri ve merasimleri düzenlemek, Şii geleneğe var olan özel günleri - bilhassa İmamların şehadet yıl dönümlerini- anmak amacıyla bir araya gelmiş insanlardan müteşekkil yapılara verilen ortak isimdir.¹³

1 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 165-192.

2 Maryam Moazzen, "Rituals of Commemoration, Rituals of Self-Invention: Safavid Religious Colleges and the Collective Memory of the Shi'a", *Iranian Studies* 49/4 (2016), 555.

3 Cabbâr Rahmânî, *Tagyîrât-i Menâsikhâ-yi Âşûrâ* (Tehran: İntişârât-i Tisâ, 1393), 272-273.

4 Kerbelâ vakasının Şii kimliğinin oluşumuna etkisine dair bk. Behram Hasanov - Agil Shirinov, "Suffering for the Sake of Cosmic Order: Twelver Shi'ah Islam's Coping with Trauma", *İlahiyat Studies* 8/1 (2007), 65-93.

5 Bk. Ali J. Hussain, "The Mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25/1 (2005), 78-88; Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashûrâ'", *Die Welt des Islams* 33/2 (1993), 161-181; Ehsan Yarshater, "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran", *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, ed. Peter J. Chelkowski (New York: New York University Press, 1979), 88-94; Mahmoud M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (Paris, New York: The Hague, 1978).

6 Safevîler döneminde İran'ı ziyaret eden seyyahların Muharrem merasimlerine dair kayıtları hakkında detaylı araştırmalar bulunmaktadır. Bk. Muhsin Hesam Mezâherî, *Trajedî-yi Cihân-ı İslâm: 'Ezâdârî-yi Şî'e'nin İrân ve Rivâyet-i Sefernâmenîsân, Müsteşrikân ve İrânşinâsân (ez Şafeviyye ta Cumhûrî İslâmî)* (İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397); Babak Rahimi, *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran* (Leiden; Boston: Brill, 2011); Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion", *Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville (London: I.B.Tauris, 1996), 139-190.

7 Bk. Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran* (Seattle: University of Washington Press, 2004); Akın Kiren, "Dünyevî İktidarın Meşrûlaştırılmasında Dinî Bir Ritüelin Kullanılması: Kaçarlar ve Taziye", *Siyasal Bilimler Dergisi* 5/2 (2017), 51-66; Babak Rahimi, "Takkıyeh Dowlat: The Qajar Theater State", *Performing The Iranian State: Visual Culture and Representations of Iranian Identity*, ed. Staci Gem Schiewiller (London: New York: Athem Press, 2013), 55-71; Mehmet Ali Büyükkara, "Kerbelâ'dan İnkılâb'a: İmâmî-Şî'î Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 211-247.

8 Bk. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 79-117; Hasan Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik, e-makâlât Mezhep Araştırmaları 6/2 (2013), 223-256; Metin Bozan, "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şîa'da Kerbela Örneği)", *Şarkiyat* 9/2 (2017), 802-822; Mehmet Ali Büyükkara, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemi Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin Mi Yoksa Canını Feda İçin Mi Ayaklandı?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum)* I (2010), 383-408.

9 Ta'ziyehânî dinî bir ritüel olmasının yanı sıra dinî bir tiyatro biçimi olarak incelenmiştir. Konu üzerine yapılan bazı çalışmalar için bk. Peter J. Chelkowski (ed.), *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran* (New York: New York University Press, 1979); Jamshid Malekpour, *The Islamic Drama* (London; Portland, OR: Routledge, 2004); Peter J. Chelkowski (ed.), *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals* (London: Seagull Books, 2010); İraj Anvar, "Peripheral Ta'ziyeh: The Transformation of Ta'ziyeh from Muharrem Mourning Ritual to Secular and Comical Theatre", *TDR/The Drama Review* 49/4 (2005), 61-67; Metin And, *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

10 Bk. Muhsin Hesam Mezâherî, *Resâne-yi Şî'e: Câmî' esinâsi-yi Âinhâ-yi Sugvârî ve Hey' ethâ-yi Mezhebî der İrân* (Tehran: Neşr-i Beynu'l-Milel, 1374); Cabbâr Rahmânî, *Hey' ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî'e-yi İrân* (İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397); Gustav Edward Thais, *Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain* (Washington University, Doktora Tezi, 1973); Rahmânî, *Tagyîrât-i Menâsikhâ-yi Âşûrâ*.

11 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Ali Haj Khan Mirzai Sarraf, *Heritage and Continuity in the Bazaar: The case of Religious Association of the Drapers' Guild of the Tehran Bazaar* (BTU Cottbus-Senftenberg, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Zâhid Gaffârî Heşcin vd., "Nakş-i Hey' ethâ-yi Mezhebî-yi Şehr-i Tehrân der Ferâyend-i Pîrûzi-yi İnkılâb-ı İslâmî", *Dânîş-i Siyâsi* 2 (1391), 63-82; Mehri Bahâr - Ebofêzî Aâmîdî, "Berresi-yi Câmî'e eşinâftî-yi tagyîrât-ı Kârkerdi-yi hey' ethâ-yi Mezhebî", *Faslnâme-yi Muhendîsi Ferhengî* 9/80 (1393), 27-55; 'Alireza Kobâdî - Fâtıme Keykubâdî, "Berresi-yi Mîzân-ı Âşinâyî-yi Şirketkonendegân der Hey' ethâ-yi Mezhebî bâ Ehdâf-ı Olguhâ-yi Dinî", *İslâm ve 'Ulûm-ı İctimâ'î* 2/3 (1389), 171-192.

12 Muharrem merasimleri ve günümüz İran toplumu üzerine etkilerini tartışan bazı çalışmalar için bk. Habip Demir, "Modern Dönem Şii Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erba'nın Yürüyüşü", *Şarkiyat* 13/1 (2021), 169-186; Adem Yılmaz, "İmam Hüseyin'in Yaşlıları: Gelenekten Günümüze İran'daki Şii Matem Merasimlerinde Meddahlar", *İran Çalışmaları Dergisi* 5/2 (2021), 303-336; Zeynep Sena Kaya, *İrân'da Âşûrâ Merasimleri ve Tarihsel Gelişimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

13 Muhsin Hesam Mezâherî, "Hey' et", *Ferheng-i Sug-i Şî'e*, ed. Muhsin Hesam Mezâherî (Tehran: Hayme, 2016 1395), 523.

Hey'et-i mezhebî adı verilen bu yapılar, *hey'et-i 'ezâdârî* (matem heyeti) olarak da adlandırılmakla birlikte kısaltılarak yalnızca *heyet* kelimesiyle ifade edilirler.¹⁴ Heyet mensuplarına ise *hey'etî* denmektedir. Heyet kavramının kullanımı yalnızca bu faaliyetleri düzenleyenlerle sınırlı değildir; düzenlenen meclisler, ravzahânîler yahut tefsir dersleri gibi oturumlar da heyet olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda heyet kavramı meclis, celese yahut ravza kelimeleriyle eş anlamlı olarak bu tarz buluşmalar için kullanılmaktadır. Bu çalışmada da heyet kelimesi hem dinî meclislere hem de onları organize eden topluluğa referansla kullanılmıştır.

Bu grupların ve buluşmaların matem heyeti olarak isimlendirilmesinin sebebi, matem merasimlerinin heyetlerin faaliyetlerinin odak noktası olmasından kaynaklanmaktadır. On iki İmam Şîası geleneğine göre gâib 12. İmam haricindeki tüm İmamlar şehit olmuş ve Şîî rivayetlerde İmamların ardından yas tutmak ve gözyaşı dökmek teşvik edilmiştir. Bu rivayetlerde İmamlar kendilerinin ardından yas tutulmasını salık vermekte, kendilerini anarak gözyaşı döken kimseye uhrevî ve dünyevî ödülleri vadetmektedir. Ağlamak bizatihi ödül gerektiren bir eylem olsa da bir araya gelinerek ağlanmasına da önem atfedilmiş, kişinin İmamların adının anıldığı meclislerde bulunması ve bir diğerinin ağlamasına vesile olması istenmiştir. Sekizinci İmam Ali er-Rızâ'ya (öl. 203/819) atfedilen bir rivayette şöyle söylenmektedir: "Kim başımıza geleni hatırlar da çektiğimiz sıkıntılar için ağlarsa kıyamette bizimledir ve bizim derecemizdedir. Yine kime bizim başımıza gelenler zikredilir de ağlar ve diğerlerini de ağlatırsa gözlerin ağladığı o günde onun gözü ağlamaz. Kim bizim adımın anıldığı bir meclise oturursa kalplerin öldüğü gün onun kalbi yaşar".¹⁵ Bu ve benzeri rivayetler Şîî tarih algısının korunmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlamış ve günümüz heyetlerinin dinî temelini oluşturmuştur.

Kerbela vakasının hemen ardından farklı gruplar, çeşitli biçimlerde bu olaya tepki göstermiş ve Kerbelâ'nın yasını tutmaya başlamışlardır. Bu anlamda her ne kadar Muharrem merasimlerinin icrası oldukça erken dönemlere dayansa da, heyet kelimesinin bu tarz meclisleri ve oluşumları tanımlamak için kullanılması oldukça yenidir. Heyet kelimesini kullanan ilk dinî grubun Şîraz'da bulunan *hey'et-i berâderân* olduğu zikredilmektedir.¹⁶

Heyetler yapısal olarak oldukça çeşitli olmakla birlikte büyük oranda ortak bir muhite, aileye ya da meslek grubuna ait olan bir grup insanın bir araya gelmesiyle yahut bir grup insanın vaiz, âlim yahut meddâh gibi karizmatik bir karakterin etrafında kümelenmesiyle oluşmaktadır. Heyetleri tanımlarken belirli bir üye sayısından bahsetmek mümkün değildir. Birkaç kişiden oluşan küçük heyetler olduğu gibi, çok sayıda mensuba sahip olan kurumsallaşmış heyetler de bulunmaktadır. Heyetlerin yapısı oldukça dinamiktir. Bazen birkaç heyet bir araya gelip daha büyük yeni bir heyet oluşturabilir yahut fikir ayrılıkları neticesinde bir heyet birkaç parçaya ayrılabilir.¹⁷ Hatta bazı heyetlerin süreç içerisinde varlık alanlarını genişletip siyasî partilere dönüşerek İran siyasetinde aktif rol aldıkları yahut silahlanarak rejim karşıtı mücadelelere giriştikleri müşahede edilmektedir. Bu anlamda heyet sistemi dinî merasimlerin toplumsal tezahürlerinin ve işlevlerinin görülebileceği özgün bir tecrübedir. Zira etki alanı yalnızca dinî merasimlerle sınırlı kalmamış, hem İran İslâm Devrimi sürecinde hem de devrimden sonraki süreçte toplumda farklı işlevleri yerine getirmiştir.

Heyetler hitap ettikleri kesim ve isimlendirme bakımından da çeşitlilik arz etmektedir. Örneğin son dönem popüler heyetleri neredeyse tamamen gençlerden müteşekkildir. Heyet mensuplarının yaş aralığı, heyetlerin biçimi, faaliyetleri ve müzik kullanımı gibi tartışmalı hususlardaki tavırlarında belirleyici olmaktadır. Her heyetin kendisine has bir ismi bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse *hey'et-i şînf-i ferşurûşân* (halıcılar loncası heyeti), *hey'et-i cevânân-ı İslâmî* (İslâm gençleri heyeti), *encümen-i mohandisîn-ı İslâmî* (İslâm mühendisleri heyeti), *hey'et-i benî Fâtîme*, *hey'et-i ıslâh-ı tâlibân-ı bûşehr* (Bûşehr öğrencileri ıslah heyeti), *hey'et-i rezmendegân-ı İslâm* (İslâm militanları/savaşçıları heyeti) gibi farklı temalara dayalı olarak isimlendirilmiş çok sayıda heyet bulunmaktadır. Bu anlamda genellikle dinî referanslı isimler kalsa da, bir mahalle yahut meslek türü heyet ismi olarak seçilebilir. Ülke çapında 2021 yılı itibarıyla 93 bin dinî heyet ve 80 bin meddâh bulunduğu zikredilmektedir.¹⁸ Bu anlamda binlerce heyetin, aralarında rekabet var olsa da, belirli bir insicama sahip olmaları ve birbirlerinin sınırlarına riayet ederek varlıklarını devam ettirmeleri dikkat çekicidir.

Heyetler sene içerisinde çeşitli faaliyetler düzenlemektedir. Heyetlerde dinî meclislerin yanı sıra Kur'an yahut tefsir dersleri gibi eğitici faaliyetler de düzenlenir ve böylece heyet üyeleri düzenli aralıklarla bir araya gelir ve önemli gündemleri tartışma imkânı kazanırlar. Bir heyette dinî sohbet/oturum sona erdiğinde muhitin ictimâî ve iktisâdî birçok problemi görüşülmekte, heyet mensuplarının özel sıkıntıları varsa bunlara çözüm aranmaktadır.¹⁹ Yetimleri evlendirmek yahut işsizlere iş sağlamak gibi gündemler, her ne kadar ana gündemleri oluşturmasa da, heyet üyeleri arasında dayanışma ağı inşa etmektedir.

Meclislerin ve faaliyetlerin sıklığı da heyetin büyüklüğüne yahut türüne göre değişiklik göstermektedir ve katılım tamamen tercihidir. Heyetlere katılımdaki gönüllülük esası ve bu yapıların gayri resmî oluşumlar olması dikkate alındığında, heyetlerin bireylerin dindarlığını ve sosyal yaşantılarını olumlu olarak etkiledikleri ve bu sayede devamlılık kazanabildikleri düşünülebilir. Heyetlere katılıma teşvik eden unsurlardan bir diğeri de, bir topluluğa üye olmanın sağladığı sosyal, psikolojik hatta ekonomik avantajlarından yararlanmaktır. Örneğin büyük şehirlerde göçmüş bir taşralı hemşerilerinin olduğu bir heyete katılıp, bu şekilde büyük şehrin getirdiği dezavantajlarla daha rahat başa çıkabilmektedir. Yahut vefat eden bir heyet üyesinin geride bıraktığı ailesine diğer üyeler sahip çıkmaktadır. Bu anlamda heyetlerin bireylerin dinî eğitimine katkı sağlaması, toplumsal birliklilik bilincini geliştirmeleri, yardımlaşma ve toplumsal gözetim sağlaması, suçların önlenmesi²⁰ ve heyet mensuplarının kendi içerisinde problemleri gündeme getirme ve çözme imkânı bulmaları gibi bir takım işlevleri bulunmaktadır. Bu işlevler toplumdaki şartlara ve heyetlerin türüne bağlı olarak farklılaşabilmektedir.

14 Sarraf, *Heritage and Continuity in the Bazaar*, 18.

15 Seyyid Kazim Tabatabai - Seyfullah Efe, "Ravzahânlık Adeti ve Kerbelâ Olayının Tahririndeki Rolü", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 203.

16 Mezâherî, "Hey'et", 524.

17 Mezâherî, "Hey'et", 523-524.

18 "Neved-i Se Hezâr Hey'et-i Mezhebî ve Heştâd Hezâr Meddâh der Kişver Fa'âl Est", *Mehr News Agency* (07 Ocak 2021).

19 Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change*, 193-197.

20 Selmân 'Omranî - Hamed Zâre' Şehîne, "Nezârat-ı İctimâ'î der Hey'ethâ-yi Mezhebî ve Nakş-i Ân der Pîşgîrî ez Corm", *Âmûzehâ-yi Huqûkî-yi Govâh* 6/1 (1399), 255-280.

Heyetler farklı etnik gruplara, sosyal tabakalara yahut mesleklere ait kimseleri ortak bir zeminde buluşturması bakımından oldukça önemlidir. Bu yapılar vesilesiyle zengin ile fakir, Acem ile Türk, rûhânîler ile öğrenciler, esnaf ile kamu çalışanları bir araya gelebilmekte ve ortak bir kimlik benimsemektedirler. Bu yönüyle heyetlerin sosyal tabakalar arasındaki yabancılaşmayı azalttığı ve sosyal barışa hizmet ettiği söylenebilir.

Dinî heyetlerin *hey'et-i mahalle* ve *hey'et-i sınıfı* (esnaf heyetleri) olmak üzere iki ana türü bulunmaktadır. Mahalle heyetleri dindar bireylerin genellikle kendi evlerinde, komşuları, arkadaşları yahut ortak bir nokta paylaştıkları insanlarla icra ettikleri buluşmalardır. Birlikte Kerbelâ'yı ziyaret etmiş bir grup insanın *hey'et-i zâ'irîn-i Kerbelâ* adıyla bir araya gelmeleri ve düzenli olarak dinî oturumlar düzenlemeleri bu tarz heyetlere örnek verilebilir.²¹

Esnaf heyetleri ise esnafa yahut belirli meslek loncalarıyla sınırlı oluşumlardır. Sebzeçiler heyeti, ayakkabıcılar heyeti, kuyumcular heyeti gibi yapılar buna örnek verilebilir. Esnaf heyetleri de gayri-resmî oluşumlar olup, aynı meslek grubunu paylaşan bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Her ne kadar esas olarak dinî meclisler düzenlemek amacıyla toplanılsa da, ortak bir platformda buluşan esnaf gerekli durumlarda birbirlerine mali destekte bulunur. Bu mali destek hem ahlâkî gerekçelerden ötürü önemlidir, hem de aralarındaki ticari ilişki hasebiyle, bir esnafın iflasının önlenmesi diğerlerinin ekonomik refahı için önem arz eder.²²

Heyet kavramının olumsuz bir kullanımı da vardır. Özellikle İran İslâm Devrimi'nden sonra heyet tarzı oluşumlara teveccüh eden dindar kesimin yönetimde yer alması sebebiyle, devlet yönetiminde yaşanan aksaklıklar ve acemiliklere referans verilirken *hey'etî* yönetim tarzı denmektedir. Bununla da yönetimin yeterince sistematik olmayışı ve problemlerin tıpkı heyetlerdeki gibi bireysel ilişkiler sayesinde çözülebilmesi gibi sıkıntılar kastedilmektedir.²³

İslâm tarihinde varlık gösteren *civânmerdî* (fütüvvet), ahilik veya ayyârlık gibi gençlik topluluklarıyla birlikte değerlendirildiğinde, heyet sisteminin kökenlerini İslâm toplumlarında ve İran kültüründe bulmak mümkündür. Fütüvvet geleneği ve heyetler arasındaki ilişkiyi detaylı bir biçimde inceleyen İranlı akademisyen Cabbâr Raḥmânî'ye göre heyetler, fütüvvet yahut *ayyârî*²⁴ kültürünün devamı niteliğindedir. İran toplumunda ehl-i fütüvvet ve pehlivanların etkisini yitirdiği dönemde heyetler doğmuş ve bu geleneklerin boşluğunu doldurmuşlardır. Pehlevî yönetimi altında yaşanan iç krizler, buhran ve istikrarsızlık döneminde heyetler fütüvvet yapılarına benzer bir işlev yüklenmişlerdir.²⁵ Bu noktada fütüvvet yapılanmasını ve heyetlerle benzerliklerini incelemek yerinde olacaktır.

2. FÜTÜVVET'İN YENİDEN DOĞMUŞ HALİ OLARAK HEYETLER

Arapça'da cömert, yiğit, delikanlı gibi anlamlara gelen *fetâ* (çoğulu *fityân*) kelimesinden türeyen fütüvvet (farsça kullanımıyla *civânmerdî*), başlarda tasavvufî bir terim olarak çeşitli anlamlarda kullanılmış olsa da²⁶, 13. asırdan itibaren toplumsal, iktisâdî ve siyasî bir yapılanmaya dönüşmüştür. Son aşamada da esnaf tabakasıyla bütünleşerek ahiliğin doğuşuna sebep olmuştur. İran yerleşik kültüründe, Zerdüşť öncesi dönemde de fütüvvet benzeri bir gençlik teşkilatı olduğu bilinmektedir, bu anlamda fütüvvet yapılanmasının İran kökenli olduğu ve usûl ve erkân bakımından Zerdüşťlik'ten etkilendiği iddia edilmiştir.²⁷

Heyetlerin fütüvvet ve benzeri teşkilatlarla (*pehlivânî*, *'ayyârî*) olan benzerlikleri birkaç nokta üzerinden zikredilebilir. Öncelikle geçmişte fütüvvet teşkilatının matem kültürüyle ilişkisi olmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, günümüzde icra edilen birçok ritüelin Ehl-i Fütüvvet ve Kalenderîler aracılığıyla kadim İran ve Şark kültüründen Şîa kültürüne dâhil olduğu düşünülmektedir.²⁸

Safevî Devletinin İran'da Şiîliği yaymasıyla birlikte bu gruplar merasimlerde rol almaya başlamışlar, örneğin bazı Pehlivanlar sakkâi vazifesini, bazıları ise kısa anlatma ve meddâhlık görevini üstlenmişlerdir.²⁹ Tıpkı heyetler gibi, fütüvvet teşkilatının da sosyal tabanı halka dayanmaktadır. Ehl-i fütüvvet ve ayyârlar halk tabanından geldikleri gibi her zaman da bu tabanla ilişki içerisinde olmuşlar ve bu kesime ulaşma gayretine girmişlerdir. Heyetler de tıpkı fütüvvet erbabı gibi mahallî (yerel bir tekke-hüseyniye etrafında şekillenen) ya da esnaf kesimine dayalı bir tabana sahiptir. Geçmişte de fütüvvet yapıları ya zurhânelerin³⁰ etrafında oluşan mahallî teşkilatlanmalardır yahut esnaf tabakasına dayalı olmuştur.³¹

Yine bu iki grup merasimlerindeki yapılanma bakımından da ortak noktalar taşımaktadırlar. Fütüvvet yapısında *kohnesevâr*'ın³² işleviyle, heyetlerdeki *pîrgülâm*'in³³ işlevi aynıdır. Yine ritüellerde *'alemdar*, *mürşit*, *mejdandâr* ve *serdem* görevini üstlenen kimselerin olması diğer bir ortak noktadır. Aynı şekilde ayyârî, pehlivânî ve fütüvvete ait semboller, bazı heyetler tarafından kullanılmaktadır.³⁴

21 Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change*, 192-196.

22 Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change*, 208-209.

23 Sarraf, *Heritage and Continuity in the Bazaar*, 19-20.

24 Ayyârî ve pehlivânî gibi gelenekler ana hatlarıyla fütüvvet kültürünün bir parçası olarak zikredilebilir. Bu gelenekler birçok noktada birbirinden farklılaşsa da, birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmaları oldukça zor ve karmaşıktır. Çalışmamızın kapsamı gereği bu hususta detaya girilmeyecek, ayyâr ve pehlivân ifadeleri fütüvvete ilişkili bir zümreyi ifade etmek için kullanılacaktır.

25 Raḥmânî, *Hey'ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî e-yi İrân*, 53-55.

26 Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259-260.

27 Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/261-262; Mikail Bayram, "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 56-57. Fütüvvet kelimesinin anlamı, kimler için kullanıldığı ve tarihsel süreci oldukça girift ve tartışmalı bir husustur. Burada esas olarak fütüvvetin toplumdaki işlevleri ve bunun heyet sistemiyle olan alakası tespit edilmeye çalışıldığı için fütüvvet hususunda detaylı tartışmalara girilmeyecektir.

28 Muhammed Meşhedî Nüşâbâdî, *Taşavvuf-i İrânî ve 'Ezâdârî-yi 'Aşûrâ: Nakş-ı Şûfiyye, Ehl-i Futuvvet ve Kalenderiyye der Bunyângezârî-yi Âyînâ-yi Muḥarrem* (İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1396).

29 Raḥmânî, *Hey'ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî e-yi İrân*, 56-57; Nüşâbâdî, *Taşavvuf-i İrânî ve 'Ezâdârî-yi 'Aşûrâ*, 303-343.

30 Güç evi anlamına gelen Zurhâne İran'ın geleneksel spor salonu olup, kökeni Zerdüşťliğe kadar uzanmaktadır. Zurhânelerde yürekli, güçlü, cesur pehlivanların yetiştirilmesi hedeflenir. Zurhâneler İslamiyetle birlikte tasavvufî bir yapıya bürünmüş, kendisine has âdâb ve erkân oluşturmuştur. Pehlivanların meydana abdestsiz çıkmaları ve sık sık salavat getirilmesi buna örnek verilebilir. Burada pehlivanlar mürşidin yönlendirmelerine göre hareket eder. Fütüvvet yapısından güçlü bir biçimde etkilenen Zurhâne kültüründe Hz. Ali'ye sevgi ve hürmet merkezi bir yere sahiptir. Bk. H. Mehmet Tunçol - Özbay Güven, "Eski Doğu Sporunda Bir Kurum : Zorhâne (Zürhâne)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41 (2013), 235-248; Houchang E. Chehabi, "Zur-Kâna", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 06 Ekim 2022).

31 Raḥmânî, *Hey'ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî e-yi İrân*, 44, 56.

32 كهنسوار : Zurhâne'nin mürşidi, güreş ve geleneksel sporu öğreten kimse.

33 پیر غلام : Uzun süredir İmam Hüseyin'in yasını tutan ve meclisler düzenleyen tecrübeli kimse. Pîrgülâm genellikle meddâhlar veya ravzahânlar arasından seçilmekle birlikte başka bir kimse de olabilir.

34 Raḥmânî, *Hey'ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî e-yi İrân*, 55-58.

Esnaf heyetlerinin yapısı ve işlevleri de fütüvvet yapılanmasının bir devamı niteliğinde olan ahlik teşkilatını akla getirmektedir. Tıpkı ahlikte olduğu gibi esnaf heyetlerinde de hem ticarî hem ahlâkî bir birliklilik söz konusudur. Esnaf heyetleri sahip oldukları sermaye sebebiyle buldukları muhitin problemlerine çözüm getirme noktasında etkili yapılardır. Bu anlamda heyetlerde köprü, sarnıç, ilkokul ya da hastane yapımı gibi meseleler görüşülmekte, afet durumlarında acil yardım organizasyonları yapılmaktadır.³⁵

Tüm bunlar heyetlerle fütüvvet teşkilatları arasında kültürel bir devamlılık olabileceğine işaret etmektedir. Ancak fütüvvet teşkilatında Hz. Ali pîr kabul edilirken, günümüz İran'ında dinî heyetlerin odak noktasının Hz. Hüseyin olması dikkat çekicidir.

3. DEVRİM SÜRECİNDE VE SONRASINDA HEYETLERİN SİYASÎ YÖNÜ

Temelde Kerbelâ vakasını anmak üzere düzenlenen matem meclisleri, tarihsel süreç içerisinde siyasî bir muhteva kazanmış, döneme ve şartlara bağlı olarak farklı biçimlere bürünmüş ve kritik toplumsal değişimlerde rol oynamışlardır. Mezâherî heyetleri dönemsel olarak geleneksel heyetler, İran Irak Savaşı döneminde devrimci heyetler, savaş sonrası dönemde devrimci heyetler ve popüler heyetler olarak sınıflandırmıştır.³⁶

İran'da 1979'da Humeynî'nin önderliğinde gerçekleşen İran İslâm İnkılâbı bu dönemlerin en dikkat çekicisi olarak zikredilebilir. Devrim sürecinde dinî literatürün sistematik bir biçimde kullanıldığı, Kerbelâ vakasının yeniden yorumlandığı, Şah'ın Yezid'le, Şah'a karşı verilen mücadelenin Kerbelâ mücadelesiyle özdeşleştirildiği ve böylece halkın sokağa çıkmaya teşvik edildiği bilinen bir husustur. Bu dönemde yaratılan şehadet ve fedakârlık söyleminin Kerbelâ üzerine inşası en veciz haliyle "her gün Âşûrâ, her yer Kerbelâ" sloganında açığa çıkmaktadır.³⁷ Geliştirilen bu yeni dinî-siyasî söylemlerin halka ulaştırılmasının alternatif bir yolu da matem meclisleri olmuştur.

Âyetullah Humeynî ve halefi Âyetullah Hamaney'e göre matem meclislerinin fonksiyonları arasında insanların terbiyesi ve İslâm ahkâmını öğrenmeleri gibi dinî işlevler bulunurken, insanlarda cihat ve şehadet arzusu uyandırma, zalimlere karşı organize olma, İslâmî hareketlerin başlamasına zemin hazırlama gibi siyasî yönü ağır basan işlevler de bulunmaktadır.³⁸ Burada meclislerin içerikleri ve fonksiyonları dinî yönüyle sınırlandırılmamış, mevcut siyasî ve toplumsal atmosferin gerekleri gözetilerek yeniden inşa edilmiştir. Dinî meclislerin geçmişte yaşananlara ağlanan değil, geleceği inşa eden ve bireyleri aktif mücadeleye yönlendiren bir hüviyete bürünmesi hedeflenmiştir. Bu aktivizm ve şehadet söylemi devrimden hemen sonra vuku bulan İran-İrak savaşı döneminde de savaş propagandasının güçlü bir parçasını teşkil etmektedir.

Heyetlerin toplumun farklı kesimlerini ortak bir platformda buluşturması, Şâh'a karşı en güçlü muhalefeti temsil eden Âyetullah Humeynî'nin siyasî mücadelesini halk düzeyinde yaymasına katkı sağlamıştır. Bu noktada kayda değer gruplardan biri de *Hey'ethâ-yı Mu'telife-yi İslâmî*'dir (İslâmî Koalisyon Heyetleri). Humeynî Tahran'daki camilere, dinî halkalara, heyetlere temsilciler göndermiş ve bu gruplar arasında bir işbirliği yapılmasını istemiştir. Bunun neticesinde 1963 yılında Tahran pazarındaki üç heyetin bir araya gelmesiyle, dinî-siyasî bir organizasyon olan İslâmî Koalisyon Heyetleri kurulmuştur. Seyyid Muhammed Beheştî ve Murtaza Mutahharî gibi bazı isimler bu koalisyonun ruhâniyyet şurası sayılmaktadır. Hatta koalisyonun esâsnâmesi bizzat Beheştî tarafından kaleme alınmıştır.³⁹

Bu koalisyonun etkisiyle dinî heyetlerin bir kısmı siyasallaşmış ve matemlerin siyasî içeriği güçlenmiştir. *Hey'ethâ-yı Mu'telife-yi İslâmî* siyasî arenada *Fedâiyân-ı İslâm*'dan etkilenmiş ve Pehlevî yönetimine karşı silahlı mücadele fikrini de onlardan almışlardır. Dönemin başbakanı Hasan Ali Mansur (öl. 1965) suikastında rol almaları sonucunda, Başbakanı vuran kişi idam edilmiş, koalisyonun bazı üyeleri de tutuklanmıştır. Ancak grup zamanla silahlı mücadele fikrini bırakmış, sosyo-kültürel faaliyetlere yönelmiştir. Aynı zamanda Pehlevî hükümetine karşı devrimci faaliyetlere de maddi destek sağlamış; bu kapsamda bildirimleri yayımlama, dağıtma ve siyasî tutukluların ailelerini himaye etme gibi görevleri uhdelerine almışlardır.⁴⁰ Devrim sonrasında İran'da en etkili politik güçlerden biri haline gelmiş, 2004 yılında isimlerini İslâmî Koalisyon Partisi (*Hizb-i Mu'telife-yi İslâmî*) olarak değiştirmişlerdir.⁴¹

Heyetler İran İslâm Devrimi'ni mümkün kılan en önemli araçlardan biri olmuşlarsa da, topyekûn olarak, siyaseten aktif bir rol oynayıp devrimi desteklememişlerdir. Heyetlerin siyasî tavrını belirleyen ekonomik, sosyal ve dinî birçok faktör vardır. Bunlardan biri de heyetlerin irtibat içerisinde oldukları ulemanın siyasî tavrıdır. Her ne kadar Humeynî siyasî bir ajandaya sahip olsa da, dönemindeki birçok âlim siyasetten uzak kalmayı tercih etmiştir. Bireylerin ve heyetlerin siyasî eğilimlerinde ise, bağlı oldukları merci-i taklîd'in siyasî tavrı oldukça önemlidir. Örneğin Tahran Pazarı Kumaşçı/Bezzâz Loncası Matem Heyeti (*hey'et-i 'ezâdârî-yi şımf-i bezzâz-ı bâzâr-ı Tehrân*) İran İslâm Devrimi'ni desteklemek konusunda çekimser kalmıştır. Bunun sebeplerinden biri heyetin, Tahran'da yaşayan merci-i taklîd Âyetullah Ahmed Hansârî'yle (öl. 1985) yakın bir irtibat içerisinde olmasıdır. Hansârî başta Humeynî'yi desteklemişse de sonrasında sessiz kalmayı tercih etmiş ve onun siyasetten uzak bu tavrı, heyetin de siyasî tutumuna tesir etmiştir. Heyet üyeleri devrim sonrası süreçte bu pasif tutumlarının bedelini ödemek zorunda kalmış, çeşitli baskılara maruz kalarak câmilerini bırakıp, başka bir yere gitmeye zorlanmışlardır.⁴²

Bezzâz Loncası Matem Heyeti örneği de göstermektedir ki, heyetler genel anlamda devrimin gerçekleşmesini mümkün kılan araçlardan biri olmuşlarsa da devrim öncesinde de sonrasında da yönetimle birbirlerinden farklı ilişkiler geliştirmişlerdir. Bu çeşitlilik heyetlerin

35 Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change*, 211; Sarraf, *Heritage and Continuity in the Bazaar*, 95.

36 Mezâherî, *Resâne-yi Şî'e*, 317-508.

37 Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik Orta Doğu 2/1* (2007), 4.

38 Âyetullah Hamaney devrim sürecindeki Muharrem ayının özel bir öneme sahip olduğunu şu şekilde belirtmektedir: "Devrim sürecindeki Muharrem, devrim öncesi Muharremden ve bizim hayatlarımızdan önceki Muharremden farklıdır. Bu Muharremler, kendilerinde mananın, ruhun ve tutumun aşikâr ve somut olduğu Muharremlerdendir." Bk. Vâhed-i Pejûheş-i Defter-i Ferhengi-yi Defter-i Fahru'l-Ei'mme, *Hey'et: Vîje-yi 'Ezâdârân, Câygâh-ı 'Ezâdârî-yi Ehl-i Beyt ve Mecâlis-i zikr ve tevessol*, ed. Meryem Ramazânî (İntişârât-i Kuds-i Rezevî, 1395), 77-89.

39 Muhsin Hesam Mezâherî, "Hey'ethâ-yı Mu'telife-yi İslâmî", *Ferheng-i Sug-i Şî'e*, ed. Muhsin Hesam Mezâherî (Tehran: Hâyme, 1395), 527-528; Ali Rahnama, "Jam'iyat-e Mo'talefa-ye Eslâmî i", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 14 Haziran 2018).

40 Mezâherî, "Hey'ethâ-yı Mu'telife-yi İslâmî", 528.

41 Ali Rahnama, "Jam'iyat-e Mo'talefa-ye Eslâmî", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 20 Nisan 2022).

42 Sarraf, *Heritage and Continuity in the Bazaar*, 84-87.

bağımsız, sivil ve gayri-resmî oluşlarının doğal bir sonucu olarak görülebilir. Dolayısıyla bu tarz oluşumlar hakkında genelleme yapılması ve bütünüyle siyasal İslâm'ı destekleyen yapılar yahut siyasal araçlar olarak okunmaları doğru olmayacaktır.

1979 devriminden kısa süre sonra başlayan ve 8 yıl süren İran Irak Savaşı ve savaş sonrası döneme bakıldığında da heyetlerin İran toplumdaki etki gücü ortaya çıkmaktadır. Binlerce gencin savaşa gönüllü olarak katılımını ve şehadet arzusunu perçinleyen en güçlü unsurlardan biri şüphesiz Kerbelâ öğretisidir. Toplumun iyiliği, İslâm hizmet veya kişinin şerefi adına canını feda etmesi Muharrem matem kültürünün bir parçası olagelmıştır. Matem merasimlerinin ana temalarından olan şehadet öğretisi ve övgüsü savaş sırasında ön plana çıkarılmıştır.⁴³ Savaş boyunca, tıpkı devrim döneminde olduğu gibi, mezhebî öğeler yoğunlukla kullanılmış, İran askerleri Hz. Hüseyin'in ordusuyla özdeşleştirilmiştir. "Hüseyin şiarımız, şehadet iftiharımızdır" gibi savaş sloganları atılmış, askeri operasyonlara dahi "Kerbelâ 1" gibi dinî isimler verilmiştir. Bu dönemde cephelerde matem meclisleri kurulmaya devam etmiş, bunun yanında çeşitli vesilelerle dua meclisleri de yapılmıştır.⁴⁴

Savaş bitiminde ise bazı cephe arkadaşları irtibatlarını devam ettirmek ve anılarını yad etmek amacıyla heyetler kurmuşlar, dinî meclisler vesilesiyle bir araya gelmişlerdir. Savaş sonrası atmosferde bu heyetler, cepheden dönmüş kimseler için benzeri olmayan bir ortam yaratmıştır. 1988'de son bulan savaş, heyet mensupları için hala önemini korumaktadır. Heyetlerde savaş atmosferinde sahip oldukları maneviyat ve hayat tarzı hatırlanmakta ve yüceltilmektedir.⁴⁵ Bu heyetlerin bir kısmı tamamen nostalgik, anıların yad edildiği, mevcut sıkıntılardan yana serzenişte bulunulan içe dönük, az katılımlı ve pasif ortamlar olmuşsa da, diğer bir kısım aktivist bir tavır benimsemiş, siyasi yahut kültürel arenada çeşitli faaliyetlere girişmişlerdir.⁴⁶

4. YENİ TARZ/POPÜLER HEYETLER: HEY'ETHÂ-YI 'AMMEPESEND

Savaş sonrası dönemde İran toplumunda yaşanan değişimlerle birlikte dinî heyetler de değişime uğramıştır. Son zamanlarda vuku bulan değişiklik dalgasının en dikkat çekicisi, popüler heyetler yahut yeni tarz heyetler olarak adlandırılanlardır. Özellikle şehirlî genç kesimin teveccüh ettiği bu heyetler, yirmi küsur yıl önce ortaya çıkmıştır ve odak noktasında meddâhlar vardır.⁴⁷ Meddâhlar din adamı olmayıp genellikle sistematik bir dinî eğitim almamış bireylerdir. Sesi güzel olan ve insanları etkileme yeteneğine sahip bir kimse yeterli miktarda nôhe/mersiye bilmesi durumunda meddâhlık yapabilmektedir.⁴⁸

Bu heyetlerde, dinî meclislerin önemli bir parçası olan vaaz, hutbe ya da dinî içerikli konuşmalar ikinci plana atılmıştır. Bunlar yerine Hz. Hüseyin'in ve diğer İmamların başlarından geçenlerin müzik eşliğinde ritmik bir biçimde okunduğu, duyguları harekete geçiren meddâhî geleneği konmuştur. Eskiden meclislerde bir meddâhın yanı sıra bir konuşmacı veyahut vaiz bulunurken, popüler heyetlerde meddâhî tüm görevleri tek başına ifa etmekte böylece ruhâniler merasimlerden dışlanmaktadır.⁴⁹ Bu durum meddâhlara alternatif bir dinî otorite kazandırmıştır.

Bu heyetler dinî meclislerin düzenlendiği zaman ve mekân bakımından da diğerlerinden ayrılmaktadır. Geleneksel heyetler genellikle Ramazan ayı, Kurban bayramı, Gadîr-i Hum yahut On Dört Masum'un doğum ve vefat günleri gibi özel dinî günler vesilesiyle düzenlenirken, popüler heyetlere senenin her günü şahit olunabilir. Hatta bu gruplar daha önce dinî ajandada yeri olmayan Hz. Rukiyye'nin şehadeti ve Hz. Ümmü'l-Benîn'in vefatı gibi matem tutulacak yeni günler üretmekte ve bu günlerde meclisler icra etmektedirler. Geleneksel heyetler cami, hüseyniye gibi yerlerde icra edilirken, geleneksel heyetlerden hem biçim hem zihniyet anlamında ayrılan yeni tarz heyetler aynı mekânları paylaşmamakta, daha ziyade otopark, bodrum katı, pasaj gibi mekânlarda merasim icra etmektedirler.⁵⁰

Rahmânî bu son popüler heyet dalgasını, rûhânîlerin siyasî gücün sembolü haline gelmeleri ve halktan uzaklaşmalarıyla yaşanan toplumsal dönüşümün bir yansıması olarak değerlendirmektedir. İran İslâm Devrimi sonrasında rûhânîlerin iktidarı temsil etmesiyle birlikte halk nazarındaki imajları değişmiştir. Halkın alt tabakaları için rûhânîler, artık eskiden kendileriyle aynı sokaklarda yaşayan kimseler olmaktan çıkmıştır ve böylece iki taraf birbirine yabancılaşmaya başlamıştır. Rûhânîler devrim öncesi ve sonrasında merasimleri yaygınlaştırmak ve yönetmek için ciddi çaba harcarsa da, bilhassa toplumun alt kesiminin hayatıyla iç içe geçmiş olan bu merasimleri kontrol etmek mümkün olmamıştır. Bu kesimler, yeni bir matem türü icad etmiş ve bunun merkezine de meddâhları koymuşlardır. Hem meddâhların dinî malumatının yetersiz olması hem de rûhânî merasimlerden dışlamaları sebebiyle eleştirilere maruz kalsalar da yeni tarz var olmaya ve gençler arasında yayılmaya devam etmektedir.⁵¹

Son yıllarda revaç bulan popüler heyetlerin geleneksel heyetlerden ve gerçek matem şeklinden ayrıldığı ve tahrife sebep olduğu yönünde ciddi eleştiriler söz konusudur. Bu bakımdan bazı akademik çalışmalarda İran İslâm Devrimi sırasında var olan heyetlerin işlev bakımından Şîî geleneğine uygun olduğu ve sonradan bu geleneğin tahrif edildiği yönünde bir ön kabul göze çarpmaktadır. Bu yeni tarz matem biçimini gerçek mateme aykırı görmek, öncelikle tek tip, sınırları çizilmiş bir matem biçimi olduğu kabulünü beraberinde getirmektedir. Hâlbuki merasimler tarihsel süreç içerisinde bünyesine yeni unsurlar katarak bugünkü halini almıştır. Örneğin sokak yürüyüşleri şeklinde matem tutmak dönemin şartları gereği Büveyhîler devrine kadar görülmemiştir. Matemlerde kullanılan çeşitli araç gereç ve görsel unsur, Safevîler döneminde kullanılmaya başlanmış, kendine zarar verme ritüelleri yine bu dönemde yaygınlaşmış ve tartışma konusu

43 David Thurffjell, "The Hey'ati Movement Charismatic Preachers, Politics and Youth Culture", *Handbook of Islamic sects and movements*, ed. Muhammad Afzal Upal - Carole M. Cusack (Leiden; Boston: Brill, 2021), 308-309.

44 Mezhâherî, *Resâne-yi Şî'e*, 215.

45 Thurffjell, "The Hey'ati Movement", 309-310.

46 Mezhâherî, *Resâne-yi Şî'e*, 219-220.

47 Mezhâherî, *Resâne-yi Şî'e*, 431-432.

48 Thurffjell, "The Hey'ati Movement", 308.

49 Bahâr - Ahmedi, "Berresî-yi Câmî eşnahtî-yi tağyîrât-ı Kârkerdi-yi hey'ethâ-yi Mezhebi", 29. Meddâhî geleneği oldukça eski olsa da, meddâhların etki alanının genişlemesi, siyasete dâhil olmaları ve ulemaya rakip bir dinî otoriteye dönüşmeleri oldukça yenidir. Eskiden etki alanı dinî bayramlar ve matemlerle sınırlı olan meddâhlar, hem devrim döneminde hem de İran-İrak savaşı sürecinde siyasî bir boyut kazanmış, önemli bir propaganda aracı olmuştur. Halen güçlü bir siyasî etkiye sahip oldukları görülmektedir. Bk. Yılmaz, "İmam Hüseyin'in Yaşlıları: Gelenekten Günümüze İran'daki Şîî Matem Merasimlerinde Meddâhlar", 321.

50 Mezhâherî, *Resâne-yi Şî'e*, 438-440.

51 Rahmânî, *Tağyîrât-ı Menâsikhâ-yi Âşûrâ*, 273-275.

olmuştur. Şebîhânî ise Kaçarlar döneminde revaç bulmuştur. Bu merasimlerden bazıları hala tartışılmaktaysa da bazıları kabul edilmiş ve "geleneğe" dönüşmüştür. Dolayısıyla her ne kadar Şîa geleneği, dinî referanslara binaen gerçek bir matem tipinin sınırlarını çizmeye çalışsa da, halk dindarlığının doğası gereği pratikte yaşanan bu dönüşüm kaçınılmaz olmuştur.

5. HEYETLERİ KONTROL ÇABASI: DİNİ HEYETLER ŞÛRÂSİ (ŞÛRÂ-YI HEY'ETHÂ-YI MEZHEBÎ)

Günümüzde İran'da, Irak'ta yahut Hint alt kıtasında birbirinden farklı matem şekilleri icra edilmekte, toplumsal şartlara ve döneme dayalı olarak mateme farklı anlamlar yüklenmektedir. Âşûrâ merasiminin hem mana hem de işlev bakımından değişime açık ve dinamik bir nitelik taşıması mevcut yönetimler tarafından bazen desteklenerek bazen de yasaklanarak kontrol altında tutulmak istenmelerine sebep olmuştur. Zira Kerbelâ vakası devrimci bir bakış açısıyla okunduğunda, kitlelere cesaret vermesi ve siyasî bir davaya konu olması mümkündür. Örneğin Güney Asya diaspora toplulukları için Muharrem merasimleri sömürgeciliğe karşı etnik bir direnişi temsil etmektedir.⁵² Merasimlere izin verilip verilmemesi, iktidarların dinî ve siyasî tavrına işaret etmenin yanı sıra, ulema devlet ilişkisi, modernleşme politikaları, iktidarın gücü ve ülkenin ekonomik durumu gibi birçok etkene bağlıdır.

Heyetler toplumun genç kesiminde yaygın olması hasebiyle yönetimler için önem arz eder. Geçmişte de fütüvvet geleneğinin resmî bir teşkilatlanmaya dönüşmesiyle gençlerin sahip olduğu potansiyel gücün kontrol altına alınması hedeflenmiştir. Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînilâh (öl. 622/1225) Bağdat'ta fütüvvet teşkilatına intisap edip bütün fütüvvet gruplarını kendi şahsına bağlamış ve sonraki süreçte meliklerin ve valilerin fütüvvet teşkilatına girmelerini emretmiştir. Böylece Halife hem gayri resmî bir hüviyet taşıyan bu güçlü teşkilatı resmîleştirerek otorite için tehdit olmasını önlemiş hem de tasavvufa dayanan gücünü kullanarak siyasî etki alanını genişletmiştir. Halife kendisine bağladığı fütüvvet teşkilatını yeri geldiğinde bir milis gücü olarak kullanmış ve İslâm toplumunda kendi adına faaliyette bulunmalarını sağlamıştır. Fütüvvet erbabı şeyhler istihbarat alanında da kullanılmış ve siyasî kontrolün sağlanmasında rol oynamışlardır.⁵³ Günümüz İran'ında, tıpkı geçmişte olduğu gibi, dinî merasimlerin sınırlarını çizme ve heyetleri kontrol etme çabası görülmektedir.

Heyetler bağımsız, sivil ve gayri-resmî oluşları sebebiyle günümüzde potansiyel bir muhalefet gücüne sahiptirler. Bilhassa 'dindar muhalefet' üretme kapasitesine sahip oluşlarından ötürü, İran İslâm Cumhuriyeti'nin bu yapıları kurumsallaştırma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Bu anlamda 1380 (2001) yılında *Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî*'ye bağlı olarak *Şûrâ-yı Hey'ethâ-yı Mezhebî* birimi kurulmuştur. Heyetlerin resmi olarak bu şûrâya katılmaları yahut faaliyetlerini bildirmeleri gibi bir zorunluluk olmasa da meclislerde kullanılacak ses sistemi gibi ürünlerin teşhizatı gibi çeşitli teşviklerle şûrâya katılım desteklenmektedir.

Şûrânın kuruluş amacı heyetleri kontrol altına almak, organize etmek ve yönlendirmektir. İlgili tüzükte şûrânın ana hedefleri arasında "dinî heyetlerin faaliyetlerinde fikrî ve amelî bir insicam ve birlik inşa etmek" ve "dinî heyetleri kurmak ve organize etmek için ruhsat verme yoluyla katılımı celp etmek ve kamu işbirliğine yönlendirmek" gibi maddeler bulunmaktadır.⁵⁴

Şûrâ aracılığıyla dinî meclislerin sebep olabileceği kültürel ve dinî tahrifata engel olmaya çalışıldığı görülmektedir. Zira heyetler aracılığıyla sistemli dinî eğitim almamış kişilerin takipçi elde ederek dinî tahrifata sebep olma ihtimali vardır. Örneğin bir ravzahân yahut meddâh insanları daha çok ağılatmak için hikâyeler uydurabilmekte yahut daha çok takipçi edinebilmek adına yeni merasim şekilleri uydurabilmektedir.

SONUÇ

Kerbelâ vakası İslam ümmetini derinden etkilemiş, sayısız dinî ve politik hareket için referans noktası olmuştur. Şîa mezhebi için seçilmiş travma niteliğinde olan bu olay, hem Şîa'nın tarih algısını şekillendirmiş hem de Şîi ortak kimliğinin inşasında merkezi bir rol oynamıştır. Şîi gelenek Kerbelâ özelinde, Ehl-i Beyt'in yaşadığı sıkıntıların hatırlanması ve İmamların ardından yas tutulmasına özel bir önem atfetmiş, bunun uhrevî olarak ödüllendirileceğini müjdelemiştir. Nitekim anma merasimleri aracılığıyla İmamların hayat hikâyeleri ve kendilerine atfedilen sözler dilden dile aktarılmış, mazlûmiyet ve fedakârlık teması özelinde bir maneviyat inşa edilmiştir.

Her ne kadar Muharrem ayında düzenlenen matem merasimleri Şîi halk dindarlığının ana unsuru olsa da, günümüz İran'ında Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Hz. Fâtımâ'nın ve On İki İmam'ın ve diğer bazı sembolik şahısların doğum ve vefatlarının anılması sebebiyle dinî takvimin oldukça yoğun olduğu görülmektedir. Bu günlerde dinî meclisler icra edilmekte, insanlar bu vesileyle bir araya gelmektedir. Dinî heyetler ve matem, İmamlara olan bağlılığı bireysel dindarlığın sınırlarından çıkarıp, toplumsal bir eyleme dönüştürmektedir. Bu anlamda dinî meclisleri ve heyetleri anlamadan, modern İran toplumunun dinî hayatını anlamının mümkün olmadığı açıktır.

Heyet yapılanması günümüz İran'ına özgü bir fenomen olmakla birlikte kökenlerini geçmiş İslam toplumlarında bulmak mümkündür. Bu anlamda heyetlerin işlev olarak fütüvvet yapılanmalarına benzediği ve onların boşluğunu doldurduğu görülmekte, esnaf heyetlerinin ahilîk teşkilatına olan benzerliği de bu fikri güçlendirmektedir. Bu benzerlik, İslam toplumlarındaki kültürel devamlılığın bir örneğini teşkil etmektedir.

Dinî heyetler kriz dönemlerinde, bilhassa İran İslam Devrimi sırasında kritik bir rol üstlenmişlerdir. Devrim sürecinde Kerbelâ vakası tekrar yorumlanmış, doğal olarak dinî heyetlerin ve merasimlerin muhtevası yeniden şekillenmiştir. Bu dönemde sivil ve gayri resmî yapılarından ötürü denetlenmesi oldukça zor olan heyetler, rejim karşıtı propagandanın yayılması ve örgütlenmesi yoluyla devrime katkı sağlamışlardır. Bu dönemde bazı heyetlerin önemli siyasî veya dinî liderlerle işbirliği yaptığı görülmektedir. Humeyni'yi desteklemeyen ulemayla ilişki içerisinde olan heyetlerin devrime destek vermemesi ise dikkat çekicidir.

52 Pushkar Sohoni - Torsten Tschacher, "Introduction", *Non-Shia Practices of Muharram in South Asia and the Diaspora: Beyond Mourning*, ed. Pushkar Sohoni - Torsten Tschacher (London: Routledge, 2022), 4.

53 Bayram, "Anadolu Ahilîğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", 64-65; Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînilâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006); Ocak, "Fütüvvet".

54 "Şûrâ-yı hey'ât-ı mezhebî der yek nigâh", *Sâzmân-ı Tebliğât-ı İslâmî* (19 Aralık 2017).

Heyetlerin İran-İrak savaşı sonrasında cepheden şehirlere dönenlerin adaptasyonunu kolaylaştırdığı görülmektedir. Zira heyetler vesileyle benzer sosyal ve psikolojik problemlerle başa çıkmaya çalışan insanlar, ortak bir zeminde buluşma ve birlikte faaliyet yapma imkânı bulmuşlardır.

Yaşanan toplumsal değişimler heyetlerin de yapısını değiştirmiş, rûhânîlerin değil meddâhların ön plana çıktığı, sînezenînin önem kazandığı yeni bir heyet türü ortaya çıkmıştır. Popüler heyetler, hem meddâhî'nin bir iş ve alternatif bir dinî otorite olarak yaygınlık kazanması hem de gençlerin dindarlık eğilimlerini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Toplumun genç kesiminin heyetlere teveccüh etmesi ve heyetlerin değişime açık dinamik yapısı, mevcut yönetimin heyetleri kontrol altına almak istemesine sebep olmuştur. Sivil ve gayri resmî bir yapı olan heyetlerin, resmîleştirilmeye ve kayıt altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Kendisi de bir hey'etî olan Mesud Sadr Muhammedî beye katkılarından dolayı minnettarım. Muhtemel eksiklik ve kusurlar ise tarafıma aittir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgments: I am grateful to Mr. Masoud Sadr Mohammadi, who is also a hey'atî, for his contributions.

KAYNAKÇA

- Aghaie, Kamran Scot. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Anvar, İraj. "Peripheral Ta'ziyeh: The Transformation of Ta'ziyeh from Muharram Mourning Ritual to Secular and Comical Theatre". *TDR/The Drama Review* 49/4 (2005), 61-67.
- Ayoub, Mahmoud M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. Paris, New York: The Hague, 1978.
- Bahâr, Mehrî - Aḥmedî, Ebolefl. "Berresî-yi Câmî' eşinahtî-yi tağyîrât-ı Kârkerdi-yi hey'ethâ-yı Mezhebî". *Faslnâme-yi Muḥendîsî Ferhengî* 9/80 (1393), 27-55.
- Bayram, Mikail. "Anadolu Ahîliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 51-73.
- Bozan, Metin. "Tarihi Hadiselerin Konjonktürel İnşası (Şia'da Kerbela Örneği)". *Şarkiyat* 9/2 (2017), 802-822. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.341880>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Kerbela'dan İnkılab'a: İmâmî-Şîî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 211-247.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Çağdaş Şia Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin Mi Yoksa Canını Feda İçin Mi Ayaklandı?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum)* 1 (2010), 383-408.
- Calmard, Jean. "Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion". *Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society*. ed. Charles Melville. 139-190. London: I.B.Tauris, 1996.
- Chehabi, Houchang E. "Zur-Kâna". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 06 Ekim 2022. <https://iranicaonline.org>
- Chelkowski, Peter J. (ed.). *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University Press, 1979.
- Chelkowski, Peter J. (ed.). *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*. London: Seagull Books, 2010.
- Demir, Habip. "Günümüz İran Şîliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 165-192.
- Demir, Habip. "Modern Dönem Şîî Düşüncesinde Bir Kimlik İnşası Olarak Erbaîn Yürüyüşü". *Şarkiyat* 13/1 (2021), 169-186. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.876043>
- Ġaffârî Heşcîn, Zâhid vd. "Nakş-i Hey'ethâ-yi Mezhebî-yi Şehr-i Tehrân der Ferâyend-i Pîrûzi-yi İnkılâb-ı İslâmî". *Dâniş-i Siyâsî* 2 (1391), 63-82.
- Hartmann, Angelika. "Nâsır-Lidnillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 32/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasir-lidnillah>
- Hasanov, Behram - Shirinov, Agil. "Suffering for the Sake of Cosmic Order: Twelver Shi'ah Islam's Coping with Trauma". *İlahiyat Studies* 8/1 (2007), 65-93.
- [CrossRef]
- Hussain, Ali J. "The Mourning of History and the History of Mourning: The Evolution of Ritual Commemoration of the Battle of Karbala". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25/1 (2005), 78-88.
- Kaya, Zeynep Sena. *İran'da Âşûrâ Merasimleri ve Tarihsel Gelişimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kiren, Akın. "Dünyevî İktidarın Meşrûlaştırılmasında Dinî Bir Ritüelin Kullanılması: Kaçarlar ve Taziye". *Siyasal Bilimler Dergisi* 5/2 (2017), 51-66.
- Ġobâdî, 'Alireza - KeyĠobâdî, Fâtîme. "Berresî-yi Mîzân-ı Âşîniyi-yi Şirketkonendegân der Hey'ethâ-yı Mezhebî bâ Ehdâf-ı Olguhâ-yı Dînî". *İslâm ve 'Ulûm-ı İctimâ'î* 2/3 (1389), 171-192.
- Malekpour, Jamshid. *The Islamic Drama*. London; Portland, OR: Routledge, 2004.
- Mehr News Agency. "Neved-i Se Hezâr Hey'et-i Mezhebi ve Heştâd Hezâr Meddâh der Kişver Fa'âl Est". 07 Ocak 2021. Erişim 26 Şubat 2022. <https://www.mehrnews.com/news/5116711>
- Mezâherî, Muḥsin Ḥesam. *Resâne-yi Şî'e: Câmî' eşinâsî-yi Âinhâ-yi Sugvârî ve Hey'ethâ-yi Mezhebî der İrân*. Tehran: Neşr-i Beynu'l-Milel, 1374.
- Mezâherî, Muḥsin Ḥesam. "Hey'et". *Ferheng-i Sug-i Şî'e*. ed. Muḥsin Ḥesam Mezâherî. 523-525. Tehran: Ḥayme, 2016 1395.
- Mezâherî, Muḥsin Ḥesam. "Hey'ethâ-yı Mu'telifeyi İslâmî". *Ferheng-i Sug-i Şî'e*. ed. Muḥsin Ḥesam Mezâherî. 527-529. Tehran: Ḥayme, 1395.
- Mezâherî, Muḥsin Ḥesam. *Trajedî-yi Cihân-ı İslâm: 'Ezâdârî-yi Şî'eyân-ı İrân be Rivâyet-i Sefernâmenivîsân, Müsteşriḳân ve İrânşînâsân (ez Şafeviyye ta Cumhûrî İslâmî)*. 3 Cilt. İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397.

- Moazzen, Maryam. "Rituals of Commemoration, Rituals of Self-Invention: Safavid Religious Colleges and the Collective Memory of the Shi'a". *Iranian Studies* 49/4 (2016), 555-575. <https://doi.org/10.1080/00210862.2015.1030985>
- Nakash, Yitzhak. "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'". *Die Welt des Islams* 33/2 (1993), 161-181.
- Nûşâbâdî, Muḥammed Meşhedî. *Taşavvuf-i İrânî ve 'Ezâdârî-yi 'Aşûrâ: Nakş-ı Şûfiyye, Ehl-i Futuvvet ve Kalendarîyye der Bunyângoşârî-yi Âyînâ-yi Muḥarrem*. İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 2. Basım, 1396.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Omrânî, Selmân - Şehne, Hamed Zâre. "Nezârat-i İctimâ'î der Hey'ethâ-yi Mezhebî ve Nakş-i Ân der Pîşgîrî ez Corm". *Âmûzehâ-yi Huḳûkî-yi Govâh* 6/1 (1399), 255-280. <https://doi.org/10.30497/LEG.2020.2812>
- Onat, Hasan. "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 79-117.
- Onat, Hasan. "Iran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 223-256.
- Rahimi, Babak. "Takkiyeh Dowlat: The Qajar Theater State". *Performing The Iranian State: Visual Culture and Representations of Iranian Identity*. ed. Staci Gem Scheiwiller. 55-71. London: New York: Athem Press, 2013.
- Rahimi, Babak. *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Rahmânî, Cabbâr. *Tagyîrât-i Menâsikhâ-yi 'Aşûrâ*. Tehran: İntişârât-i Tisâ, 1393.
- Rahmânî, Cabbâr. *Hey'ethâ-yi 'Ezâdârî der Câmî'e-yi İrân*. İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397.
- Rahnema, Ali. "Jam'iyat-e Mo'talefa-ye Eslâmi". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 20 Nisan 2022. <http://www.iranicaonline.org/articles/jamiyat-e-motalefa-a-ye-eslami>
- Rahnema, Ali. "Jam'iyat-e Mo'talefa-ye Eslâmi i". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 14 Haziran 2018. <http://www.iranicaonline.org/articles/jamiyat-e-motalefa-a-i>
- Sarraf, Ali Haj Khan Mirzai. *Heritage and Continuity in the Bazaar: The case of Religious Association of the Drapers' Guild of the Tehran Bazaar*. BTU Cottbus-Senftenberg, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sâzmân-ı Teblîğât-ı İslâmî. "Şûrâ-yi hey'ât-ı mezhebî der yek nigâh". 19 Aralık 2017. Erişim 07 Mart 2022. <http://ido.ir/post/805326>
- Sohoni, Pushkar - Tschacher, Torsten. "Introduction". *Non-Shia Practices of Muḥarram in South Asia and the Diaspora: Beyond Mourning*. ed. Pushkar Sohoni - Torsten Tschacher. 1-11. London: Routledge, 2022.
- Tabatabâi, Seyyid Kazım - Efe, Seyfullah. "Ravzahanlık Adeti ve Kerbela Olayının Tahrifindeki Rolü". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 199-218.
- Thaiss, Gustav Edward. *Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain*. Washington University, Doktora Tezi, 1973.
- Thurfjell, David. "The Hey'ati Movement Charismatic Preachers, Politics and Youth Culture". *Handbook of Islamic sects and movements*. ed. Muhammad Afzal Upal - Carole M. Cusack. 305-337. Leiden; Boston: Brill, 2021.
- Tunçkol, H. Mehmet - Güven, Özbay. "Eski Doğu Sporunda Bir Kurum : Zorhâne (Zürhâne)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 41 (2013), 235-248.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Vâhed-i Pejûheş-i Defter-i Ferhengi-yi Defter-i Faḥru'l-Ei'mme. *Hey'et: Vîje-yi 'Ezâdârân, Câygâh-ı 'Ezâdârî-yi Ehl-i Beyt ve Mecâlis-i zikr ve tevessol*. ed. Meryem Ramazânî. İntişârât-ı Kuds-i Rezevî, 2. Basım, 1395.
- Yarshater, Ehsan. "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran". *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. ed. Peter J. Chelkowski. 88-94. New York: New York University Press, 1979.
- Yılmaz, Adem. "İmam Hüseyin'in Yaşçaları: Gelenekten Günümüze İran'daki Şiî Matem Merasimlerinde Meddahlar". *İran Çalışmaları Dergisi* 5/2 (2021), 303-336. <https://doi.org/10.33201/iranian.1017532>

EXTENDED SUMMARY

Mourning ceremonies on the anniversary of the martyrdom of Imam Ḥosayn and other important religious figures have received particular attention from Shi'ite Muslims for centuries. Thanks to these ceremonies, the Shi'ite memory has preserved its vitality and the Shi'ite perception of history has been transferred to future generations. Although these ceremonies have been the subject of detailed and in-depth scientific research from various aspects, it is noteworthy that there are few studies on the organizers and performers of these ceremonies, namely the religious associations (*hey'at*, plural *hey'athā*) in today's Iranian society. In this study, the structure of the religious associations, their functions in Iranian society, the transformations they experienced, and their relationship with politics were studied. Significantly, the civil and transformative structure of religious associations are revealed and the efforts of the states to control Shi'ite public religiosity were discussed through the example of the religious associations. In this article, religious associations have been examined in five main headings; (1) the concept of *hey'at* from mourning assemblies to political organizations, (2) religious associations as the re-born of *fotowwa*, (3) the political aspect of religious associations during and after the Revolution, (4) popular religious associations (*hey'athā-ye 'ammaṣasand*), and (5) the efforts to control religious associations: *shūrā-ye hey'athā-ye madhhabī*. Religious associations are the common name given to structures made up of people who came together to organize religious assemblies and ceremonies to commemorate special days in the Shi'ite tradition, like the martyrdom anniversaries of the twelve Imams. These structures are called *hey'at-e madhhabī* or *hey'at-e 'azādārī* (mourning group). Although religious associations are a modern phenomenon produced by Iranian society, it is possible to link them with *fotowwa*, *akhī*, or *'ayyārī* youth societies, which have an important place in Iranian culture. Religious associations are very important in terms of bringing people from different ethnic groups, social strata, or professions together on a common ground. Through these structures, rich and poor, Persian and Turkish, tradespeople and public employees can come together and adopt a common identity. In this respect, it can be said that these associations reduce the alienation between social strata. This unifying function and the civilian structure of the associations contributed to the popularization of the political struggle of Ayatollah Khomeini, who represented the strongest opposition to the Pahlavi regime. During the Iran–Iraq war, just as in the revolutionary period, sectarian elements were used extensively and mourning assemblies continued to be established on the fronts. In the post-war period, army friends maintained their connections through such associations. Religious associations have also changed along with the changes in Iranian society. Most notable of the recent wave of change are popular religious associations. In these associations, *koṭba* (sermon) and *ruḥāniyun* (clergy) left their places to *maddāḥ* and *maddāḥī* tradition. The exclusion of the clergy is significant because it points to the new style of religiosity that has emerged in Iran under changing conditions. It has been claimed that this new style is separated from the traditional and correct form of mourning held during the period of Revolution. But even if it is possible to discuss a “correct” type of mourning based on religious references, it does not seem possible to mark out the religious mourning in practice due to the nature of folk religiosity. Due to their independent, civil, and informal nature, religious associations have the capacity to generate “religious opposition.” Because of this capacity, similar to the Abbasid caliph al-Nāṣer's attempt to control the potential power of the youth by transforming the *fotowwa* tradition into an official organization, the current regime wants to institutionalize and control the religious associations.

Boşanmış Bireylerin Resmî ve Dini Boşanma Hakkındaki Algıları ve Anlamlandırmaları

Perceptions and Interpretations of Divorced Individuals About Official and Religious Divorce

Nimet FERAH^{ID}
Hatice KILINÇER^{ID}

Bingöl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim
Dalı, Bingöl, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 01.10.2022
Kabul Tarihi/Accepted: 05.12.2022
Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Nimet FERAH
E-mail: nferah@bingol.edu.tr

Atf: Ferah, Nimet - Kılınçer, Hatice.
"Boşanmış Bireylerin Resmî ve Dini
Boşanma Hakkındaki Algıları Ve
Anlamlandırmaları". *İlahiyat Tetkikleri
Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 77-87.

Cite this article as: Ferah, Nimet -
Kılınçer, Hatice. "Perceptions and
Interpretations of Divorced Individuals
About Official and Religious Divorce".
Journal of İlahiyat Researches
58/1 (December 2022), 77-87.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

ÖZ

Son yıllarda dinî ve resmî nikâh arasında olduğu gibi resmî boşanmanın da fikhî açıdan geçerli kabul edilmesi gündeme gelmiştir. Ancak dinî'ya da resmî boşanma ayrımı fikhin ötesinde algısal ve duygusal süreçlerin aktif olduğu yaşantısal bir olaydır. Dinî boşanma bir olgu olarak toplum ve birey yaşamında devam edegelmektedir. Dolayısıyla bireylerin boşanma sürecinde bu olguyu psikolojik ve dinî açıdan nasıl anlamlandırdıkları ve algıladıkları bir problem oluşturmaktadır. Araştırmanın amacı boşanmış bireylerin resmî ve dinî boşanmaya dair algı ve anlamlandırmalarını belirlemektir. Bireyler tarafından boşanmanın dinî boyutunun nasıl algılandığını belirlemek amacıyla; boşanmış 5'i kadın, 11'i erkek olmak üzere toplam 16 katılımcıya ulaşılmıştır. Nitel araştırma paradigmasına uygun bir şekilde katılımcılarla mülakatlar gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Yapılan analizler sonucunda boşanmış bireyler tarafından dinî boşanmanın önemsendiği ve içselleştirildiği; resmî boşanma, sosyal bir gerçeklik ve gerekli bir prosedür olarak algılanırken, dinî boşanmanın daha manevi, varoluşsal ve duygusal boyutuyla algılandığı ve anlamlandırıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din, Psikoloji, Boşanma Algısı, Talâk, Nikâh.

ABSTRACT

In recent years, it has come to the fore that official divorce is accepted as valid in fiqh, as it is between religious and official marriages. However, the religious divorce or official divorce is an experiential event beyond fiqh in which perceptual and emotional processes are active. Religious divorce continues as a phenomenon in society and individual life. Therefore, it is a problem how individuals interpret and perceive this phenomenon psychologically and religiously during the divorce process. The aim of the study is to determine the perceptions and interpretations of divorced individuals about official and religious divorce. In order to understand how the religious dimension of divorce is perceived by individuals and whether it differs from official divorce processes, divorced 5 female and 11 male participants (N=16) were reached. In the study, in which the qualitative research method was used, semi-structured interviews were conducted with the participants and the obtained data were analyzed by descriptive analysis method. As a result of the analysis, it has been determined that religious divorce is also considered important and internalized by divorced individuals like religious marriage, and while official divorce is perceived as a social reality and a necessary procedure, religious divorce is perceived and interpreted with a more existential and emotional dimension.

Keywords: Religion, Psychology, Perception of Divorce, Talaq, Marriage.

GİRİŞ

Din, insan yaşamının ve ailenin vazgeçilmez öğelerinden birisidir. Hem din hem aile sosyal bir kurum olmalarının yanı sıra insana anlam temin eden ve onu şekillendiren en önemli unsurlar arasında kabul edilmektedir. Din ve aile arasındaki karşılıklı etkileşim, evlenme biçiminden çocuk terbiyesine, ev idaresinden aile bireylerinin temel haklarına, eşler arasındaki münasebetten boşanmaya kadar hemen hemen her konuda iç içe geçmiştir.¹

Boşanma bireyi, aileyi, toplumu ve sosyal düzeni ilgilendiren bir sorundur. Birey açısından boşanma, zorlayıcı ve yıpratıcı bir süreçtir ve zorlu yaşam olayları arasında ilk sıralarda yer alan bir stres kaynağıdır. İçinde buldukları kültür ve statüye bağlı olarak bireylerin bu sıra dışı değişikliğe verdikleri reaksiyonlar farklılaşabilmektedir. Psikolojik bağlamı ile bu aynı zamanda bir uyum (adaptasyon) sorundur. Bazı bireyler negatif, bazıları ise pozitif bir şekilde bu süreçle başa çıkma davranışları göstermektedirler.² Yine bu süreçte bireyler pozitif ya da negatif bir şekilde dinî başa çıkma davranışları sergileyebilmektedirler.³

Boşanma ve din ilişkisinin birey psikolojisi açısından yansımaları din psikolojisi alanında yapılan farklı çalışmalarla incelenmiştir. Salim, boşanma sürecindeki bireylerin (n=105) stresle başa çıkma stratejilerini ve dini başa çıkma tarzlarını nicel yöntemle farklı değişkenler açısından incelemiştir. Sonuçta boşanma sürecindeki bireylerde cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir durumu, öznel dindarlık algısı değişkenlerinin; bireylerin stresle başa çıkma ve dini başa çıkma tarzlarını etkileyen faktörler olduğunu bulmuştur.⁴ Baynal, nitel yöntem kullanarak gerçekleştirdiği mülakatlarla (n:20) dini başa çıkma açısından bireylerin kişilik özellikleri ve boşanma sonrasında kullanılan başa çıkma stratejilerini incelemeyi hedeflemiştir.⁵ Ferah ise boşanma sürecinde stres, depresyon, anksiyete gibi psikolojik semptomların dini başa çıkma ile ilişkisini nitel ve nicel yöntemlerle ortaya koymaya çalışmıştır.⁶ Korkmaz ise din sosyolojisi alanında yaptığı çalışmada Almanya'da yaşayan Müslüman Türklerin kadın örneklem (n:25) üzerinden dindarlık ve boşanma ilişkisini incelemiştir.⁷ Bunlara karşın felsefe ve din bilimleri alanında boşanma sürecini deneyimlemiş kişiler üzerinde resmî ya da dini nikâh/boşanma ayrımının birey psikolojisi açısından neden olduğu/olabileceği sorunlara yönelik spesifik bir çalışma olmadığı tespit edilmiştir.

Aile yapısı araştırmasına (2016) göre Türkiye'de evlenen bireylerin %97,1'i hem resmî hem de dinî nikâh yaptırmaktadır. Yalnızca resmî nikâh yaptıranların oranı %1,8, yalnızca dinî nikâh yaptıranların oranı ise %1,1 olarak tespit edilmiştir.⁸ Dinî ya da resmî nikâh ayrımında olduğu gibi resmî ya da dinî boşanma ayrımı bir olgu ve gerçeklik olarak sosyal yaşamda cari bir görünüm arz etmektedir. Resmî nikâhla birlikte dinî nikâh da kıyıldığı için resmî yoldan boşanan eşlerin dinî nikâhlarının hâlâ devam ettiği şeklinde bir algı ortaya çıkabilmektedir. Mahkeme tarafından boşanan eşler, bu kanaate sahip oldukları için çeşitli nedenlerle evlilik hayatlarına devam edebilmekte ya da evliliğin bitmediğini düşünebilmektedir. Bu olgular, ayrılan/ayrılmakta olan bazı eşler arasında birbirlerinin aleyhine kullanılabilen, zorlayıcı etmenler olabilmektedir.⁹ Birey hayatı ve psikolojisi açısından bu olguların ne tür sorunlara yol açtığı ve nasıl algılandığı açık değildir. Boşanma, kişilerin yaşamını derinden etkileyen bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç içerisinde eşler arasında dinî boşanma konusunun bir tehdit ve bunaltı nedeni olacak tarzda problematik hale getirildiği kayıtlara geçmiştir.¹⁰ Konunun fıkhi, hukuki ve psikolojik bağlamı gereği ve daha iyi anlaşılabilmesi açısından evlilik, boşanma ve din ilişkisinin farklı boyutları ile kısaca incelenmesinde yarar vardır.

1. EVLİLİK, BOŞANMA VE DİN

Evlilik, bütün toplumlar ve kültürler tarafından meşru kabul edilen tek birliktelik şeklidir. İki yetişkinin yaşamlarını yasalar ve/veya din çerçevesinde birleştirmesi olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Evlilik, kadın ve erkek arasında toplumun gelenek ve göreneklerine, değer yargılarına bağlı olarak şekillenmiş bir sözleşme olarak düşünülebilir.¹² Bu yönüyle evlilik, toplum ve bireyler açısından güçlü bir bağlı/bağlılığı ifade etmektedir. Tarih boyunca sosyo-kültürel yapıyla dinin iç içe geçtiği, evlilik ve aile hayatıyla ilgili önemli konularda dinî uygulamaların ön plana çıktığı görülmektedir. Dinler düğün töreni, kiminle evlenip evlenilemeyeceği, nikâh, doğum kontrolü, çocuk sahibi olma, cinselliğin sınırları, aile bireylerinin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları, boşanma, boşanmadan sonraki süreçte aile bireylerinin sorumlulukları gibi aileyle ilgili pek çok konuda bireylere rehberlik etmektedir.¹³

Evlilik ve aile hayatında zaman zaman sorunların çıkması kaçınılmazdır. Çiftler arasında ortaya çıkan sorunlar çözülemediğinde evlilik, boşanma ile sonlandırılmaktadır. Boşanma evliliğin feshedilmesi, eşler arasındaki bağın kopması ve nikâh akdinin sona ermesidir. Terim olarak bakıldığında boşanma, "hukuki kurallar çerçevesinde yapılmış bir evliliğin, tarafların karı-koca olarak hiçbir bağları kalmaksızın; fakat varsa ortak çocukların hakları saklı kalmak üzere yargıç kararıyla sona erdirilmesine ve tarafların başkalarıyla yeniden evlenmelerine olanak veren hukuki bir işlemdir."¹⁴

Din, teorik ve pratik boyutuyla evlilik sürecinde olduğu gibi boşanma sürecinde de oldukça etkilidir. İslâm'da nikâh ve boşanmanın nasıl olması gerektiği fikhî bir mesele olmakla birlikte bu konuda detaylı bilgi ve uygulamalar vardır. İslâmiyet'te boşanma müessesidir, İslâm'ın temel kaynaklarında bu konudaki düsturlar açıktır. Başlangıcından itibaren eşler arasındaki münasebet, evlilik ve aile hayatına dair prensipler gerek âyetlerde gerekse hadislerde bildirilmiştir.¹⁵ Boşanma, dini kaynaklarda fikhî bir mesele olarak nikâh ve talâk bahsi içerisinde incelenmektedir.¹⁶

Psiko-sosyal açıdan bakıldığında da dini boşanma boşanmanın bir boyutunu ya da türünü ifade etmektedir. Hukuki, ekonomik, ebeveyn, sosyal ve psikişik boşanma boyutlarında olduğu gibi birey açısından dini ve manevi boşanma da sürecin bir parçasıdır. Çünkü insanların

2 Thomas H. Holmes - Richard H. Rahe, "The social readjustment rating scale", *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967), 213; Richard S. Lazarus - Susan Folkman, *Psychological Stress and The Coping Process* (New York: Springer, 1984), 257-258.

3 Nimet Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Akademik Yayınları, 2019), 242.

4 Esmâ Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 109-112.

5 Fatma Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi", *Bilimname* 35 (2018), 253-282.

6 Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*, 159-169.

7 Hatice Korkmaz, *Müslüman Türk Ailelerde Dindarlık-Boşanma İlişkisi: Almanya Rheinland Pfalz Eyaleti-Mainz Bölgesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021), 1-24.

8 TÜİK, "Aile Yapısı Araştırması, 2016" (Erişim 23 Kasım 2022).

9 Abdulvahit İmamoğlu - Nimet Ferah, "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (27 Aralık 2019), 507.

10 Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*, 182-183.

11 Ayşe Kavak, *Evli Bireylerde Evlilik Doyumu, Aile İşlevselliği ve Çatışma Çözüm Stilleri* (Ankara: Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2018), 9; Gülbahar Gül, "Aile ve Evlilik Kurumu", *Evlilik Okulu*, ed. Haluk Yavuzer (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 21-22.

12 Birsen Gökçe, "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1978), 7.

13 Ahmet Rifat Geçioğlu - Ertuğrul Döner, "İslâm'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 604; Hatice Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısız Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 75.

14 Çiğdem Arkan, *Halîkin Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1996), 25.

15 Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*, 42-43.

16 Bk. H. İbrahim Acar, "Talâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Eylül 2022).

çoğu için evlilik kutsal bir yapıdır. Evliliğin bitmesi ise suç veya günah şeklinde düşünülebilmektedir. Bu yönleriyle boşanmanın bir inanç krizine, bir anlam sorgulamasına dönüştürebileceği göz ardı edilmemelidir.¹⁷ Kasapoğlu yaptığı literal çalışmada, İslam'da boşanma sürecinde yer alan iddet, ayrılık, uzak durma gibi uygulamaların, boşanmanın iyilik ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiği emrinin terapötik bir etkiye sahip olduğunu ve bireylerin boşanma sürecinde de bir tür psiko-eğitim içerisinde olduklarını savunmuştur.¹⁸ Bu konunun boşanma sürecinde birey açısından önemini ve sonuçlarını anlayabilmek için resmî/dini nikâh/boşanma ayrımlarının bilinmesinde yarar vardır.

2. RESMÎ NİKÂH DİNİ NİKÂH, RESMÎ BOŞANMA DİNİ BOŞANMA AYRIMI

Modernleşme ve toplumsal değişim pek çok alanı etkilediği gibi aile ve evlilik hayatını da etkilemiştir. Günümüzde, eşle tanışma şekli ve tanışılan ortam, evlilik tercihi, evlenme yaşı vb. evlilikle alakalı pek çok konuda değişim yaşanmıştır.¹⁹ Diğer taraftan aileyle ilişkin yasal düzenlemeler ve politikalarda da ciddi değişiklikler olmaktadır. Yurt dışında farklı evlilik türlerinin yasal çerçevede tanınmasından tutun da ülkemizde müstakim bir bakanlık olarak aile politikalarının geliştirilmesine varana kadar değişim kendini her yönüyle hissettirmektedir. Bu değişimlerden birisi de Diyanet İşleri Başkanlığına (DİB) dinî nikâhla birlikte resmî nikâh kıyma yetkisinin de verilmesidir. Nüfus Hizmetleri Kanunu "Evlendirme Yetkisi" başlıklı 22. maddesinin resmî gazetede yayınlanmasıyla birlikte 2017 yılında il ve ilçe müftülüklerine evlendirme yetkisi ve görevi verilmiştir. Düzenlemenin yapılmasında yasal açıdan resmî-dinî nikâh ayrımından doğan mağduriyetlerin önlenmesi etkili olmuştur.²⁰

Yasa, din, örf, adet ve gelenekler, evlilik gibi boşanmanın da nasıl olması gerektiği konusunda etkilidir. Günümüzde kanunlar evliliğin meşruiyeti ya da feshi için dinî nikâhı ve boşanmayı itibara almamakla birlikte resmî nikâhta dinî nikâh şartlarının yerine getirildiği görüşü hâkimdir. Tıpkı bunun gibi resmî boşanmanın da fikhî açıdan sahih olduğu ve dinî boşanma yerine geçtiği kabul edilmektedir. Mahkeme tarafından meydana gelen boşanmalar fakihlerin çoğuna göre, bâin bir talâk veya feshi sayılmaktadır. Yani niyet ne olursa olsun mahkemeye intikal etmiş ve mahkemece karara bağlanmış bir boşanma dinen geçerli sayılmaktadır.²¹

Ancak şunu söylemek gerekir ki bu ayrımlar gerek dinî gerek hukuki açıdan oldukça tartışmalı ve spekülatif bir görünüm arz etmektedir.²² Ayrıca dinî nikâh ve boşanma gibi ayrımların zaman zaman suiistimal edilen durumlar olduğu bilinmektedir. Bunun önüne geçebilmek amacıyla bireylerin hakları yasalarca güvence altına alınmıştır. Hatta yakın zamana kadar, sadece dinî nikâh ile yapılan evlilikler suç kabul edilmiştir.²³ Öyle ya da böyle resmî ve dini olmak üzere modern yaşamda iki farklı olgunun ortaya çıktığı açıktır. Birey ve toplum yaşamı için bu, iki farklı yaşantı ve çatışma anlamına gelmektedir.

Günümüzde yapılan düzenlemeyle birlikte resmî nikâh dini nikâh yerine, resmî boşanma da dini boşanma yerine geçse de evlenmeye karar veren birçok çift resmî ve dinî nikâhlarını ayrı ayrı yapma gereği duymaktadır. ASPB'nin Türkiye genelinde yaptığı araştırmaya göre bireylerin %93,9'u hem resmî hem dini nikâh, % 2,6'sı sadece dini nikâh, % 3,4'ü ise sadece resmî nikâh yapmaktadır.²⁴ Bu bulgunun doğal bir sonucu olarak, bireylerin ayrılık kararı alındığında da resmî ve dinî boşanmayı ayrı ayrı gerçekleştirdikleri ön görülebilir. Dolayısıyla resmî-dini nikâh, resmî-dini boşanma hukuki ya da fikhî bağlamının ötesinde, konumuz açısından psiko-sosyal hususiyetleri ve bireye yansımaları olan güncel bir sorun olarak düşünülebilir. Bireylerin evliliği ve boşanmayı dinî boyutuyla nasıl algıladıkları ve anlamlandırdıkları onların dinî ve bireysel yaşantısı açısından önemlidir. Çoğu insan evliliğin sonlanmasında dini değerlendirmeler yapmaktadır. Bu konuda kendilerini sorgulayabilmektedir. Manevi yaşamı işlevsiz kılacak özelliklerden manevi başarısızlık duygusuna, dini suçluluk duygusundan karşı tarafı suçlamaya ve şeytanlaştırmaya varana kadar bu sorunlar, bireyin psikolojisini ve dini yaşantısını son derece olumsuz etkileyen bir görünümde ortaya çıkabilmektedirler.²⁵

Hukuki düzenlemeler ve dini otoritelerin yaptığı açıklamalarla birlikte dindar bireyler için resmî-dini nikâh ve resmî-dini boşanma dair algı ve anlamlandırmaların değişip değişmediği ve ne anlama geldiği muğlaktır. Dini-resmî nikâh, dini-resmî boşanma alan yazında daha çok fikhî ve hukuki yönleri ön plana çıkarılarak çalışılmıştır. Fikhî ve hukuki bağlamının ötesinde bireylerin evlilik ve boşanma sürecine dair algı ve anlamlandırmaları daha sonraki hayatlarını düzenleme, evliliğe yüklenen anlam boşanma süreciyle baş etmede etkilidir. Çalışma boşanmış bireylerin dini-resmî nikâh ayrımıyla birlikte dini-resmî boşanmaya yükledikleri anlam ve algılarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla ve aşağıda belirtilen yöntem çerçevesinde gerçekleştirilen alan araştırmasında konunun önemini gösteren somut verilere ulaşılmıştır.

3. YÖNTEM

Araştırma sorusu ve örneklem yapısı dikkate alındığında çalışmanın nitel araştırma yöntemi ile yapılmasının daha uygun olduğu düşünülmüştür. Çalışmadaki veriler nitel araştırma metodlarından yarı yapılandırılmış mülakatlar ve gözlem yoluyla elde edilmiştir. Mülakat, katılımcıların duygu, düşünce ve değerlendirmelerini keşfetmeye yarayan ve konuyla alakalı belli kişilerin görüşlerinin önem arz ettiği

17 İmamoğlu - Ferah, "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din", 501; Paul Bohannon, "The Six Stations of Divorce", *Divorce and After*, ed. Paul Bohannon (New York: Doubleday and Company Inc., 1970), 33; Mariliyn Coleman vd., "Divorce and Postdivorce Relationships", *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, ed. Anita L. Vangelisti - Daniel Perlman (USA: Cambridge University Press, 2006), 161.

18 Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşanma", *Bilimname IX/3* (2005), 75-87.

19 ASPB, *Türkiye'de Evlilik Tercihleri*, Araştırma Raporu (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2015) (T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü), 25; Hasan Bacanlı, "Eş Tercihleri", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi 2/15* (2001), 7.

20 Uyanık, "Müftülüklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslâm Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler", 400; Erinc, "Resmî Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi", 303-334.

21 Bedri Aslan, "Muvazaalı Boşanmanın Hükümü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/1* (2019), 88-89.

22 Bu konudaki bazı tartışmalar ve fetvalar için bk. DİB, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018); DİB, *Güncel Dinî Meseleler İstisnâ Toplantısı - II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); DİB, *Güncel Dinî Meseleler İstisnâ Toplantısı - VI* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

23 Bk. 27.05.2015 tarihinde Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilen TCK 230/5-6.

24 ASPB, *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler (TAYA 2013)*, Araştırma Raporu (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2011) (T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü), 73.

25 İmamoğlu - Ferah, "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din", 509.

durumlarda kullanılan etkili bir metottur.²⁶ Araştırmacılar tarafından yarı yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler betimsel analize tabi tutularak çözümlenmiştir.

Çalışmanın nitel verilerini toplamak amacıyla araştırmacılar tarafından demografik bilgi formu ve 15 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış soru formu oluşturulmuştur. Yarı yapılandırılmış mülakat soruları açık, anlaşılır, farklı anlamda anlaşılmayacak, yönlendirmenin olmadığı, katılımcıların kendilerini rahat ifade edebilecekleri şekilde hazırlanmıştır.²⁷ Oluşturulan sorularla ilgili alan uzmanlarından görüş ve öneriler alınmış ve sorulara son şekli verilmiştir. Araştırmacılar tarafından ihtiyaç halinde katılımcılara zaman zaman ek sorular yönlendirilmiştir.

Amaçlı örneklem yöntemiyle seçilen çalışma grubu 16 kişiden oluşturulmuştur. Örneklem, boşanma sürecini deneyimlemiş 5 kadın ve 11 erkekten (N = 16) oluşmaktadır. Mahremiyeti korumak amacıyla katılımcılar K1-Kadın, K2-Erkek, K3-erkek... şeklinde kodlanmıştır. Gereklilik etik izinler²⁸ alındıktan sonra, veriler, çalışmaya gönüllü katılan kişilerden Ağustos-Ekim 2022 tarihlerinde toplanmıştır.

Katılımcıların genel sosyo-demografik özelliklerine bakıldığında örneklem grubunun neredeyse üçte biri kadın, üçte ikisi ise erkek katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 28 ila 52 arasında değişmekle birlikte yaş ortalaması 40,25'tir. Katılımcıların %43,75'i lisansüstü, %37,50'i üniversite ve ön lisans, %18,75 lise mezunudur. Örneklemdeki hepsi özel sektörde ya da kamuda çalışmaktadır. Örneklemde dört kişi hariç (K2-Kadın, K4-Erkek, K5-Erkek ve K14-Erkek), çoğunluk ailesinden ya da kuran kursundan dinî eğitim aldığını belirtirken K1-Kadın ve K11-Erkek İmam Hatip Lisesini bitirdiklerini, K16-Kadın ise ilahiyat fakültesi mezunu olduğunu bildirmiştir.

Çalışmadan elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Betimsel analiz, daha önceden belirlenen temalar dik-kate alınarak verilerin özetlenmesi ve yorumlanması içerir. Bu bağlamda araştırmacılar tarafından sistematik bir şekilde elde edilen ve betimlenen veriler arasındaki neden sonuç ilişkisi incelenmiş, açıklama ve yorumlama yapılarak bulgular ortaya konmuştur.²⁹ Araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliğinin sağlamak için katılımcılarla iletişim içinde olunmuş, gözlem yapılmış, doğrudan alıntılara yer verilmiş, uzman görüşüne başvurulmuştur.³⁰

4. BULGULAR VE YORUM

Bütüncül bir değerlendirme yapabilmek amacıyla katılımcılara öncelikle boşandıkları eşleriyle nasıl tanıştıkları ve evlendikleri, dindarlık algıları, boşanmanın nasıl gerçekleştiği sorulmuştur. Katılımcıların çoğunluğu ayrıldığı eşi ile iş ve arkadaşlık ortamında tanışarak evlendiğini, üç katılımcı (K3-Erkek, K11-Erkek ve K15-Kadın) görücü usulü ile evlendiğini, K16-Kadın ise ailesinin zorlamasıyla evlendiğini ifade etmiştir. Katılımcıların evlilik yaş ortalaması ise yaklaşık 25'tir. Katılımcıların evlilik süresi ise 6 ay ile 19 yıl arasında değişiklik göstermektedir.

Katılımcıların yarısından fazlası anlaşmalı, %29,6'sı çekişmeli boşanma yaşadıklarını açıklarken bazıları görünürde anlaşmalı olsa da gayr-i resmî çekişmeli bir boşanma süreci geçirdiklerini söylemişlerdir. K15-Kadın ise gıyaben boşandığını belirtmiştir. Anlaşmalı ya da çekişmeli olsa da resmî boşanma sürecinin yanı sıra dinî boşama sürecinin şekillenmesi ve anlamlandırılması açısından boşanma kararını kimin verdiği önemlidir. Kadın katılımcılardan K2, K15 ve K16 boşanma kararını kendilerinin aldığını belirtirken K1 ve K7 eşleri tarafından boşanma kararının verildiğini söylemiştir. Erkek katılımcılardan K5, K6, K9, K10 ve K14 boşanma kararını kendilerinin aldığını, K11 ve K12 eşleri tarafından boşanmaya karar verildiğini, diğer erkek katılımcılar ise (K3, K4 ve K13) eşleri ile birlikte boşanma kararı aldıklarını bildirmiştir.

Katılımcıların kendilerine ve ayrıldıkları eşlerine dair dindarlık algısını anlayabilmek için 1(hiç) ve 5(çok fazla) puan arasında değişen skala da değerlendirmeler yapmaları istenmiştir. Katılımcılardan %62,5'i (K2, K3, K4, K5, K7, K10, K11, K12 ve K16) kendini *fazla dindar* hissederken, % 31,5'i (K1, K6, K8, K9 ve K15) orta seviyede dindarlık bildirmiştir. Yalnızca K16 kendini çok fazla dindar hissettiğini ifade etmiştir. Katılımcılardan K5, K9 ve K16 ayrıldığı eşini dindar olarak algılamazken, K6, K10 ve K15 ayrıldığı eşinin dindarlığını *biraz dindar*, K7, K8 ve K12 ayrıldığı eşinin dindarlığını *orta düzeyde dindar*, diğerleri ise *fazla dindar* olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla iki katılımcı hariç (K1 ve K14) çoğunluk ayrıldığı eşini kendisine eşit düzeyde (%37,59) ya da kendisinden daha az (%50) dindar olarak algılamaktadır. Boşandığı eşi ile dindarlık düzeyi açısından katılımcı lehine en büyük fark K16 ve K5'te ortaya çıkmıştır.

Çalışmada katılımcıların resmî ve dinî boşanma algılarını tam olarak belirlemek amacıyla yarı yapılandırılmış mülakatlardan elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiş, bulgular alt ve üst temalara ayrılmıştır. "Evlilik-Din İlişkisi ve Dinî-Resmî Nikâh Algısı" ve "Resmî-Dinî Boşanma Karşılaştırması" olmak üzere iki üst tema ve bunların her birinin altında iki alt tema ortaya çıkmıştır. Bu temalar aşağıda sırasıyla açıklanmıştır:

4.1. Evlilik-Din İlişkisi ve Dinî-Resmî Nikâh Algısı

Dindar bireylerin evlilik hayatlarında dinî referanslara başvurmaları, evliliğin kurulma, devam etme ve sorunların çözümünde etkili olmaktadır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle katılımcıların evliliklerinde dinin etkisini, resmî ve dinî nikâha nasıl anlamlar yüklediklerini tespit etmek amacıyla sorular sorulmuş ve elde edilen bulgular "Dinin Evliliğe Etkisi" ve "Resmî Nikâh-Dinî Nikâh Algısı" olmak üzere iki alt tema halinde sunulmuştur.

26 A. Hamdi İslamoğlu - Ümit Alniaçık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2019), 225; Türker Baş - Ulun Akturan, *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, ts.), 114.

27 Zeki Karataş, "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri", *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 71.

28 Çalışma Bingöl Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 14.09.2022-E.72191 tarih ve sayılı izni ile gerçekleştirilmiştir.

29 Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 139-240.

30 Gökhan Arastaman vd., "Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenilirlik: Kuramsal Bir İnceleme", *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 52-60; Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 273-281; John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 250.

4.1.1. Dinin Evliliğe Etkisi

Katılımcılara öncelikle evlilik ve aile hayatıyla ilgili aldıkları kararlarda din ve maneviyatın ne kadar etkili olduğu sorulmuştur. Katılımcıların neredeyse tamamı din ve maneviyatın evlilik ve aile hayatlarıyla ilgili kararlarında etkili olduğunu ifade etmişlerdir. K1-Kadın, ne kadar etkili olduğunu anlatmak için “*Suyun hayatiyeti kadar*” ifadesini kullanmıştır. Katılımcılardan bazıları ise biraz etkili olduğunu ifade etmiştir.

Kendilerini dindar olarak tanımlayan bireylerin genel olarak eş tercihi yaparken eş adayının din ile olan ilişkisini dikkate almaları beklenmektedir. Eş tercihi yaparken eşin dindar olmasını ne kadar dikkate aldıklarını belirlemek amacıyla katılımcılara “*Evliliğe karar vermenizde eski eşinizin dine bakış açısı/dindarlığı ne kadar etkili oldu?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların % 31,3’ü etkili, %18,8’i oldukça etkili olduğunu ifade etmiştir. Yine katılımcıların 25’i hiç etkili olmadığını söylerken, %18,8’i ise biraz etkili olduğunu dile getirmiştir. Elde edilen bulgular bir önceki soruya verilen cevaplarla bir bütün olarak düşünüldüğünde evlilik ve aile hayatında din ve maneviyatın çok fazla etkili olduğunu söyleyen katılımcıların eş seçiminde eşin dindar olmasının birinci öncelikleri olmadığı görülmektedir.

Eş tercihinin yanı sıra eşleri ile evlilik hayatları boyunca dinî konularda nasıl bir ilişki içinde olduklarını belirlemek amacıyla katılımcılara öncelikle “*Ayrıldığınız eşinizin dinî noktalarda size karşı bir zorlaması/dayatması var mıydı?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu eşlerinin dinî konularda kendilerine herhangi bir dayatma/zorlaması olmadığını dile getirmiştir. Eşlerin evlilik öncesi ve sonrası dinî noktalardaki değişimini K11-Erkek “*Evlenmeden önce görüldüğü gibi değildi dinî konularda,*” yine K10-Erkek “*Hayır. Son 2 yıl dinden uzaklaşarak din dışı yaşamayı tercih etti.*” şeklinde ifade etmişlerdir. Son olarak K16-Kadın “*Ben namazdayken bana tekme atıp beni yere savuracak ve yabancı erkeklerin yanında başörtümü başımdan çekip açacak kadar.*” sözleriyle eşinin kendisini olumsuz anlamda dinî konularda oldukça zorladığını anlatmıştır.

Son olarak katılımcılara “*Dinî konularda eşinizle yakınlığınız nasıldı? Manevi paylaşımınız nasıldı?*” sorusu yönlendirilerek eşler arasındaki manevi yakınlığın nasıl olduğu belirlenmek istenmiştir. Katılımcılardan birçoğu eşleriyle manevi bir yakınlıklarının olmadığını ya da çok az olduğunu dile getirmiştir: “*Pek yakın değildik*” (K3-Erkek), “*Asgari düzeyde*” (K8-Erkek), “*Gerekli olduğu kadar*” (K5-Erkek) gibi yanıtlar alınmıştır. Yine K12-Erkek “*Kısmen örtüşüyorduk. Tesettürlü idi; fakat yaşama tarzı olarak kültürel anlamda oldukça farklı olduğumuzu anladım. Giyim konusunda anlaşamıyorduk. Sürekli kavga ediyorduk. O daha modern tarzda tesettürü benimsemişti.*” diyerek manevi yakınlığın azlığını ifade etmiştir. Bazı katılımcılar ise manevi yakınlıklarının oldukça kötü olduğunu dile getirmişlerdir: “*Nuh a.s. ile oğlu, İbrâhim a.s. ile babası, Rasûlullah ile de dedesi ve amcaları gibiydik.*” (K16-Kadın), “*Kötüydü. Çünkü iletişime kapalıydı çoğunlukla. Kendi düşüncesinin her zaman doğru olduğuna inanırdı. Manevi paylaşımımız fazla yoktu. Kişilik olarak paylaşımı pek sevmezdi. Herkes kendi başına maneviyatını yaşardı.*” (K10-Erkek). Katılımcılardan yalnızca K7-Kadın “*Camiye beraber giderdik, ondan sesli kuran okumasını isterdim.*” diyerek eşiyile manevi paylaşımı olduğundan söz etmiştir.

Özetle katılımcıların evlilik ve aile hayatında aldıkları kararlarda büyük oranda din ve maneviyatın etkili olduğunu ifade etseler de bunu eş tercihi kısmında vazgeçilmez bir öncelik olarak görmedikleri belirlenmiştir. Bununla birlikte evlilik hayatları boyunca büyük çoğunluğu dinî anlamda eşinin herhangi bir dayatması olmadığını dile getirirken, katılımcıların neredeyse tamamının eşiyile manevi bir yakınlık kurmadıkları görülmüştür.

4.1.2. Resmî Nikâh-Dinî Nikâh Algısı

Katılımcıların resmî ve dinî nikâhı nasıl algıladığı ve anlamlandırdıklarını belirlemek amacıyla katılımcılara öncelikle “*Dinî nikâh yapıldığında ne hissettiniz, dinî nikâh sizin için ne anlama geliyor?*” diye sorulmuştur. Katılımcılardan bazıları dinî nikâhı *güzel bir duygu* olarak ifade etmişlerdir. Bazıları dinî nikâhın önemli ve gerekli bir eylem olduğunu, dinen olması gereken bir koşul olarak gördüklerini ifade ederken, K1-Kadın ve K3-Erkek dinî nikâhı *Allah katında helal olma* düşüncesiyle özetlemişlerdir. K8-Erkek dinî nikâh için “*Her şey o, yani resmî bile bir sadece kâğıt parçası gibi*” derken K10-Erkek “*Çok önemli. Çünkü inancım gereği Allah’ın huzurunda onun istediği kurallarla evlenmek benim için önemliydi ve bunu yapmakta bana büyük bir huzur verdi.*” diyerek dinî nikâhın kendileri için önemli olduğunu vurgulamışlardır. Benzer şekilde K12-Erkek “*Benim için önemli olan dinî nikâhtı. Bu bizim yakınlığımızı ki öncesinde flört döneminde beraber dolaşıyorduk fakat nikâh olmadığı için aramızda çok rahatsız hissediyordum. Sanırım o da çok rahat değildi. Dinî nikâh kıyılması bizi zinadan kurtardı diyebilirim. Manevi olarak ona hissettiğim yakınlık dinî olarak tescillenmiş oldu ve rahatladım...*” ifadesiyle dinî nikâhın kendisini zinadan kurtardığına işaret etmiştir. Elbette bu bir rasyonelleştirme ve savunma mekanizması olarak yorumlanabilir. K2-Kadın hissettiği duyguyu “*Allah’ın huzurunda birbirimize evet derken içimde de korku vardı*” diyerek ifade etmiştir. Diğer katılımcılar ise dinî nikâhın kendileri için güzel bir duygu olduğunu, bağlılık hissettiklerini, mutlu olduklarını, karşısındaki kişinin eşi olduğunu hissettikleri ilk an olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcılara ikinci olarak “*Resmî nikâh yapıldığında ne hissettiniz, resmî nikâh sizin için ne anlama geliyor?*” diye sorulmuştur. Resmî nikâh dinî nikâhın aksine katılımcılar tarafından büyük oranda işlevi, hukuksal yönü ön plana çıkarılarak tanımlanmıştır: Güvence, zorunluluk, resmî kayıtlar için gerekli bir işlem, yasalara uymak, güvende olmak, ülkenin kurallarına uymak, toplum tarafından kabul görmek ve birlikteliği hukuk kurallarına göre güvence altına almak yapılan tanımlardan bazılarıdır. K12-Erkek “*Resmî nikâh benim için formalitedir. Ancak bu formalitenin bağlayıcılığı önemlidir. Toplumsal açıdan ve devletin size sunduğu olanak ve haklardan yararlanmanız için yani toplumsal ve yasal meşruiyet için gerekli bir işlemdir.*” derken K2-Erkek benzer şekilde “*Formalite işin reklam kısmı*” olarak tanımlamıştır. K15-Kadın herhangi bir şey hissetmediğini belirtmiş, K8-Erkek ve K9-Erkek güzel bir duygu, K5-Erkek ise bağlılık olarak ifade etmiştir. Katılımcıların cevapları bütün olarak değerlendirildiğinde resmî nikâhın daha çok işlevsel fonksiyonu, hukuki dayanak olması ve zorunluluk olması üzerinde durulduğu, duygu boyutuyla alakalı değerlendirmelerin yok denecek kadar az olduğu görülmüştür.

Resmî ve dinî nikâha dair algılarını belirlemek amacıyla katılımcılara resmî ve dinî nikâhtan hangisinin kendileri için öncelikli ve önemli olduğu sorulmuştur. Katılımcıların neredeyse tamamına yakını dinî nikâhı daha öncelikli gördüklerini ifade etmişlerdir. Amaçlı örneklem metodu ile seçilmiş katılımcıların sınırlılıkları düşünüldüğünde bu veri geniş ve farklı örneklem grubu ile test edilmeye muhtaçtır. Ancak örneklem özelinde yinelenen olursa katılımcıların çoğu için dinî nikâh öncelikli bir meseledir. Katılımcılardan bazıları ise her ikisinin de

önemli ve gerekli olduğunu ve aynı anda yapılması gerektiğini söylemiştir: “Her ikisi de. İkisi de olmazsa olmaz. Aynı zamanda yapılmasının gerektiğine inanıyorum. Ama günümüzde dinî nikâhın insanlar tarafından istismar edilmemesi için önce resmî nikâh hemen akabinde de dinî nikâh bugünün şartlarına göre daha uygun diye düşünüyorum.” (K10-Erkek). Resmî nikâhın da dinî nikâh yerine geçtiğine değinen (K16-Kadın) kadın zaviyesinden bakıldığında resmî nikâhın daha öncelikli olması gerektiğini belirtmiştir.

Resmî ve dinî nikâhı nasıl anlamlandırdıklarını belirlemek amacıyla katılımcılara son olarak “Evlilik bağının kurulduğunu/aidiyeti dinî nikâhta mı resmî nikâhta mı daha çok hissettiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu dinî nikâhla birlikte evlilik bağının kurulduğunu ve aidiyeti hissettiklerini, K7-Kadın “Dinî, çok önemli. Resmî, çocuk ve mal güvenliği veriyor, maalesef” diyerek ifade etmiştir. Katılımcıların bazıları ise evlilik bağını resmî nikâhla hissettiklerini ifade etmişlerdir. “Resmî nikâhta; çünkü yasal bir bağlayıcılığı yok dinî nikâhın” (K1-Kadın). Yine K2-Kadın ve K12-Erkek resmî ve dinî arasında bağ ve aidiyet hissetme açısından herhangi bir ayrım yapmamıştır.

4.2. Resmî-Dinî Boşanma Karşılaştırması

Katılımcıların boşanma süreçlerinde dinin etkisini, resmî ve dinî boşanmayı nasıl algıladıklarını ve anlamlandırdıklarını tespit etmek amacıyla sorular sorulmuş, özellikle dinî boşanmanın psiko-sosyal bağlamı ile sürece nasıl eklemeli olduğu ya da bir etkisinin olup olmadığı, talâk, iddet gibi boşanmaya ilişkin dinî kavramların nasıl anlamlandırıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgular “Boşanmada Dinin Etkisi” ve “Boşanmaya Yüklenen Anlam” olmak üzere iki alt tema halinde sunulmuştur.

4.2.1. Boşanmada Dinin Etkisi

Katılımcılara boşanmaya ilişkin genel soruların yanı sıra boşanmanın dinî yönünü kapsayan sorular yöneltilmiştir. Genellikle resmî boşanmanın gölgesinde kalan ve görünmeyen dinî boşama/boşanma olgusunun boşanma sürecinde etkin bir şekilde yer aldığı görülmüştür. Katılımcıların büyük çoğunluğu dinî boşamanın tek seferde gerçekleştiğini ifade etmiş, K7-Kadın uzun süre ayrı yaşadıkları için dinî nikâhlarının düştüğünü, K15-Kadın dinî boşama olmadığını, mahkemeye gelmeyen eşi hakkında gıyaben boşanma kararı verildiğini söylemiştir. Yine, K13-Erkek dinî boşamanın tek seferde olmadığını bildirmiş, bazı katılımcılar dinî boşamayı sorgulamıştır: “...Neden nikâhta kadına da sorulurken, boşanmada salt erkeğin hem de üç defa ‘Benden boş ol’ demesiyle boşanma olacağına inanmıyorum. Bu sadece beşeri bir ritüel ve ben Allah’ın dediklerine inanıyorum.” (K16-Kadın).

Katılımcılara talâk hakkında ne bildikleri ve boşanma sırasında “mihir” konusunun gündeme gelip gelmediği sorulmuştur. Dinî boşanmayı yakından deneyimlemiş ve örgün eğitim dışında dinî eğitim almış olsalar da bazı katılımcıların “talâk” kavramını tam olarak bilmediği anlaşılmıştır. Ancak evlilikte gündeme gelmesi de ikisi hariç (K2-Kadın, K6-Erkek) katılımcıların hepsi boşanmada mihrin gündeme geldiğini ve büyük çoğunluğun da mihr alıp (kadın) mihr verdiklerini (erkek) söylemişlerdir. Katılımcıların bazıları ise mihr konusuyla ilgili problem yaşadıklarını aktarmışlardır. K16-Kadın boşanırken mihr al(a)madığını, eşinin böyle bir duyarlılığa sahip olmadığını, K12-Erkek ise resmî boşanmayı resmî nikâh gibi prosedür olarak görmekle birlikte anlaşmalı boşanmak durumunda kalsa da haksız yere eşi tarafından evliliğinin sonlandırıldığını belirterek ayrıldığı eşinden mihrini geri alamadığını ifade etmiştir.

Din ve maneviyatın evlilik hayatlarıyla ilgili aldıkları kararlarda etkili olup olmadığı yanı sıra boşanma gündeme geldiğinde dinin sunmuş olduğu çözüm önerilerine ne oranda başvurduklarını belirlemek amacıyla katılımcılara boşanma öncesinde Kur’an’da yer alan “hakem” uygulamasından yararlanıp yararlanmadıkları sorulmuştur. Katılımcıların neredeyse tamamı boşanma öncesi süreçte başvurulması tavsiye edilen “hakem” uygulamasından yararlanmadıklarını ifade etmişlerdir. K1-Kadın boşanmaya kararlı olduğu için gerek duymadığını belirtirken, K15-Kadın “Hakem olmadı. Aile büyükleri hep bize bıraktı kararı.” diyerek böyle bir uygulamaya başvurulmadığını dile getirmiştir. Yine K10-Erkek “Hayır çünkü bizim boşanma sürecimizde eşim dinî reddettiği için, hatta bunların anlamsız olduğunu düşündüğü için gündeme almadık.” diyerek eşinden kaynaklı nedenlerle bu uygulamadan yararlanmadıklarını ifade etmiştir. K11-Erkek ve K12-Erkek hakem uygulamasından yararlandıklarını söylemekle birlikte sorunların çözümünde etkisiz olduğunu dile getirmişlerdir: “Evet. Benim ve onun tanıdığı akrabamız olmayan akli başında yaşını başını almış insanlardan ara bulucu olmaları için rica ettim; fakat annesi gelen aracıları reddetti. Onlarla kabaca konuştu ve bana hakaret etti. Böylelikle bu hakemlik olayı da maalesef işe yaramadı. Hakemler büyük bir sorunları yok demesine rağmen annesi kesinlikle bu evliliğin bittiğini ilan etti.” (K12-Erkek).

Katılımcılara son olarak boşanma sürecinde fikhî bir destek alıp almadıkları sorulmuştur. Katılımcıların ikisi hariç (K2-Kadın, K7-Kadın) hepsi boşanma sürecinde herhangi bir fikhî destek almadıklarını ifade etmişlerdir. K10-Erkek “Kişisel bilgilerimle, kitap ve internet kaynaklarından araştırarak bilgiler edindim.” derken K15-Kadın “Almadım. Öyle TV’den duyduklarım” cevabını vermiştir.

Cevaplar bütün olarak ele alındığında katılımcıların talâk konusunda yeterli bilgiye sahip olmamakla birlikte mihr konusunun boşanma esnasında gündeme geldiği görülmüştür. Yine hakem uygulamasının boşanma sürecinde etkin bir şekilde kullanılmadığı, hakem uygulamasına başvuran birkaç kişinin de bu uygulamanın etkinliğinden yararlanmadığı görülmüştür. Benzer şekilde katılımcıların boşanma sürecinde fikhî bir desteğe başvurmadıkları, süreci kendi bireysel çabalarıyla yürüttükleri belirlenmiştir.

4.2.2. Boşanmayı Anlamlandırma/Boşanmaya Yüklenen Anlam

Dinî ve resmî boşanmaya yüklenen anlam ve boşanma sonrasında neler hissedildiğini belirlemek amacıyla katılımcılara öncelikle dinî boşanmanın kendileri için ne anlama geldiği sorulmuştur. Katılımcılardan bazılarının dinî boşanmayı tüm bağların kopması, ayrılık, her şeyin bitmesi, hayatta başarısızlık (K2-Kadın, K5-Erkek, K9-Erkek, K7-Kadın) gibi duygusal boyutu ön planda tutarak anlamlandırdıkları belirlenmiştir. Bazılarının ise dinî boşanmayla ilgili “Dinen yapılması gerekli olan bir şey, inancın gereği, dinî kurallara göre boşanmak, ayrılmak, sorumlu olmamak vb.” (K4-Erkek, K13-Erkek, K14-Erkek) tanımlamalar yaptığı görülmüştür. Katılımcılardan bir kısmı ise dinî boşanmayı kutsalla daha yakından ilişkili bir biçimde anlamlandırmıştır: “Allah huzurunda ve dinî kurallara göre ayrılmak. Aynı zamanda manevi ve ruhi olarak da ayrılmak.” (K10-Erkek), “Kadın ve erkek arasında onları birleştiren Tanrısall/manevi bağın kopması/koparılması. Tabi bunu manevi ontolojik boyutuyla algılıyorum. Dinî nikâh akdini nasıl önemsiyor ve ona kutsallık atfediyorsam dinî boşanmayı da

o derece önemsiyorum.” (K12-Erkek). Bazı katılımcılar ise dinî boşanmayı “namusum değil, Allah katında helalimden vazgeçmek” gibi mahremiyet boyutunu ön planda tutarak ifade etmişlerdir. Kısacası dinî boşanmayı anlamlandırma sürecinde bazı katılımcıların duygusal boyutu ön plana çıkarırken, bazılarının daha varoluşsal ve manevi ifadelerle yer verdiği, bazı katılımcıların ise kutsalla ve evlilikteki mahremiyetle ilişkili olarak tanımladıkları görülmüştür.

Katılımcılara ikinci olarak “*Dinî boşanma sonrasında kendinizi nasıl hissettiniz?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcılardan birkaçı hiçbir şey hissetmediklerini söylerken (K4-erkek, K5-Erkek, K6-Erkek), bazıları ise iyi hissettiklerini dile getirmişlerdir (K13-Erkek, K14-Erkek). Katılımcılardan bazıları hissettikleri duyguyu rahatlatma olarak nitelendirmiştir: “*Acayip rahatlamış hissettim. Kuşlar gibi hafiflemiş.*” (K12-Erkek), “*Üzgün ve üzerimden koca bir yük kalkması*” (K3-Erkek). Bazıları ise hissettiği rahatlatmanın gerekçesini boşanma öncesinde yaşanan olumsuzlukların bitmesi olarak açıklamıştır. Örneğin K11-Erkek, “*Psikolojik olarak rahatlatma. Dinen üzülmiş olsak da boşanmanın kötü bir şey olduğunu öğrendik. Kötü geçen 5 yılın psikolojisiyle rahatlatma oldu*” demiştir. Dinî boşanmanın ardından hissedilen diğer duyguların belirsizlik (Önce belirsizlik ancak daha sonra ise şükrettim. Her şeyde hayır vardır diye düşündüm ve şükür namazı kıldım) ve karmaşıklık (Değişik, karmaşık, özgür... Sempatı kurulamayacak ve anlatılamayacak kadar karmaşık... Tabi tüm bu karmaşık haller çocuklarım için...) olduğu da K10-Erkek tarafından ifade edilmiştir. Katılımcılardan birkaçı ise çok kötü olduklarını (K7-Kadın) ve berbat (K9-Erkek) hissettiklerini dile getirmişlerdir.

Bulgular bütün olarak değerlendirildiğinde çiftleri boşanmaya iten problemlerin varlığı, boşanma sürecinin getirmiş olduğu stres ve sürecin belirsizliğinin boşanmanın gerçekleşmesiyle birlikte sona ermesinin bazı katılımcıların iyi, rahatlamış, hafiflemiş, özgür hissetmelerinde etkili olduğu düşünülebilir. Yine boşanma sonrasında yeni bir hayata başlamanın getirdiği stres ve kaygının bazı katılımcılar açısından karmaşıklık ve belirsizliğe sebep olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte katılımcıların bazılarının kötü ve berbat hissetmesi boşanma sonrası yaşanan hayal kırıklığı, kaygı ve stresten kaynaklanmış olabilir.

Dinî ve resmî boşanma ile ilgili görüşlerini bütüncül olarak resmetmek için katılımcılara “*Resmî boşanma sizin için ne anlama geliyor?*” sorusu yönlendirilmiştir. Dinî boşanmaya benzer şekilde bazı katılımcılar resmî boşanmayı “*kurtulma, bağın kopması, her şeyin bitmesi, sona ermesi*” (K1-Kadın, K6-Erkek, K9-Erkek) olarak tanımlamışlardır. K13-Erkek resmî boşanmayı mutluluk olarak tanımlarken, bazı katılımcılar resmî nikâh tanımında olduğu gibi daha işlevsel yönünü ön plana alarak değerlendirmişlerdir: “*Devlet işlerinde aile bağının kopmasıdır.*” (K3-Erkek). “*Kağıt üzerindeki evliliğin bitişi.*” (K2-Kadın), “*Resmî olarak kendi irademle azat edilme anlamına geliyor*” (K16-Kadın). Katılımcılardan bazıları dinî boşanmanın önemine dikkat çekmiş, resmî boşanmayı formalite olarak tanımlamışlardır: “*Boşanma zaten daha önceki evrelerde gerçekleşmiş oluyor. Bedenen, ruhen ve diğer yönlerden boşanmayı imza altına almak sadece işin prosedürlerini ortadan kaldırma, hukuki olarak önünüzün açılması anlamına geliyor*” (K10-Erkek).

Resmî boşanmayla ilgili K12-Erkek, mahkeme sürecinin çiftler için uzun ve meşakkatli bir sürece dönüşebildiğine dikkat çekmiştir: “*Resmî nikâhta olduğu gibi bir formalite; fakat bu formalite insan için çok büyük bir eziyete dönüşebilir. Allah'tan ben anlaşmalı boşanmaya bir şekilde razı ettim de o kadar uğraşmadım. Yıllarca resmî boşanma için mücadele eden insanları tanıyorum. İslâm'da erkek için üç kelime bir şey hukuki olarak bir erkek için işkenceye dönüşebilir. Bunu anlayabiliyorum kadını korumak ve istismarı engellemek için yapılan bir şey; fakat bu süreçlerin erkek için ne kadar ıstıraba dönüştüğünü biliyorum...*”

Resmî boşanma sürecinde çocukların varlığının boşanma sürecini, yüklenen anlamı etkilediği görülmüştür: “*Resmî boşanma önemli. Herkes kendi hayatını yaşıyordu. Eş demek arkadaş demek. Çocuklar mahvolmasın diye başkası ile evlenmedim. Amaç ondan kopmak. Zaten ayrıydık. Sen yoluna ben yoluma. Belki evlenebilirdim. O zaman öyle düşünmüştüm. İnsanlar normal kocaları boşuyor ben olmayan kocayı kaybetmekten korktum. Sonra bağımsız olmayı istedim.*” (K15-Kadın). Son olarak bazı katılımcılar ise resmî ve dinî boşanma arasında herhangi bir fark olmadığını dile getirirken boşanmanın özünde çok iyi bir şey olmadığını ifade etmişlerdir (K14-erkek, K8-Erkek, K7-Kadın).

Resmî boşanmanın bireyleri duygusal olarak nasıl etkilediğini belirlemek amacıyla “*Resmî boşanma sonrasında kendinizi nasıl hissettiniz?*” sorusu yönlendirilmiştir. Bazı katılımcılar boşanma sonrasında kendilerini hür, özgür, kuş gibi hafif hissettiklerini ifade etmişlerdir (K1-Kadın, K9-Erkek, K13-Erkek). Benzer şekilde bazı katılımcılar da hissettikleri duyguyu rahatlatma olarak adlandırmışlardır: “*Kurtulmuş hissettim. Artık tamamen o benden ben ondan kurtulmuştuk. Rahatladım.*” (K12-Erkek). Hissettiği rahatlatmanın nedenini K10-Erkek “*Büyük bir rahatlatma. Çünkü hukuki olarak hareket edemiyor, sanki boynunuza zincir takılmış gibi. Boşlukta, ilerleyemiyorsunuz. Sorunları geride bırakamıyorsunuz. Her gün sabah kalktığınızda sorunlar yani başınızda duruyor. Boşanınca tüm belirsizlikler bitti. İlerlemenizi engelleyen her şey önümüzden çekilince büyük bir rahatlatma hissediyorsunuz...*” diyerek ifade etmiştir. Benzer şekilde K16-Kadın resmî boşanmada hissettiklerini muhteşem ötesi iyi olarak tanımlarken K7-Kadın sürecin uzunluğuna dikkat çekerek “*Çok huzurlu hissettim; çünkü uzun zaman sonra geldi*” demiştir.

Resmî boşanmayı bazı katılımcılar (K15-Kadın, K6-Erkek, K11-Erkek) rahatlatmanın aksine kötü, çok üzücü bir durum, boşluk hissi olarak tanımlamışlardır: “*Biraz dağılmış, biraz da yalnızlığın kuyusuna düşmüş hissi verdi.*” (K3-Erkek). Son olarak katılımcılardan bazıları ise normal hissettiklerini, boşanma sürecinin nihâyete erdiğini düşündüklerini ifade etmişlerdir (K4-Erkek, K5-Erkek, K8-Erkek). Resmî boşanma sonrasında bireylerin nasıl hissettikleri genel olarak değerlendirildiğinde, bireyler için uzun ve meşakkatli olan mahkeme sürecinin bitmesiyle birlikte onların yoğun bir rahatlatma hissi yaşadıkları görülmektedir. Yasal bağların ortadan kalkmış olması ise özgürlük ve hafiflemiş olmak şeklinde ifade edilmiştir. Katılımcılardan çok azı boşanma süreci sonrasında olumsuz duygular hissettiklerini dile getirmişlerdir. Olumlu duyguların daha yoğun olarak tanımlanması mahkeme sürecinin yoruculuğunun bitmesi, süreç içinde yıpranan ilişkinin bitmesiyle oluşan rahatlatma ve belirsizliğin sona ermesiyle ilişkilendirilebilir. Ancak boşanmanın üzerinden geçen zamanın da bu değerlendirmelerde etkili olabileceği düşünülebilir. Nitekim örneklemin boşanma yaş ortalaması yaklaşık 25'tir.

Resmî ve dinî boşanmanın bireyler üzerindeki etkisini belirlemek amacıyla “*Evlilik bağınızın tamamen bittiğini resmî boşanmadan sonra mı yoksa dinî boşanmadan sonra mı hissettiniz?*” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların yarısına yakını dinî boşanmadan sonra evlilik

bağının tamamen bittiğini hissettiklerini söylemişlerdir (K1-Kadın, K2-Kadın, K4-Erkek, K5-Erkek, K9-Erkek9. Katılımcılardan K10-Erkek “*Dinî olarak boşanmakta ruhen ve hissi olarak bitiriyorsunuz. Resmî boşanma ise sadece hayatınızı yeniden düzenlemek için kurallara uyma olarak hissettiriyor.*” sözleriyle dinî boşanmada duygusal olarak evlilik bağının ortadan kalktığını, resmî boşanma ile birlikte yasal bağlarında koştüğünü ifade etmiştir. K12-Erkek de benzer ifadeler kullanmıştır: “*Dinî boşanmadan sonra tamamen bittiğini hissettim. Resmî boşanma artık tamamen formalite bir iş haline geldi.*” K7-Kadın, K16-Kadın ve K15-Kadın her ikisinde de benzer şeyler hissettiklerini söylerken diğer katılımcılar resmî boşanmayla birlikte evlilik bağlarının tamamen bittiğini hissettiklerini ifade etmişlerdir. Cevaplar bütün olarak değerlendirildiğinde katılımcılar dinî boşanmayla birlikte aralarında oluşan duygusal bağın bittiğini hissederken, onların resmî boşanmayla birlikte yasal bağın da bittiğini hissettikleri anlaşılmıştır.

Resmî nikâh kıyma yetkisinin müftülöklere verilmesinin yanı sıra boşanma sonrasında oluşan mağduriyetlerin önüne geçilmesi için resmî boşanmanın dinî boşanma yerine geçebileceğine dair DİB tarafından fetva yayınlanmıştır.³¹ Bu bağlamda katılımcılara son olarak resmî boşanmanın dinî boşanma yerine geçmesini nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Katılımcıların birkaçı bunu bilmediklerini (K1-Kadın, K4-Erkek, K6-Erkek, K11-Erkek) ifade etmiştir. Katılımcıların çoğunluğu ise bu kararı olumlu karşılamışlardır: “*Bence işi uzatmamak için doğru bir yöntem.*” (K2-Kadın), “*İyi güzel; çünkü talâk kelimesini duymak zor bir durum.*” (K7-Kadın), “*Evet biliyorum. Bu iyi bir şey. Allah huzurunda rahatlatıcı bir şey.*” (K15-Kadın). Alınan kararlar ilgili K10-Erkek “*...Hâkim karşısında özgür iradeniz ile vermiş olduğunuz karar aynı zamanda Allah huzurunda da olduğu için resmî boşanmanın dinî boşanma olarak da kabul gördüğünü biliyordum. Bunun doğru bir yorum olduğuna da inanıyorum.*” diyerek resmî boşanmada gösterilen iradenin aslında dinî boşanma için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Kararı olumlu olarak karşılayanlar yanında birkaç katılımcı dinî boşanmanın ayrıca olması gerektiğine vurgu yapmışlardır: “*Bence resmî boşanma dinî boşanmanın yerini tutamaz; din ve devlet işleri birbirinden ayrı şekilde işler.*” (K3-Erkek), “*Kâğıt üzerinde olan bir şey maneviyatın önüne geçemez.*” (K13-Erkek), “*Evet biliyorum. Olabilir. Fakat erkeğin bu yetkisini yani dinin verdiği yetkiyi hiç kimse alamaz diye düşünüyorum. Bunun için erkeklerin bilinçlenmesi gerekiyor.*” (K12-Erkek).

SONUÇ

Bireylerin boşanmayı resmî ya da dinî şekliyle nasıl algıladıkları ve anlamlandırdıkları, resmî-dinî boşanma ayrımının bireyleri nasıl etkilediği, hukuki ve fikhî bağlamının ötesinde bireyin psikolojik ve dinî yaşantısı için önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu araştırma resmî-dinî nikâh, resmî-dinî boşanma ile ilgili boşanma sürecini deneyimlemiş bireylerin algı ve anlamlandırmalarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç ve problemden yola çıkıldığında;

Yapılan alan araştırması sonucunda boşanan bireylerin evlilik ve özel hayatlarında dini ve dindarlığı önemsedikleri, büyük çoğunluğunun kendilerini eşlerinden daha dindar olarak tanımladıkları, din ve maneviyatın evlilik hayatıyla ilgili alınan kararlarda etkili olduğu, fakat eş tercihlerinde ise dindarlığın aynı derece etkili olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Evlilik tercihlerinde dindarlığın ilk sırada yer almaması alanda yapılan araştırmaların sonuçlarıyla örtüşmektedir. Yapılan çalışmalar, evlilik tercihinde kadınların erkeğin işinin olması, ekonomik güç ve sosyal statüye sahip olması, aile yapılarının benzer olması ve ilk kez evlenecek olmasını önemserken, erkeklerin kadınlarda fiziksel özellikler, ilk kez evleniyor olması, aile yapısındaki benzerlik ve kadının dindar olmasını önemsedikleri tespit edilmiştir.³² Sonuçlar bütün olarak değerlendirildiğinde dindar bireylerin evlilik tercihlerinde dindarlığın ilk sırada yer almadığı görülmektedir. Çalışmada katılımcıların eşleriyle manevi olarak bir yakınlık kurmadığı da tespit edilmiştir. Bu durum eş tercihlerinde dindarlığı önemsememelerinin doğal bir sonucu olarak yorumlanabileceği gibi eşle yaşanan çatışmalar nedeniyle eşin dindarlığı ve eşle kurulan manevi yakınlıkla alakalı katılımcıların algı süreçlerinin olumsuzlaştığı şeklinde de düşünülebilir. Bu bağlamda dindar bireylerin eş tercihi, dindarlık ve manevi yakınlıkla alakalı daha kapsamlı çalışmaların yapılması faydalı olabilir.

Çalışmada katılımcıların çoğunun dini nikâhi öncedelediği ve evlilik bağının kurulduğunu dini nikâhla birlikte hissettikleri tespit edilmiştir. Yine katılımcıların dini nikâhi belirgin bir biçimde öncemeleri ve bununla birlikte resmî nikâhin da hukuksal açıdan getirdiği koruma ve gerekliliğini vurgulamaları önemli bir sonuçtur. Resmî nikâhin kamusal hakları, toplumsal güvenceyi ve yasal bağı; dini nikâhin ise duygusal, kutsal ve manevi bağı temsil ettiği değerlendirilmiştir. Bu sonucu uygun ve tamamlayıcı nitelikte düşünülebilecek kadınların evliliğin meşru olması ve gerçekleşmesi için dini ve resmî nikâhtan hangisini önceliklerini belirlemek amacıyla Korkmaz tarafından yapılan alan araştırmasında ise dört farklı algı ortaya koyulmuştur. Hem resmî nikâhi, hem de dini nikâhi gerekli görüp dini nikâhi evliliğin meşru ve geçerli olması için zorunlu görenler, resmî nikâhi önemsemekle birlikte ikinci evliliklerinde dini nikâhi ön plana çıkarırlar, resmî-dini nikâhin aynı derecede önemli olduğuna inananlar ve kadınların korunması için resmî nikâhi gerekli görüp dini nikâhi gerekli görmeyenler olduğunu tespit etmiştir.³³

Dinî boşanma, katılımcılar tarafından daha çok duygusallık, mahremiyet ve kutsalla ilişkili olarak anlamlandırılırken resmî boşanma daha çok hukuki boyutu ve sosyal işlevleri ile tanımlanmıştır. Boşanmada manevi bir stresin ortaya çıktığını, Blomquist ise boşanmanın sadece eşler arasındaki bağı çözmek anlamına gelmediğini, daha derinlerde var olan manevi bağında kaybedildiğini söylemiştir.³⁴ Çalışmadan elde edilen bulgularda dini boşanma için yapılan manevi bağın kopması, kutsalla ilişki ve mahremiyet vurgusu alan yazındaki çalışmalarla örtüşmektedir.³⁵ Bunun yanı sıra bazı katılımcılar için resmî boşanmanın formalite bir prosedür olarak görülmesi dikkat çekicidir. Bireylerin yüksek dindarlık düzeyleri ve kanunları aşmış gözükten manevi tasavvurları bu tür düşüncelere sebep olabilir. Diğer taraftan bu bulgu otoriteden ve zorunluluklardan kaçmak şeklinde de yorumlanabilir. Ancak verilerden hareket edildiğinde unutulmaması gerekir ki

31 DİB, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, 452.

32 ASPB, *Türkiye’de Evlilik Tercihleri*, 19-24; Merve Kaçar, *Flört Süresinin Bireylerin Eş Seçme Önceliklerine İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 118; Sevim Yelda, “Evlilik Öğretilebilir mi?”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 608; Hatice Günayer Şenel, “Eş Seçimi Kararı”, *Evlilik Okulu*, ed. Haluk Yavuzer (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 62; Esin Efe, *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 22.

33 Korkmaz, *Müslüman Türk Ailelerde Dindarlık-Boşanma İlişkisi: Almanya Rheinland Pfalz Eyaleti-Mainz Bölgesi*, 101.

34 Jean M. Blomquist, “Exploring spiritual dimensions: Toward a hermeneutic divorce”, *Pastoral Psychology* 34/3 (1986), 161.

35 Elizabeth J. Krumrei vd., “Spiritual stress and coping model of divorce: A longitudinal study”, *Journal of Family Psychology* 25/6 (2011), 974.

resmî boşanma sürecinin meşakkatli olması ve mahkeme sürecinin uzaması bireyler için yıpratıcı bir unsurken dini boşanmanın keyfi, bilinçsiz ve kötüye kullanıma açık olması rahatsız edici bir durum olabilmektedir. Resmî boşanma ile birlikte bireylerin ve varsa özellikle çocukların yasal hakları özellikle kadın katılımcıların önemsedığı bir durum olarak gözükmemektedir.

Katılımcılardan dinî boşanma sürecinde kendilerini rahatlamış ve iyi hissettiklerini söyleyenlerle birlikte birkaçı kötü ve berbat hissettiğini dile getirmektedirler. Benzer şekilde katılımcılar resmî boşanma gerçekleştiğinde de rahatlamış, özgür ve hafiflemiş, resmî bağlardan kurtulmuş olduklarını ifade etmektedirler. Hem resmî hem de dinî boşanmada katılımcıların hissettiği duyguların büyük oranda olumlu olması boşanma sürecinde yaşanan duygusal ve sosyal boyutları ile kaygı ve stresin bitmesi ve belirsizliğin sona ermesi şeklinde yorumlanabilir. Yapılan çalışmalarda boşanma sürecinde olumlu dibi başa çıkma, depresyonun azalması ve dindarlığın artışı ile ilişkili bulunurken, olumsuz dini başa çıkma, depresyon ve dindarlığın azalması ile ilişkili bulunmuştur.³⁶ Boşanma süreci bazı bireyler için stres ve kriz anlamına gelirken bazıları için stresli bir sürecin sona ermesiyle birlikte rahatlamayı ifade etmektedir.³⁷ Çalışmada da benzer şekilde bazı katılımcılardan bazılarının boşanmayı kötü, berbat olarak tasvir ederken bazılarının rahatlamadan bahsettiği görülmüştür.

Diğer önemli bir bulgu bazı katılımcılar için dini nikâhın manevi-varoluşsal bağı temsil etmesidir. Çünkü konunun derinliğini, daha doğrusu psişik derinliği yansıtmaları açısından bu önemli bir göstergedir. Bu bulgu, evliliğe bireylerin manevi ve duygusal yatırımları hakkında ilgililere fikir verebilir. Belki böylelikle ayrılma aşamasında ortaya çıkan büyük kırılmalar anlaşılabilir ve konunun fikhî, hukuki, psikolojik ve sosyolojik kapsamından daha geniş bir yönünün olduğu fark edilebilir. Ayrıca bu tür bulgular dinin doğasına ve dinlerde geçen şekli ile nikâh olgusunun manevi yönüne ve güçlü bir bağ olduğuna dair görüşlere uygundur. Yani duygu, maneviyat ve varoluş gibi içkin ve özsel özelliklerin dini nikâh ve boşanmanın algılanması ve anlamlandırılmasında ortaya çıkması normal bir sonuçtur.³⁸

Çalışmada katılımcıların dini boşanmaya yükledikleri anlamla birlikte boşanma sürecinde dini kaynaklardan ne kadar faydalandıkları üzerinde durulması gereken diğer bir noktadır. Katılımcıların çoğunluğunun dini boşanmaya önem vermeye birlikte dini boşanmada temel konular ve kavramlar hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadıkları, boşanma sürecinde fikhî veya manevi destek almadıkları, hakem uygulamasından faydalanmadıkları belirlenmiştir. Buna karşın boşanma sürecinde en çok gündeme getirilen dini bağlamın mihr olduğu görülmüştür.

Bulgular bütün olarak değerlendirildiğinde resmî/dini nikâh/boşanma ayrımının boşanan bireyler açısından önemsendiği, farklı algılara ve anlamlandırmalara sebep olduğu görülmüştür. Gerek din psikolojisi alanında, gerek ilahiyat ve diyanet kapsamında yapılan/yapılacak çalışmalarda konunun farklı yönlerinin dikkate alınması ve daha duyarlı stratejilerin geliştirilmesi faydalı olabilir. Ayrıca bu sorunun bilimsel bir şekilde daha geniş örnekleme ve farklı yöntemlerle çalışılması boşanma sürecindeki bireylere yapılacak psikolojik destek ve manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinde nitelikli çalışmaların ve planlamaların oluşturulmasına katkı sağlayabilir. Bireylerin dini nikâh ve dini boşanmaya dair algı ve anlamlandırmalarının somut bir şekilde davranışa dökülmesi (evlilik tercihi, manevi yakınlık, talâk, hakem uygulaması vb.) için manevi danışmanlık ve rehberlik, eğitim, seminer vb. çalışmaların yapılarak dindar bireylerde var olan kaynakların aktif hale getirilmesinin evlilik ve boşanma sürecinin daha sağlıklı yürütülebilmesinde faydalı olacağı değerlendirilmiştir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Bingöl Üniversitesi Rektörlüğü, Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan (Tarih: 14.09.2022, No: E.72191) alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir- N.F., H.K.; Tasarım - N.F., H.K.; Denetleme - N.F., H.K.; Kaynaklar - N.F., H.K.; Malzemeler - N.F., H.K.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi - N.F., H.K.; Analiz ve/veya Yorum - N.F., H.K.; Literatür Taraması - N.F., H.K.; Yazıyı Yazan - N.F., H.K.; Eleştirel İnceleme - N.F., H.K.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from the Bingöl University Rectorate, Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee (Date: September 14, 2022, Decision Number: E.72191).

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept - N.F., H.K.; Design - N.F., H.K.; Supervision - N.F., H.K.; Resources - N.F., H.K.; Materials - N.F., H.K.; Data Collection and/or Processing - N.F., H.K.; Analysis and/or Interpretation - N.F., H.K.; Literature Search - N.F., H.K.; Writing Manuscript - N.F., H.K.; Critical Review - N.F., H.K.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim. "Talâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/talak>
Arastaman, Gökhan vd. "Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenilirlik: Kuramsal Bir İnceleme". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 37-75.

36 Amy Pieper Webb, *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment* (USA: The University of Texas, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008); Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*; Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği*; Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerinin İncelenmesi".

37 Korkmaz, *Müslüman Türk Ailelerde Dindarlık-Boşanma İlişkisi: Almanya Rheinland Pfalz Eyaleti-Mainz Bölgesi*, 264-330; Murat, Dokur - Yael Profeta, *İlişki Denklemi Aileler ve Çiftler* (İstanbul: Goa Yayıncılık, 2014), 192.

38 Bk. Ferah, *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*, 38-48.

- Ankan, Çiğdem. *Halkın Boşanmaya İlişkin Tutumları Araştırması*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1996.
- Aslan, Bedri. "Muvazaalı Boşanmanın Hükümü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 81-92.
- ASPB. *Türkiye Aile Yapısı Araştırması Tespitler, Öneriler (TAYA 2013)*. Araştırma Raporu. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2011.
- ASPB. *Türkiye'de Evlilik Tercihleri*. Araştırma Raporu. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2015.
- Bacanlı, Hasan. "Eş Tercihleri". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/15 (2001), 7-16.
- Baş, Türker - Akturan, Ulun. *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3. Baskı., ts.
- Baynal, Fatma. "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi". *Bilimname* 35 (2018), 253-282.
- Blomquist, Jean M. "Exploring spiritual dimensions: Toward a hermeneutic divorce". *Pastoral Psychology* 34/3 (1986), 161-172. <https://doi.org/10.1007/BF01759963>
- Bohannon, Paul. "The Six Stations of Divorce". *Divorce and After*. ed. Paul Bohannon. 33-62. New York: Doubleday and Company Inc., 1970.
- Coleman, Marilynn vd. "Divorce and Postdivorce Relationships". *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*, ed. Anita L. Vangelisti - Daniel Perlman. 157-176. USA: Cambridge University Press, 2006.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşım Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- DİB. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı., 2018.
- DİB. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- DİB. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı - VI*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Dokur, Murat - Profeta, Yael. *İlişki Denklemi Aileler ve Çiftler*. İstanbul: Goa Yayıncılık, 4. Baskı., 2014.
- Efe, Esin. *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçme Eğilimleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Erinç, Muhammed. "Resmî Nikâh Karşılaştırması ve Müftülere Nikâh Görevinin Verilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 299-336.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Psikolojisi Dini Başa Çıkma Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Döner, Ertuğrul. "İslam'da Evlilik ve Aile Bağlamında Günümüzde Tartışılan Konular Üzerine Psiko-Sosyal Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 603-627.
- Gökçe, Birsen. "Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1978), 7-21.
- Gül, Gülbahar. "Aile ve Evlilik Kurumu". *Evlilik Okulu*. ed. Haluk Yavuzer. 20-29. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Günayer Şenel, Hatice. "Eş Seçimi Kararı". *Evlilik Okulu*. ed. Haluk Yavuzer. 53-66. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Holmes, Thomas H. - Rahe, Richard H. "The social readjustment rating scale". *Journal of Psychosomatic Research* 11/2 (1967), 213-218. [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(67\)90010-4](https://doi.org/10.1016/0022-3999(67)90010-4)
- İmamoğlu, Abdülvahit - Ferah, Nimet. "Boşanma Sürecinde Ruh Sağlığı ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (27 Aralık 2019), 497-530.
- İslamoğlu, A. Hamdi - Alnıaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2019.
- Kaçar, Merve. *Flört Süresinin Bireylerin Eş Seçme Önceliklerine İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri". *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Terapötik Boşanma". *Bilimname* 1X/3 (2005), 75-87.
- Kavak, Ayşe. *Evlili Bireylerde Evlilik Doyumu, Aile İşlevselliği ve Çatışma Çözüm Stilleri*. Ankara: Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2018.
- Kılınçer, Hatice. "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 263-273.
- Kılınçer, Hatice. *Maneviyyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Korkmaz, Hatice. *Müslüman Türk Ailelerde Dindarlık-Boşanma İlişkisi: Almanya Rheinland Pfalz Eyaleti-Mainz Bölgesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Krumrei, Elizabeth J. vd. "Spiritual stress and coping model of divorce: A longitudinal study". *Journal of Family Psychology* 25/6 (2011), 973-985. <https://doi.org/10.1037/a0025879>
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Psychological Stress and The Coping Process*. New York: Springer, 1984.
- Salim, Esmâ. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- TÜİK. "Aile Yapısı Araştırması, 2016". Erişim 23 Kasım 2022. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Aile-Yapisi-Arastirmasi-2016-21869>
- Uyanık, Zeki. "Müftülöklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 389-413.
- Webb, Amy Pieper. *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment*. USA: The University of Texas, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Yelda, Sevim. "Evlilik Öğretilebilir mi?". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 606-610.

EXTENDED SUMMARY

Divorce is a problem that concerns the individual, society, and social order. For individuals, divorce is a challenging and abrasive process and is a source of stress that ranks first among the difficult life events. Depending on the culture they live in and their status, the reactions of individuals to this extraordinary change can be different. In its psychological context, this is also a problem of adaptation. Some individuals show coping behaviors with this process. Divorce is closely related to the individual's religious values, basic beliefs, and judgments, as well as to individual psychology. Also, divorce has many dimensions. Divorce can be evaluated from legal, religious, social, psychic, economic, or parental perspective.

Official or religious practices are effective in marriage and divorce processes in Turkey. Along with official processes, religious divorce continues as a phenomenon in society and individual life. While official laws determine the public regulations regarding marriage and divorce, religious laws have some sanctions and rules in this regard. At this point, how individuals perceive and make sense of divorce in its official or religious form, how the distinction between official and religious divorce affects individuals, emerges as an important problem for the individual's psychological and religious life beyond its legal and fiqh context. This research has aimed to reveal the perceptions and interpretations of divorced individuals related to civil-religious marriage and civil-religious divorce. So the aim of the research is to determine the perceptions and interpretations of divorced individuals regarding official and religious divorce by Muslim individuals. For this purpose, a total of 16 divorced participants, 5 women and 11 men, were reached. Interviews were conducted with the participants in accordance with the qualitative research paradigm, and the obtained data were evaluated with the descriptive analysis method.

As a result of the field research, it has been determined that divorced individuals care about religion and religiosity in their marriage and private lives; religion and spirituality are effective in the decisions taken about their marriage life, and most of the participants prioritize religious marriage and they feel that the marriage bond is established with religious marriage. Again, it is an important result that the participants clearly prioritize religious marriage and also emphasize the legal protection and necessity of civil marriage. It was evaluated that the civil marriage represents public rights, social security and legal bond, the religious marriage represents emotional, sacred and spiritual bond. On the other hand, religious marriage was evaluated to represent emotional, sacred, and spiritual bond. Similarly, religious divorce was defined by the participants in relation to emotionality, privacy, and the sacred, while official divorce was defined mostly with its legal dimension and social functions.

As a result, religious divorce by divorced individuals is mostly cared about and internalized, it is perceived and made sense with its spiritual, existential, and emotional dimensions. It can be said that it is perceived as a social reality and a necessary procedure. On the other hand, formal divorce was defined as a formal procedure – that means unnecessary process – by some participants. This is a remarkable result. Individuals' high levels of religiosity and their spiritual visions that seem to transcend the law may have caused such thoughts and this finding can be interpreted as escaping from authority and obligations. However, it should not be forgotten that while the official divorce process is difficult and the court process is prolonged, religious divorce that is open to abuse, the arbitrary and unconscious, can be a disturbing situation. Another important point, the official divorce, the legal rights of individuals and children, seem to be a situation that especially women participants care about.

When the findings were evaluated as a whole, it was seen that the distinction between civil/religious marriage/divorce caused different perceptions and meanings for divorced individuals. It may be beneficial to consider different aspects of the subject and to develop more sensitive strategies in conducted/will conducted studies both in the field of psychology of religion and within the scope of theology and religious affairs. In addition, studying this problem scientifically with a larger sample and with different methods may contribute to the creation of qualified studies and plans for psychological support and spiritual counseling and guidance activities for individuals in the divorce process. It has been evaluated that it will be beneficial to activate the resources available in religious individuals by conducting studies such as spiritual counseling and guidance, training and seminars in order to put the perceptions and meanings of individuals on religious marriage and religious divorce into behavior in a concrete way, in order to conduct the marriage and divorce process in a healthier way.

İlk Vahyin Eğitimsel Yorumlarında İnsan Unsurunun İncelenmesi

Examining the Human Element in the Educational Interpretations of the First Revelation

Yusuf Bahri GÜNDOĞDU¹ 
Olcaı BAYRAKTAR² 

¹On Dokuz Mayıs Üniversitesi,
Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri
Bölümü, Samsun, Türkiye

²On Dokuz Mayıs Üniversitesi,
Uluslararası İlişkiler Birimi, Samsun,
Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 11.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 01.12.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yusuf Bahri GÜNDOĞDU
E-mail: yusufbahri.gundogdu@omu.
edu.tr

Atıf: Gündoğdu, Yusuf Bahri - Bayraktar,
Olcaı. "İlk Vahyin Eğitimsel
Yorumlarında İnsan Unsurunun
İncelenmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*
58/1 (Aralık 2022), 88-94.

Cite this article as: Gündoğdu, Yusuf
Bahri - Bayraktar, Olcaı. "İlk Vahyin
Eğitimsel Yorumlarında İnsan
Unsurunun İncelenmesi". *Journal of
İlahiyat Researches* 58/1 (December
2022), 88-94.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

ÖZ

İslam'ın ilk vahyi kabul edilen Alak suresinin ilk beş ayeti eğitim açısından daha çok "oku" emri üzerinden yorumlanmaktadır. Bir ve üçüncü ayette tekrar eden bu oku emri, açık bir okuma ve öğrenme vurgusu olarak sunulmaktadır. Dördüncü ayetteki "kalem" ifadesi okumanın yanında yazmayı da sürecin bir parçası olarak takdim eder. "Rabb" ile "terbiye" arasındaki ilişki de yine eğitimin etimolojisi ve tanımı söz konusu olduğunda ilk vahiy bağlamında öne çıkartılan hususlar arasındadır. Bununla birlikte eğitimin temel unsuru insandır. İlk ayetler eğitim açısından incelenirken bu unsur dikkatlerden kaçmaktadır. Buradan hareketle "Eğitimin temel unsuru kabul edilen insan, İslam eğitim sürecini başlatan ilk vahiyde nasıl ele alınmıştır?" sorusunun cevabı aranmıştır. Doküman analizi yoluyla yürütülen çalışmada klasik dönem müfessirlerinin eğitimin temeli olan insan unsurunu nasıl ele aldıkları incelenmiştir. 14. asrın sonuna kadar eserleri incelenen müfessirler Alak suresinin ilk iki ayetine dair yaptıkları yorumlarda "insanın şerefi" neticesine ulaşmışlardır. İnsanın İslam'daki yüksek mevkiinin ilk vahiyde yer alması, İslam eğitim programlarının "insanın şerefi" ekseninde tasarlanması yönünde bir mesajdır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, İslam Eğitim Felsefesi, Eğitim Programları, Alak Suresi, İnsanın Şerefi.

ABSTRACT

The first five verses of Surah Alaq, which is accepted as the first revelation of Islam, are interpreted more in terms of education through the command to "read." This command to read, repeated in verses one and three, is presented as a clear emphasis on reading and learning. The phrase "pen" in the fourth verse presents reading as well as writing as a part of the process. The relationship between the "Rabb" and "Tarbiyah" is also among the issues highlighted in the context of the first revelation when it comes to the etymology and definition of education. However, the basic element of education is human. While the first verses are examined in terms of education, this element is overlooked. From this point of view, "How was the human being, who is accepted as the basic element of education, handled in the first revelation that started the Islamic education process?" has been searched for answers to question. In this study, which was carried out through document analysis, it was examined how the mufassirs of the classical period handled the human element, which is the basis of education. The mufassirs, whose works were examined until the end of the 14th century, reached the conclusion of "human dignity" in their interpretations of the first two verses of Surah Alaq. The fact that human's high position in Islam is included in the first revelation is a message that Islamic education programs should be designed on the axis of "human dignity."

Keywords: Education, Islamic Philosophy of Education, Educational Programs, Surah Alaq, Human Dignity.

GİRİŞ

Eğitim insanın etrafında şekillenen bir olgudur. Eğitimin konusunu insan teşkil eder. Tozlu'nun tabiriyle "eğitim bir insan işidir." İnsan dışındaki canlıların eğitimle olan ilişkisi ise insanla kıyaslandığında yok mesabesindedir. Doğa durumundaki hayvanlar ile sürekli öğrenerek gelişen insanlar arasındaki fark giderek artmaktadır.

İbn Haldun'a (öl. 808/1406) göre Allah Teâlâ insanı düşünme ve öğrenebilme özelliğiyle diğer varlıklardan ayırt etmiştir. İlimler ve öğrenme, insanı diğer canlılardan ayırarak seçkin hâle getiren ve diğer varlıklara karşı onun şerefli vasfını teşkil eden aklın neticesidir.² Ona göre insanın öğrenebilmesi onun kemâlinin başlangıç noktası, diğer varlıklara olan üstünlük ve şerefının de ayırım noktasıdır.³ Yine İbn Kayyim (öl. 751/1350) insanın öğrenebilmesi itibarıyla diğer varlıklardan ayrılarak üstün bir konum elde ettiğini belirtir.⁴ Cürçânî (öl. 471/1078) de insanın, bilgi olmasaydı hayvandan ancak dış görünüşü ve fizikî yapısı itibarıyla ayrılabilceğini belirtir.⁵ Zernûcî (öl. 620/1223) ilmin bu yönüne işaret ederek şunları söyler: “İlim insana has bir özelliktir. İlimden başka bütün özellikler diğer canlılarla ortaktır. Ancak ilim ve öğrenme bunun dışındadır.”⁶ Bu görüşleriyle İslam âlimleri insanı öğrenebilmesi açısından diğer varlıklardan farklı bir konuma taşıırken bir taraftan da onun eğitime duyduğu ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadırlar.

İnsanın öğrenerek gelişmesi önemli bir özellik iken, diğer taraftan bu durum onun zayıf noktasına işaret eder. Hayvanlar dünyaya geldiklerinde neredeyse tam ve hazır bir şekilde hayata başlar. Hayvanın olgunlaşması kısa süre içerisinde gerçekleşir ve bu olgunlaşma onun hayatını sürdürmesi için yeterlidir. İnsanın ise çocukluğundan yetişkinliğine kadar hemen her şeyi öğrenmesi gerekecektir. Birbiri ardına bebeklik, çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik aşamalarından geçerek bir eğitim süreci içinde gelişir ve değişir. Bunun aksine hayvanlar değişmez. Hayvanlar belli bir plana göre kendisine sahip olur olmaz, güç ve yeteneklerini kullanmaya başlar.⁷

Hayvanlardan farklı olarak insan, kendine yetememe sorunuyla dünyaya gelir. Kant'ın tabiriyle insan eğitime muhtaç bir varlıktır.⁸ İnsanın anneye, başka bir deyişle eğitime ihtiyacı hiçbir hayvanda görülmedik şekilde uzun sürer. Buna göre insan kendi başına var olmuş bir varlık değildir. Varlığını başka insanların eğitimine borçludur. Eğer insan, hayvanlar gibi doğuştan bütün güç ve kabiliyetlerini tam olarak kullanabilseydi belki de eğitime ihtiyaç duyulmayacaktı. Oysaki insan, doğuştan ne bedenî ne de manevî güçlerini kullanmaya ve geliştirmeye müsait bir varlıktır. Buna göre insanı hayvanlardan farklılaştıran ve var olan kabiliyetlerini geliştiren sürecin adı “eğitim”dir. Başka bir ifadeyle beşeriyetten insaniyete giden yol, eğitimden geçer.

Gözütok'a göre insan dünyaya öğrencilik için gelmiştir.⁹ Gerçekten de insan tabii olarak sahip olduğu potansiyeli kullanmak ve geliştirmek için öğrenmek zorundadır. Zira insan ihtiyaç duyduğu bilgi, beceri ve değerleri nihâî olarak genlerine kodlanmış bir şekilde hazır bulmaz. İbn Haldun insanın öğrenme ihtiyacını, üstelik bunu vahyin başlangıcına atıf yaparak şöyle dile getirir: “İnsan başlangıçtaki durumu itibarıyla bilgisiz, öğrenebilmesi itibarıyla de bilgi sahibidir.”¹⁰

Buna göre insan, hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı bilgilere sahip olarak dünyaya gelmez. Ancak o, diğer varlıklardan farklı olarak üstün öğrenebilme kabiliyetiyle var olan eksikliklerini süreç içerisinde giderme imkân ve kudretine sahiptir. Bütün bunlar gösteriyor ki eğitim insanın ayrılmaz bir parçasıdır.

İnsan ister bir öğrenci rolünde öğrenen olsun isterse bir öğretmen rolünde öğreten olsun hep eğitimle iç içe ve onun ayrılmaz bir parçası durumundadır.¹¹ Dolayısıyla eğitimin kapsamı içerisinde öncelikle birey yer alır. Öcal bu durumu şöyle ifade eder: “Öğretmenlik, insan yetiştirme sanatının sanatkârlığıdır. Öyle bir sanatkârlık ki sanatkârı da insan işleyeceği ham maddesi de insandır.”¹² Bir eğitim sisteminin öğrenci, öğretmen ve öğretim programından oluşan üçlü yapısı dikkate alındığında eğitimin temel unsurunun insan olduğu anlaşılacaktır.

Ayhan insanın eğitim ile ilişkisini karşılıklı tesir açısından ele alır: “İnsan hem yetişen hem yetiştiren, bir süre sonra da kendi kendini yetiştirmeyi başarabilen bir canlıdır.”¹³ Bu yönüyle insan, eğitimin hem öznesi hem de nesnesi durumundadır. İnsan hem etkiliyor hem de etkileniyor. Bedi Ziya Egemen bu durumu Kriek'ten naklen veciz bir şekilde “Herkes, herkesi her zaman terbiye eder.”¹⁴ şeklinde ifade eder. Buna göre eğitim kavramı insan hayatını tümüyle kuşatmış durumdadır. Birey çevresini tanımaya başladığı andan itibaren eğitim kavramı ile karşılaşır. Bu karşılaşma ile birey için eğitim, hayatının bir parçası hâline gelir ve ömrünün sonuna kadar devam edecek bir süreç başlar.

1. PROBLEM

Her eğitim geleneği, o geleneği oluşturan temel inanç ve değer sistemlerinden beslenir. Büyük bir eğitim geleneğine sahip İslam medeniyeti de temelde Kur'an-ı Kerim ve hadislerin yol göstericiliğiyle gelişmiştir. Her medeniyetin insana yaklaşımı farklı farklı olabilmekte ve bu da eğitim geleneklerini ve programlarını şekillendiren bir unsura dönüşebilmektedir. Genel anlamda ilk vahiy olarak kabul edilen¹⁵ Alak suresinin ilk beş ayetinin de böyle bir hususiyeti olduğu söylenebilir. İbn Kayyim el-Cevziyye Alak suresinin tefsirinde giriş sadedinde “Bu sure ilim ve eğitimin önemini vurgulamaktadır.”¹⁶ diyerek ilk vahyin özel konumunu ifade etmiş olmaktadır. Sonraki dönemlerde artan bir şekilde bu ayetlerin ilim ve eğitimle ilişkilendirildiği görülmektedir.

2 Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 2008.

3 İbn Haldun, *Mukaddime*, 765.

4 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Demmam: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2007), 3/343.

5 Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mekettebü'l-Hâncî, ts.), 4.

6 Burhâneddîn ez-Zernûcî, *Ta'îmü'l-müte'allim tarîka't-te'allüm*, çev. Ömer Faruk Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 60-61.

7 Olcaç Bayraktar, *Varlık ve Bilgi Ekseninde Eğitimin Temelleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 402-403.

8 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 27, 31.

9 Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 81.

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, 775.

11 Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 167.

12 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 46.

13 Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 41.

14 Bedi Ziya Egemen, *Terbiye İliminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 69.

15 Alak suresinin ilk beş ayeti, çok geniş bir kabulle İslam'ın ilk vahyi kabul edilmektedir. Muhammed Esed'e göre bu ayetlerin ilk vahiy olması “tartışmasız” bir konudur (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), III/1286). Bu çalışmada Alak suresinin ilk beş ayeti, genel kabule uygun olarak Kur'an'ın ilk vahyi varsayılmıştır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*, 53-58.

16 el-Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 3/341.

Tablo 1.
Çalışmada Yararlanılan Tefsir ve Müfessir İsimleri

No	Tefsir	Müellif
1	Tefsiru Mukâtil b. Süleymân	Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767)
2	Tefsiru's-Semerkandî	Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl.373/983)
3	el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye	Mekkî b. Ebî Tâlib (öl.437/1045)
4	et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân	Ebü Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067)
5	Ġarâ'ibü't-tefsir ve 'acâ'ibü't-te'vil	Tâcülkurrâ el-Kirmânî (öl. 500/1106)
6	el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmiẓi't-tenzil ve 'uyüni'l-ekâvil fi vücühi't-te'vil	Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144)
7	el-Muĥarrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz	İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147)
8	et-Tefsiru'l-kebir	Fahredden er-Râzî (öl. 606/1210)
9	Tefsirü'l-Kur'ân	Alemüddîn es-Sehâvî (öl. 643/1245)
10	Rumüzü'l-künûz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz	Abdürrezzâk er-Res'anî el-Hanbelî (öl. 661/1263)
11	el-Câmi' li-aĥkâmî'l-Kur'ân	Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273)
12	Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil	Kâdî el-Beydâvî (öl. 685/1286)
13	Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil	Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310)
14	Tefsiru İbn Teymiyye	Takiyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328)
15	et-Teshil li-'ulümi't-tenzil	İbn Cüzey el-Kelbî (öl. 741/1340)
16	Lübübü't-te'vil fi me'âni't-tenzil	Alaaddîn el-Hâzin (öl. 741/1341)
17	el-Baĥru'l-muĥîṭ	Ebü Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344)
18	Bedâ'iu't-tefsir	İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350)
19	ed-Dürü'l-maşûn fi 'ulümi'l-kitâbi'l-meknûn	Semîn el-Halebî (öl. 756/1355)

Alak suresinin ilk beş ayeti eğitim açısından ele alınırken, daha çok bir ve üçüncü ayette yinelenen “oku” emri üzerinden yorumlanmaktadır. Üstelik bu tekrar eden oku emri, açık bir okuma ve öğrenme vurgusu olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde dördüncü ayetteki açık “kalem” ifadesi de okumanın yanında yazmayı da sürecin bir parçası olarak takdim eder. “Rabb” ile “terbiye” arasındaki ilişki de yine eğitimin etimolojisi ve tanımı söz konusu olduğunda ilk vahiy bağlamında öne çıkartılan hususlar arasında yer almaktadır.

Okumak, yazmak ve bunların üst kavramı olarak terbiye,¹⁷ eğitimin kapsamı içerisinde yer alan unsurlardır. Girişte ifade edildiği üzere eğitimin temel unsuru insandır. İlk ayetler eğitim açısından incelenirken bu unsur genelde dikkatlerden kaçmaktadır. Eğitimin bizzat kendisi etrafında şekillendiği düşünülürse, insan faktörünün göz ardı edilmesi önemli bir eksiklik olarak görülebilir. Buradan hareketle “Acaba eğitimin temel unsuru kabul edilen insan, İslam eğitim sürecini başlatan ilk vahiyde nasıl ele alınmıştır?” “İslam eğitim sürecinin ilk dersi mesabesindeki Alak suresinin ilk beş ayeti insana nasıl bir yer ve konum tayin etmiştir?” soruları bu çalışmada cevabı aranan sorular olacaktır.

2. YÖNTEM

Bu araştırma nitel bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Doküman analizine¹⁸ dayalı olarak yürütülen bu çalışmada klasik dönem müfessirlerinin eğitimin temeli olan insan unsurunu nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Doküman incelemesi araştırılmak istenen olgu/olaylar hakkında bilgi ihtiva eden yazılı materyallerin analizini yapar.¹⁹ Alak suresinin ilk beş ayetinde iki defa görülen “insan” kavramı bu çalışmada tefsirler üzerinden yorumlanmaya çalışılmıştır. Buna göre çalışmanın veri toplama araçlarını tefsir eserleri oluşturmaktadır. Nitel araştırmalarda genel itibarıyla amaçlı örneklem yöntemi kullanılır.²⁰ Bu çalışmada ilk tefsir örneklerinden başlamak üzere 14. asrın sonuna kadar mezhep, tür ya da ekol farkı gözetmeksizin ulaşılabilen 19 tefsirin bulguları değerlendirmeye alınmıştır. Çalışmanın örneklem gurubunu oluşturan eserler aşağıya çıkartılmıştır (Tablo 1).²¹

3. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

İlk tefsir örneklerinden başlamak üzere klasik dönem müfessirlerinin zihnini en çok meşgul eden hususlardan biri, ilk ayetteki yaratma fiilinin nesne almayışı olmuştur. Bilindiği üzere Alak suresinin ilk ayeti “*Yaratan rabbinin adıyla oku*” şeklinde Türkçeye tercüme edilmiştir. Görüldüğü üzere ayette yaratan ifadesi geçmesine rağmen, neyi yaratan sorusuna cevap vermemektedir. Bu sebeple “*Neden burada yaratma fiiline açık bir nesne zikredilmedi?*” “*Zikredilmeyen bu yaratma nesnesinin yerine acaba ne gibi bir nesne ya da nesnelere takdir edilebilir?*” soruları, birinci ayetle ilgili müfessirlerin üzerinde durduğu konular arasındadır.

İlk ayetteki nesne zikredilmeyen yaratma fiiline ilk defa nesne takdir eden Mukâtil (öl. 150/767) olmuştur. Ona göre ilk ayette rabbın yarattığı ancak ismini zikretmediği varlık “insan”dır.²² Ebü'l-Leys Semerkandî (öl. 373/983) her ne kadar bu konuya doğrudan değinmese de

17 Eğitim/terbiye ilişkisi için bk. Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 2001), 7; Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 45; Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*, 215-218.

18 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2009), 183; Ahmet Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2015), 129-130.

19 Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 187.

20 Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 349.

21 Nitel araştırmalarda örneklem yöntemleri için bk. Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (ts.), 231-274.

22 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şemmâte (Beirut: Müessesetü't-târihi'l-arabiyyi, ts.), 4/761.

“bismi rabbik” ifadesini tefsir ederken dolaylı olarak buradaki yaratma fiiline de bir nesne takdir etmektedir. Ona göre ilk ayetteki yaratma fiilinin nesnesi “halâik”tir (mahlûkât). Bu durumda anlam “*Bütün mahlûkâtı yaratan rabbini an.*”²³ olmaktadır.

Fiilin nesnesinin olmayışı durumuna değinmeden yaratma fiiline nesne takdir eden müfessirlerden biri de Mekki b. Ebî Tâlib'dir (öl. 437/1045). Ona göre ikinci ayet, birinci ayette zikredilmeyen yaratma fiilinin nesnesini ifade eder ki o da “insan”dır.²⁴ Bu konuda Mukâtil ile Mekki'nin aynı görüşü paylaştıkları söylenebilir.

Yukarıda verilen bilgiler Tûsî'ye (öl. 460/1067) kadar olan süreci özetlemektedir. Görüldüğü üzere Tûsî'den önce “*Neden burada bir nesne eksikliği söz konusudur?*” sorusu sorulmadan üç müfessir ilk ayetteki yaratma fiiline nesne takdir etme yoluna gitmiştir. Ancak Tûsî, ilk ayette zikredilmeyen yaratma nesnesinden hareketle önemli bir yorum üretmek insanın konumuna dair özel bir sonuç elde etmektedir.

Aslında Tûsî de birinci ayetin sonundaki yaratma fiiline, Ebû'l-Leys gibi “halâik” (mahlûkât) nesnesini takdir eder: “*Tüm mahlûkâtı yaratan ve onları yokluktan varlık planına çıkaran rabbindir.*” Ancak Tûsî'nin burada asıl üzerinde durduğu konu, ilk ayetteki yaratma nesnesinin ne olduğu değildir. Onun üzerinde durduğu konu, birinci ayette yaratma fiili için bir nesne zikredilmezken sonraki ayette insanın yaratılışının açıkça zikredilmiş olmasıdır. Tûsî birinci ayette yaratma nesnesinin zikredilmeyip ikinci ayette insanın yaratılmasından bahsedilmesine özel bir anlam yükler. Ona göre Allah Teâlâ ikinci ayette geçen “insanı yarattı” ifadesiyle tüm mahlûkât içerisinde insanı ayırmış olmaktadır (tahsîs).²⁵ Pekî, Tûsî'yi bu anlayışa götüren nedir?

İlk ayette geçen “yaratan” ifadesi, insanı ve onun dışındaki tüm varlıkları kapsar. Oysaki Allah Teâlâ ikinci ayette insanı tek başına ve açıkça zikretmiştir. Tüm varlıklar içerisinde insanın özel olarak zikredilmesi, Tûsî'ye göre Allah'ın insana verdiği şerefe ve diğer canlılar içerisindeki üstün konumuna işaret eder.²⁶

İlk ayetteki yaratma fiiline nesne takdir edilmemesine getirilen en orijinal yorumlardan birisi Kirmânî'den (öl. 500/1106) gelmiştir. Ona göre yaratma fiiline yaratma nesnesi getirilmemesinin nedeni, özellikle yaratıcıyı öne çıkarmak maksadı taşır.²⁷ Burada aslanan ya da murâd edilen “özne”nin zikredilmesidir, “nesne”nin değil. Başka bir ifadeyle burada vurgulanmak istenen yaratıcının bizzat kendisidir. Bu sebeple ayette kimin yarattığı söylenmiş ancak neyin yaratıldığı zikredilmemiştir.

Kirmânî bu konuda ikinci bir yorumdan daha bahseder. Bu yorumu göre yaratma fiiline nesne getirilmemesinin nedeni, Allah'ın yaratıklarını saymanın imkânsızlığıdır. Bu insanı aciz bırakan (mu'ciz) bir durumdur. Bu sebeple ilk ayetteki yaratma fiiline herhangi bir nesne tayin edilmemiştir. Ancak her hâlükârda Kirmânî'ye göre buradaki nesnenin kaldırılması “ta'mîm” ifade eder. Sonraki ayet ise bunun “tahsîs”idir. İlk ayetteki yaratma tüm varlıkları kapsarken (ta'mîm) ikinci ayette Allah bütün varlıklar içerisinde insanı özel olarak zikreder (tahsîs). Böylelikle Tûsî'den sonra Kirmânî de ilk ayette bütün varlıkları kapsayacak şekilde yaratma nesnesinin atlanıp ikinci ayette yalnızca insanın yaratılışından bahsedilmesine özel bir anlam yüklemiştir.

Tefsir tarihinin önemli müfessirlerinden biri kabul edilen Zemaşerî (öl. 538/1144) de konuya ilgisiz kalmamış, getirdiği yorumla adeta Tûsî ile Kirmânî'nin görüşlerini cem etmiştir. Zemaşerî konuya şöyle bir soruyla giriş yapar: “*Allah neden bir nesne belirtmeden “yarattı” dedi. Ve ardından “insanı yarattı” dedi.*”

Ona göre bu durum iki türlü açıklanabilir: Birinci açıklamaya göre ilk ayetteki yaratma fiiline bir nesne takdir edilmez. Bununla tüm mahlûkâtın -zaten- Allah'tan hâsıl olduğu anlatılmak istenir. Böyle bir anlatımla Allah yaratma fiilini yalnızca kendisine has kılmaktadır. Bu da Kirmânî'nin görüşüyle uyum göstermektedir. İkinci açıklamaya göre ise yaratma fiiline bir nesne takdir edilir. Takdir edilen nesne de “her şey”dir. Böylelikle yaratılan her şey yaratma kapsamına dâhil edilmiş olmaktadır. Zira ifade “mutlak”tır.²⁸ Başka bir ifadeyle ilk ayette yaratılmışların bazısını bazısına üstün tutan ve ayıran bir anlam ve anlatım yoktur.

Zemaşerî birinci ayette “mutlak” bırakılan ifadenin ikinci ayette “tahsîs” edildiğini belirtir. İkinci ayetteki “halaka'l-insân” (insanı yarattı) ifadesiyle Allah bütün yaratılmışlar içerisinde insanı özel olarak zikrederek onu tahsîs etmektedir. Böylelikle ilk ayette müphem bırakılan ifade, ikinci ayette tefsir edilmektedir ki bu da insanı tüm mahlûkât içerisinde özel bir konuma taşımaktadır.

Zemaşerî yukarıda sorduğu doğru bir soru ve ardından yaptığı analiz ile İslam'ın temel kabullerinden birine ulaşır. Ona göre insan “*yer-yüzünün en şerefli varlığı*”dır.²⁹ Birinci ayette yaratma fiiline nesne zikredilmezken ikinci ayette insanın özel olarak anılması, insanın yaratılışını yüceltme (tefhîm) ve hayret verici özelliklerine dikkat çekme anlamı taşır. İnsanı Allah'ın böyle özel bir hitabına muhatap kılan ise Kur'an'ın ona nâzil olmasıdır.

İbn Atıyye (öl. 541/1147) ta'mîm/mutlak-tahsîs hususuna doğrudan değinirse de ikinci ayette insanın özel olarak zikredilmesinin nedenlerini göstermeye çalışır. Ona göre böyle bir hitabın sırrı insanın yaratılışında gizlidir: “*İnsan en büyük ibretlerden bir tanesidir. Öyle ki dünyada akıyla, idrakiyle ve fiziki yapısıyla insandan daha ibrete şayan bir varlık yoktur.*”³⁰ Bununla da zımnen ikinci ayette diğer varlıklar yerine insanın neden özel olarak anıldığını ortaya koymaktadır.

23 Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Ali Muhammed Muavved vd. (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1993), 3/493.

24 Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğün-nihâye*, nşr. Câmîatü's-Şârîka [Şârîka, 2008], 12/8349.

25 Sözlükte “belirlemek, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden temiz etmek, özgülemek” anlamındaki tahsîs kelimesi fıkıh usulü terimi olarak genel bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder [Ferhat Koca, “Tahsîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/432]. Bunun zıttı ise hiçbir şeyle kayıtlanmaması anlamında “mutlak”tır [Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/402].

26 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-arabî, ts.), 10/379.

27 Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vil*, thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-Aceliyî (Cidde-Beyrut: Dâru'l-kible lis'sekâfeti'l-İslâmiyye-Müessesetü ulumu'l-Kur'an, 1983), 2/1361.

28 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmi'izî't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Riyad: Mektebetü'l-o-beykân, 1998), 6/403.

29 ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmi'izî't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*, 6/403.

30 İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muğarrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. er-Rahhâle el-Fârûk (Beyrut: Dâru'l-hayr, 2007), 8/652.

Fahreddin Razî (öl. 606/1210) bu konuda büyük oranda Zemahşerî'yi tekrar etmiş görünmektedir. Şu kadar var ki Zemahşerî'ye göre insanı diğer varlıklar içinde ayrıcalıklı bir konuma taşıyan Kur'an'ın ona nâzil olması iken Râzî bu seçeneğin yanında doğrudan insanın en şerefli varlık olmasını da muhtemel görmektedir.³¹

Sonraki süreçte Sehâvî (öl. 643/1245),³² Res'anî (öl. 661/1263),³³ Kurtubî (öl. 671/1273),³⁴ Beyzâvî (öl. 685/1286),³⁵ Nesefî (öl. 710/1310),³⁶ İbn Cüzey (öl. 741/1340),³⁷ Hâzin (öl. 741/1341),³⁸ Ebû Hayyân (öl. 745/1344)³⁹ ve Semîn el-Halebî'nin (öl. 756/1355)⁴⁰ konu hakkındaki yorumlarını Zemahşerî'ye dayandırarak yaptıkları görülür. Ancak Beyzâvî insanın ayrıcalıklı konumunu en şerefli varlık olması yanında "Sanat ve idaresi en zâhir ve okumaktan kastedilen ibadetin gerekliliğini en iyi gösteren olması"⁴¹ niteliğine dayandırır. Yine Zemahşerî'nin insan için kullandığı "eşref" nitelmesine karşılık İbn Teymiyye "ekrem" ifadesini kullanır. İbn Kayyim ise insanın üstün konumunu "Allah'ın rabbliğine, kudretine, ilmine, hikmetine ve rahmetinin kemâline delil olan bir varlık olması"na bağlar.⁴²

Sonuç olarak yukarıdaki kronolojik sıralama, henüz ilk ayetlerden itibaren başlamak üzere eğitimin temel unsuru olan insanın İslam'daki yüksek konumunu ortaya koymaktadır.

4. TARTIŞMA

Esasen Alak suresinin ilk ayetlerinin eğitim ile ilişkisi, genel değerlendirmelerde hemen ilk bakışta dile getirilen hususlardandır. Ancak eğitimin temel unsuru ve konusu olarak insanı ilk ayetlerde fark edebilmek, kimi müfessirlerin ince tahlillerinde ortaya çıkmıştır. Arapçanın dil özelliklerini de kullanarak müfessirler İslam'ın insana tahsis ettiği yüksek konumu daha vahiy sürecinin başlangıcında tespit etmişlerdir. Böylelikle Hristiyanlıktaki kötümser ve doğuştan günahkâr insan anlayışı karşısında,⁴³ İslam'ın en baştan itibaren bilgi ve eğitimle yükselen şerefli insan anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Kur'an bütünlüğü içerisinde insanın "mükerrer"⁴⁴ ve "ahsen"⁴⁵ bir varlık oluşu açık ifadeler sebebiyle bilinen bir husustur.⁴⁶ Ancak insanın İslam'daki yüksek mevkiinin henüz vahyin en başında kendine yer bulması, İslam anlayışına göre şekillenen eğitim programları açısından bir mesaj olarak algılanabilir. İslam eğitim felsefesinin bir yansıması olarak "insanın şerefi" yorumu, eğitim programlarının ve uygulamalarının nasıl şekillenmesi gerektiğine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. İlke ve esaslarını Kur'an'dan aldığı kabul edildiğinde, İslam eğitim programlarının "insanın şerefi" ekseninde dizayn edilmesi gerektiği anlaşılacaktır.

Bunun bir uzantısı olarak ebeveynlerin çocuklarına, öğretmenlerin öğrencilerine öncelikle Allah'ın yarattığı "en şerefli varlık" nazarıyla bakması ve böyle bir anlayışı onlardan beklemesi gerekir. Ancak böyle bir eğitim felsefesinin ve bakış açısının hiçbir ayırım gözetmeden bütün insanları Allah'ın yarattığı mükerrer (değerli) varlıklar olduğu anlayışına taşıyacağı düşünülebilir. Bunu temin etmenin yolu da Allah'ın insana bahşettiği bu değer ve üstün konumun tüm eğitim programlarının ana temasını oluşturmasıyla mümkün olacaktır.

Bugün eğitim kurumlarında gözlemlenen öğretmen/öğrenci eksenli olumsuz muamele sorunlarının ya da ailede eşler ve ebeveyn/çocuklar arasında vuku bulan şiddet olaylarının temelinde insana yaklaşım sorununun yattığı söylenebilir. Bu da bizi doğrudan eğitimdeki yaklaşım ve uygulamalara götürmektedir. Kanaatimizce bu sorunun çözümü, ilk ders mahiyetindeki ilk vahiy insana verdiği yüksek değeri kavramaktan ve bu anlayışı eğitim program ve uygulamalarına açık bir şekilde yansıtılmaktan geçmektedir. Bunun için de temel eğitimin ilk sınıfından son sınıfına kadar eğitim programlarını artan bir şekilde insanın şerefi ekseninde şekillendirmek, eğitimde karar vericilerin ve program geliştiricilerin göz ardı etmemesi gereken hususlar arasında sayılabilir.

SONUÇ

14. asrın sonuna kadar eserleri incelenen müfessirler Alak suresinin ilk iki ayetine dair yaptıkları yorumlarda "insanın şerefi" neticesine ulaşmışlardır. Birinci ayette yaratma fiiline herhangi bir nesnenin zikredilmeyip ikinci ayette açıkça insanın dile getirilmesi, Tûsî ile başlayan süreçte insanın şerefi olarak yorumlanmaya başlamıştır. Zemahşerî ile artık kesinlik kazanan bu anlayış, sonraki müfessirlerce de sürdürülmüştür.

İnsanı "eşref-i mahlûk" gören anlayış esasen İslam'ın temel bir kabulüdür. Kur'an'daki pek çok ayetten insanın yüksek konumunu anlamak mümkündür. Ancak müfessirlerin bu anlayışın izlerini henüz ilk vahiyden itibaren tespit etmesi, İslam'ın insana bakışını göstermesi açısından önemli görülebilir.

Alak suresinin ilk beş ayetinin eğitimsel yorumları arasında eğitimin temel girdisi ve muhatabı olan insan unsuruna yer verilmiş olması, üstelik burada yüksek bir konuma sahip bir varlık olarak nitelendirilmesi kayda değerdir. Zira bu ayetlerde sadece okumak ve yazmak gibi

31 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, thk. Seyyid Umrân (Dâru'l-hadis, 2012), 32/16.

32 Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Musa Ali Musa Mes'ûd - Esref Muhammed Abdullah el-Kassâs (Kahire: Dâru'n-neşr li'l-câmiât, 2009), 2/618.

33 Abdürrezzâk er-Resanî, *Rumûzû'l-künûz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh İbn Düheys (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2008), 8/681.

34 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdisselâm et-Türkî (Dimeşk: Dâru'l-risâleti'l-âlemiyye, 2012), 20/119.

35 Ebû Said Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Mahmud Ahmed el-Atrâş (Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-reşid, 2000), 5/325.

36 Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 3/662.

37 Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, haz. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-kütüb'i'l-ilmîyye, 1995), 2/589-590.

38 Alaüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütüb'i'l-ilmîyye, 2004), 4/448.

39 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-kütüb'i'l-ilmîyye, 2010), 8/488.

40 Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.), 11/56.

41 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 5/325.

42 el-Cevziyye, *Bedâ'î u't-tefsîr*, 3/341.

43 Johann Amos Comenius, *Büyük Didaktika*, çööl. Hasip Ahmet Aytuna (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 41; Necmettin Tozlu, *Eğitimden Felsefeye* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), 1/116.

44 el-İsrâ 17/4.

45 et-Tin 95/4.

46 İnsanın bu ulvî yönü yanında bir de denî bir yanı vardır. Tin suresinin dördüncü ayetinde ifade edilen "en güzel yaratılış" hali, başlangıçtaki durumu ifade etmektedir. Beşinci ayet ise fitratını koruyamayan, inanç ve ahlak konusunda yaratılış amacına uygun hareket etmeyen insanın, kendisine bahşedilen yüksek konumunu yitirip varlıklar hiyerarşisinde en aşağıya düşebilme riskini ifade etmektedir.

eğitim unsurlarına değil bütün bunların biricik muhatabı olan insana da yer verilmiştir. Böylelikle nâzil olan ilk ayetler başta insan olmak üzere eğitimin hemen bütün unsurlarını bir araya getirmiş olmaktadır.

İslam eğitim tarihi ve felsefesine dair çalışmaların çok sınırlı düzeyde kaldığı dikkate alındığında, genel anlamda İslam eğitim felsefesinin, özel olarak da insan anlayışının ortaya konulması adına klasik dönem araştırmalarına önem verilmesi yerinde olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir– Y.B.G., O.B.; Tasarım – Y.B.G., O.B.; Denetleme – Y.B.G.; Kaynaklar – Y.B.G.; Malzemeler – Y.B.G., O.B.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – Y.B.G., O.B.; Analiz ve/veya Yorum – Y.B.G., O.B.; Literatür Taraması – Y.B.G., O.B.; Yazıyı Yazan – Y.B.G., O.B.; Eleştirel İnceleme – Y.B.G.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – Y.B.G., O.B.; Design – Y.B.G., O.B.; Supervision – Y.B.G.; Resources – Y.B.G.; Materials – Y.B.G., O.B.; Data Collection and/or Processing – Y.B.G., O.B.; Analysis and/or Interpretation – Y.B.G., O.B.; Literature Search – Y.B.G., O.B.; Writing Manuscript – Y.B.G., O.B.; Critical Review – Y.B.G.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA



- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Baltacı. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (ts.), 231-274.
- Bayraktar, Olcay. *Varlık ve Bilgi Ekseninde Eğitimin Temelleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk - Mahmud Ahmed el-Atrâş. Dimeşk-Beyrut: Dâru'r-reşîd, 2000.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 2001.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâ'î u't-tefsîr*. thk. Yüsrî es-Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed eş-Şâmî. Demmam: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2007.
- Comenius, Johann Amos. *Büyük Didaktika*. çev. Hasip Ahmet Aytuna. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- el-Cürcânî, Abdülkâhîr. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Egemen, Bedî Ziya. *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 3. Basım, 2010.
- el-Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. er-Rahhâle el-Fârûk. Beyrut: Dâru'l-hayr, 2. Basım, 2007.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Gözütök, Şâkir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Güler, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2021.
- el-Halebî, Semîn. *ed-Dürü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.
- el-Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004.
- İbn Cüzey, Ebül-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. haz. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 13. Basım, 2016.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 19. Basım, 2009.
- el-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-Aceliyyî. Cidde-Beyrut: Dâru'l-kible lis'sekâfeti'l-İslâm iyye-Müessesetü ulumu'l-Kur'an, 1983.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/402-405. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdisselâm et-Türkî. Dimeşk: Dâru'l-risâleti'l-âlemiyye, 2012.
- Neseîfî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳâ' iḳu't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- er-Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Seyyid Umrân. Dâru'l-hadîs, 2012.
- er-Resanî, Abdürrezzâk. *Rumüzü'l-künûz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh İbn Düheys. Mekte: Mektebetü'l-Esedî, 1. Basım, 2008.
- es-Seḥâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*. thk. Musa Ali Musa Mes'ûd - Eşref Muhammed Abdullah el-Kassâs. Kahire: Dâru'n-neşr li'l-câmiât, 2009.
- es-Semerkindî, Ebû'l-Ieys. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Ali Muhammed Muavved vd. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993.
- Süleyman, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şemmâte. Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-arabiyyi, 2002. Basım, ts.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.
- Tozlu, Necmettin. *Eğitimden Felsefeye*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ' iḳavâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Riyad: Mektebetü'l-obeykân, 1998.
- ez-Zernûcî, Burhâneddin. *Ta'limü'l-müte'allim ḥarîḳa't-te'allüm*. çev. Ömer Faruk Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 2019.

EXTENDED SUMMARY

Every educational tradition is nourished by the fundamental belief and value systems that make up that tradition. The Islamic civilization, which has a great educational tradition, has basically developed with the guidance of the Qur'an and hadiths. The approach of each civilization to humans may be different. The human approach is an element that shapes educational traditions and programs. The first five verses of Surah Alaq, generally accepted as the first revelation, are closely related to education. Ibn Qayyim al-Jawziyya says, "This surah emphasizes the importance of science and education," expressing the particular position of the first revelation. In the following periods, the association of these verses with science and education continued increasingly. The relationship of the first five verses of Surah Alaq with education is primarily interpreted through the command "read" repeated in the first and third verses. The repetitive order to "read" is presented as a clear emphasis on reading and learning. Likewise, the explicit phrase "pencil" in the fourth verse presents "writing" as well as "reading" as part of the process. The relationship between the "Rabb" and "tarbiyah" is also among the issues highlighted in the context of the first revelation regarding the etymology and definition of education. Concepts such as reading, writing, and upbringing are within the scope of education. However, another basic concept closely related to education is "the human." While examining the first verses in terms of education, the human element is generally overlooked. Education is shaped around humans. In this respect, the human factor should not be ignored. From this point of view, "I wonder how the human, who is accepted as the basic element of education, was handled in the first revelation that started the Islamic education process?" The answer to this question is sought in this study. This research is a qualitative study. It is based on document analysis and examines how the mufassir of the classical period handled the human element, which is the basis of education. The concept of "human," present twice in the first five verses of Surah Alak, has been tried to be interpreted through tafsir. The findings of 19 tafsir that could be accessed regardless of sect, genre, or school were evaluated starting from the first tafsir examples until the end of the 14th century. In general evaluations, the relationship of the first verses of Surah Alak with education was expressed at first glance. However, it is possible to realize the human being as the fundamental element and subject of education in the first verses, thanks to the delicate analysis of some mufassir. Mufassirs also used the linguistic features of Arabic and determined the high position that Islam offered to "the human" at the beginning of the revelation process. Thus, in contrast to Christianity's pessimistic and innate sinful human understanding, Islam's understanding of the honorable human being that rises with knowledge and education from the very beginning becomes evident. We know through the explicit statements that in the integrity of the Qur'an, man is an "mukarram" and "ahsan" being. However, the fact that man's high position in Islam is given at the very beginning of the revelation is like a message in terms of education programs shaped according to the understanding of Islam. As a reflection of the Islamic philosophy of education, the interpretation of "human dignity" contains essential clues about how education programs and practices should be shaped. When it is accepted that it takes its principles and principles from the Qur'an, it becomes evident that Islamic education programs should be designed on the axis of "human dignity." As an extension of this, parents should regard their children, teacher, and students, first of all, as the "most honorable being" created by Allah. Such an educational philosophy and perspective, without any discrimination, carries the understanding that all human beings are blessed (valuable) beings created by Allah. Realizing this is possible when this value and superior position that Allah has bestowed on human beings form the main theme of all education programs. It is possible to claim that the problematic way of approaching people lies at the root of the negative attitudes and actions between the teacher-student or the violence that occurs between spouses and parents-children. In our opinion, the solution to this problem is to understand the high value that the first revelation, which is the first lesson, gives to human beings. This understanding should be clearly reflected in educational programs and practices. Education decision-makers and program developers should take heed to shape education programs at all levels of education on the axis of human dignity.

Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında ‘Âsâru’s-sünen’: Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz

‘Âsâr al-sunan’ in the Context of Its Place in the Literature of Legal Hadiths (Ahadith al-Ahkâm): An Analysis Based on Nature, Literature And Text Structure

Abdulhamit KILIÇ¹ 
Salih KESGİN² 

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça
Mütercim Tercümanlık Ana Bilim
Dalı, Samsun, Türkiye

²Ondokuz Mayıs Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim
Dalı, Samsun, Türkiye

Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan ‘Muhammed b. Ali en-Nîmevî ve ‘Âsâru’s-Sünen’ Adlı Eserindeki Metodu’ başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Geliş Tarihi/Received: 12.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 30.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Abdulhamit KILIÇ
E-mail: abdulhamit.kilic@omu.edu.tr

Atıf: Kılıç, Abdulhamit - Kesgin, Salih. “Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında ‘Âsâru’s-Sünen’: Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 95-104.

Cite this article as: Kılıç, Abdulhamit - Kesgin, Salih. “Âsâr al-Sunan’ in the Context of Its Place in the Literature of Legal Hadiths (Ahadith al-Ahkâm): An Analysis Based on Nature, Literature And Text Structure”. *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 95-104.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Müslüman bireyin hayatının Hz. Peygamber’in sünnetine uygun olarak inşa edilmesi gayesiyle oluşan ve farklı evrelerden geçen ahkâm hadisleri literatürü, son dönemde de çeşitli eserler ile genişlemeye devam etmiştir. Hindistanlı Hanefî fakih ve muhaddis Zahîr Ahsen Nîmevî’nin Âsâru’s-sünen isimli eseri ve üzerine kaleme aldığı ta’lîkler de literatürün son dönem örneklerindedir. Hanefî Mezhebini dönemindeki ehl-i hadîse karşı kendilerinin de kabul ettiği kaynaklar üzerinden argüman üreterek ve ağırlıklı olarak da isnâd tenkidi yapmak suretiyle savunmayı amaçlayan eser, henüz aşılamamış bir çalışma olan İ'lâû's-sünen müellifi Zafer Ahmed Tehânevî'ye tesir etmesi ve Keşmîrî, Kevserî, Ebü'l-Hasen Nedvî gibi isimlerin övgülerine konu olması açısından önem arz etmekte; bugün Hint-Alt kıtasında okutularak bir misyon üstlenmeye devam etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Nîmevî ve Âsâru’s-sünen isimli eseri üzerinde odaklanılarak modern dönemde ahkâm hadisleri edebiyatının karakteristiği, eserin mahiyeti, literatürdeki yeri ve metin dili açısından analiz edilerek tartışılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahkâm Hadisleri, Âsâru’s-sünen, Nîmevî, Hadis Edebiyatı.

ABSTRACT

The literature of legal hadiths (ahādith-al-ahkām), which was formed with the aim of constructing the life of the Muslim individual in accordance with the Sunnah of the Prophet, has continued to expand with various works in the last period. Indian Hanafi jurist and muhaddis Zahir Ahsen en-Nimawî’s work called al-Âsâr al-sunan and the ta’lîks he wrote on the work are also examples of the last period of literature. The work, which aims to support the Hanafi Sect by producing arguments against the Ahl al-Hadith of its time, by making arguments based on the sources they also accept, and mainly by criticizing the isnād, is important in that it influenced Zafer Ahmad Tahânavi, the author of I’la al-sunan, and was the subject of praise of names such as Kashmiri, Kawthari, and Abu'l-Hasan an-Nadwi, and today it is taught in some madrasas in India and Pakistan and undertakes a mission. For this reason, in our study, focusing al-Âsâr al-sunan, the characteristic of the ahkam hadith literature in the modern period has been tried to be discussed by analyzing it in terms of the nature of the work, its place in the literature, and the language of the text.

Keywords: Hadith, Legal Hadiths (Ahadith al-Ahkâm), el-Âsâr al-sunan, al-Nîmawî, Hadith Literature.

GİRİŞ

Sahâbe, Kur’ân’ın anlaşılması ve hayata tatbikinde, vefatından önce Allah Rasûlü’nün (sas.) bizzat kendisine, vefatından sonra ise kendisinden öğrendikleri bilgilere ya da ondan aktarılan rivayetlere başvurmuştur. Bu uygulama İslâm ümmeti tarafından teselsülen devam ettirilmiş; Hz. Peygamber’den nakledilen rivayet birikimi değişen şartlar içerisinde ortaya çıkan yeni sorunların çözümünde ve pratik hayatın inşasında, Kur’an’dan sonra ikinci kaynak olarak önem görmüştür. Tasnif döneminin başlarından

itibaren Sünen, Musannef, Muvatta, Âsâr ve Câmî türü eserlerde yer alan bu birikim, literatürde 'ahkâm hadisleri' şeklinde bir karşılık bularak derleme, şerh, haşiye gibi çalışmalara konu olmuştur.

Ahkâm hadisleri literatürünü incelediğimizde; H.1-3. yy. arasında *Sünen*, *Musannef*, *Âsar* gibi türlerle edebiyatın önemli örneklerinin telif edildiği, H.4-9. yy. arasında ise ahkâm hadisleri literatürünün gelişim dönemini tecrübe ederek Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*'ından İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Bulûğ'u'l-Merâm*'ına kadar oldukça velûd bir dönemin yaşandığı görülmektedir. Ancak pek çok müellifatin akabinde H.10-12. yy. arasında ise eser telifinde bir duraksamanın varlığına şahit olunmaktadır. H.12. yy. sonrasında ise ahkâm hadisleri edebiyatında bir dönüşüme tanık olunmakta; Müslüman coğrafyada filizlenen, yeniden kendi kaynakları ve birikimiyle buluşma, içinde bulunulan döneme kendi kodlarına uygun cevaplar üreterek eserler telif etme arayışının hâkim olduğu bir dönem tecrübe edilmektedir.¹ Şerh, haşiye türünde ya da özgün tasnif üslûbuna sahip eserlerin görüldüğü bu dönemde San'ânî'nin (öl. 1182/1768) *el-Udde'si*, Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *Neylû'l-Evtâr*, Zahîr Ahsen en-Nîmevî'nin (1861-1904) *Âsâr-u's-sünen*'i ve Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (öl. 1394/1974) *Îlâû's-sünen*'i gibi kıymetli eserler telif edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda literatürün önemli bir örneği olması nedeniyle Hindistanlı âlim Zahîr Ahsen Nîmevî'nin *Âsâr-u's-sünen*'ine odaklanılacak, öncelikle Nîmevî hakkında bilgi verildikten sonra *Âsâr-u's-sünen*'in mahiyeti, literatürdeki yeri ve metin dili irdelenecek; eserin temel nitelikleri esas alınarak ilgili dönemdeki ahkâm hadisleri edebiyatının karakteristiği *Âsâr-u's-sünen* özelinde anlaşılmasına çalışılacaktır. Çalışmamızda ayrıca müellifin dönemin en etkin müellifi ve eseri olan Tehânevî'ye ve eseri *Îlâû's-sünen*'e etkisi de tartışılacaktır.

Tam ismi Ebû'l-Hayr Muhammed b. Sübhân Ali en-Nîmevî es-Siddîki olan müellif 1861'de Hindistan'ın Bihâr Eyaleti'ne bağlı bir kasaba olan Salehpur'da dünyaya gelmiştir.² İlim sahibi ve kültürlü bir aile içerisinde büyüyen müellifin, 5-6 yaşlarına geldiğinde babası tarafından Nîmî'deki kasaba okuluna verilmesiyle başlayan ilim hayatı yolculuklarla devam etmiştir. Öncelikle Azîmâbâd'a giden Nîmevî, burada muhaddis Muhammed Saîd el-Azîmâbâdî (öl. 1304-05/1887) ve muhtelif ulemâdan bazı Arapça eserler okumuştur. 1879'da Gâzîpûr'a giderek yaklaşık dört sene hem Müftî Muhammed el-Firengî Mahallî'den³ hem de Muhammed Abdullah el-Ğâzîpûrî'den (öl. 1920) dinî ilimlere dair bazı kitapları okumuştur. 1883'te Lekne'ye gelen Nîmevî, 18 ve 19. yüzyıllarda Hindistan'daki en önemli İslâmî eğitim merkezlerinden biri olan ve Şiblî Nu'mânî (1857-1914) tarafından Hindistan'ın Cambridge'i olarak nitelendirilen Firengî Mahal⁴ ulemasından Abdülhây el-Leknevî'ye talebe olmuş ve kendisinden çeşitli tefsir, hadis, fıkıh ve usûl kitapları kıraat etmiştir.⁵ Ayrıca Şeyh Hakîm Bâkır Hüseyin eş-Şîfî el-Leknevî'den⁶ tıp kitapları okumuş ve kendisinden bir tıp diploması almıştır. Lekne'deki beş senelik aklî, naklî ve tabîî ilimler tahsilinden sonra vatanı Nîmî'ye dönen⁷ müellif, ardından Patna'ya giderek hem geçimini sağlamak hem de insanlara hizmet maksadıyla tabiplik yapmıştır. Fakat bu süre zarfında eser telif etmeyi ve Kur'ân, hadis, fıkıh, usûl, felsefe, mantık ve tıp gibi ilimleri okutmayı da ihmal etmemiştir.⁸ 1904'te Azîmâbâd'da vefat eden müellif, Nîmî'de medfundur.⁹

Zahîr Ahsen, dönemindeki ehl-i hadîs¹⁰ tarafından hadise muhalefet ile itham edilen¹¹ Hanefî Mezhebi'nin rivayetten bağımsız bir fıkıh anlayışına sahip olmadığını ortaya koymayı hedefleyen bir müelliftir. Zamanındaki fikhî tartışmaların bir sonucu olarak görülebilecek dinî sahadaki eserleri, Hanefî Mezhebi'nin görüşlerini teyit etme ve "kendilerini ehl-i hadîs olarak isimlendiren zâhir ehlî"¹² şeklinde nitelediği ehl-i hadîse cevap verme amacı taşımaktadır.¹³ Nitekim eserlerinin çoğu, ehl-i hadîs ve Hanefiler arasında tartışma konusu olan taklîd, ref'u'l-yedeyn, "Âmîn" in gizli veya açıktan söylenmesi, namazda ellerin göğsün veya göbeğin altına koyulması, Cuma namazının şehirlerde veya köylerde kılınması gibi konularla ilgilidir.¹⁴ Çok yönlü bir âlim olan Nîmevî'nin şiir ve edebiyata dair de eserleri bulunmaktadır.¹⁵

1 Hadis tarihi üzerine çalışanlar hicri üçüncü asırdan sonrasını tehzib devri olarak tasnif etmektedirler. Çünkü ilk üç asır hadis müellifâtının aslı unsurlarının oluştuğu dönemdir. Bununla birlikte tarihsel akışı daha detaylı analiz edebilmek maksadıyla yapılan tasniflere bakıldığında H.1-3. asırların ahkâm hadisleri edebiyatının 'oluşum dönemi'; H.4-9. asırlar arasındaki dönemin hazmedilmiş bilgiler ve oluşum döneminde telif edilen eserler üzerine yepyeni çalışmaların ortaya konulduğu 'gelişim dönemi'; H.10-12. asırlar arasındaki dönemin ilmi sürekliliğin kesintiye uğraması nedeniyle 'duraklama dönemi'; H.12. yüzyıl ve sonrasının ise Müslüman coğrafyada yeniden ilmi canlanışın başlangıcına şahit olunması ve içinde bulunulan döneme cevap üretmek üzere eserler telif etme arayışının hâkim olması nedeniyle 'dönüşüm dönemi' olarak tasnif edildiği görülmektedir. Bk. Salih Kesgin, *Ahkâm Hadisleri Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016).

2 Muhammed b. Ali Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen ma'a't-Ta'likî'l-hasen ve ta'likî'l-Ta'lik*, thk. Mevlânâ Feyz Ahmed (Multan: Mektebe İmdâdiye, ts.), 281. (Nîmevî'nin oğlu Muhammed Abdürreşid'in kaleme aldığı "Tercemetü'l-müellifin'l-âllâm" başlıklı bölüm). Bazı kaynaklarda Muhammed b. Ali Nîmevî ve Zahîr Ahsen Nîmevî iki ayrı şahsiyet gibi tanıtılmıştır. Bk. *Fihrisü'l-hizâneti'teymüriyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1947) 3/309; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/375.

3 Vefat tarihi tespit edilememiştir.

4 Azmi Özcan, "Firengî Mahal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/132-133.

5 Dr. Muhammed Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir eş-Şeyḫ Zahîr Ahsen Şevḫ en-Nîmevî hayâtuḫ ve âşârūḫa fî'l-hadîs* (New Azimabad Colony-Patna: Merkezü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 2011), 107-108.

6 Vefat tarihi tespit edilememiştir.

7 Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 109.

8 Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 117-118.

9 Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen*, 281; Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 118.

10 Klasik dönemde ehl-i hadîs tabirinin, iki anlamda kullanıldığı görülmektedir: 1. Hadis öğrenim ve öğretimiyle uğraşan, râvilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren bütün konularda söz sahibi olan kimseler. 2. Hukuka ilişkin meselelerde bir hadis veya haber buldukları sürece kıyasıya başvurmayan, hükümleri âyet ve hadislerin zahiri manalarından yola çıkarak elde etmeye çalışanlar. Bk. Abdullah Aydınlı, "Ehl-i hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/507-508; Nîmevî söz konusu tabir ile 19. yüzyılda Hint Alt Kitası'nda ortaya çıkan ehl-i hadîsi kastetmektedir. Bu dönemdeki ehl-i hadîs, Şah Velîyullah ekolünün bir parçası olup kurucusu Nezir Hüseyin'dir (1805-1902). Nezir Hüseyin, önceleri Hanefî Mezhebine mensup iken daha sonra herhangi bir fikhî mezhebe bağlı kalmadan Kur'an ve hadisin zâhirine göre hüküm vermesi benimsemiştir. İçtihadını ilan etmesinden sonra ehl-i hadîs grubu bir ekol haline gelmiştir. Tevhid vurgu yapmaları, dört fikhî mezhebini reddederken doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dayalı içtihadî benimsenmeleri, İslâmî olmayan adet ve geleneklerle mücadele etmeleri temel özellikleridir. Bk. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014), 108-109; a.m.f., "Nezir Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/73. Ayrıca imamların taklit etmeyi Müslümanlar arasında ihtilaf sebebi gördükleri ve risâlete şirk koşmak olarak kabul ettikleri nakledilmektedir. Bk. Zaferullah Daudî, *Şah Velîyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 252.

11 Bk. Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 251-255.

12 Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen*, 237. Müellif ehl-i hadîsten sadece bu şekilde bahsetmektedir. Ayrıca bu eserden yola çıkarak müellifin, Hanefiler için ağır ifadeler kullanan ekol mensuplarına karşı ilmi üslûba halel getirecek ve Müslüman nüfusunu siyaseten zor günler geçirdiği bir dönemde, tarafları birbirine husumet beslemesine sebep olacak bir tutum içerisinde girmeye çalıştığı söylenebilir. Bu tutumun oluşmasında, reddiyeler yazdığı kişiler ile ilişkilerini saygı ve kardeşlik içerisinde devam ettirdiği aktarılan hocası Leknevî'nin etkisinin olması muhtemeldir. Bk. Büyükmutu, *Muhammed Abdülhây el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindedir Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016), 62.

13 Dr. Muhammed Atıkkurrahman (doğ. 1946), müellifin Hanefî bir çevrede yetişmesini, hocası Abdülhây Leknevî'yi ve ehl-i hadîsin Hanefiler'e karşı sert tutumunu, onun ilmi hayatını ve dinî düşüncesini şekillendiren sebepler arasında zikretmektedir. Ona göre Hanefî mezhebini desteklenmesi noktasında Hindistan'ın genelinde büyük bir rol üstlenen Leknevî, ehl-i hadîs âlimleri ile kendisi arasında geçen münakaşalarda, özellikle de Siddîki Hasan Han (öl. 1307/1890) ile yapmış olduğu "taklit" hakkındaki münakaşada, Hanefî mezhebini müdafaa etmiştir. Ehl-i hadîs, Hanefiler'e ağır ithamlarda bulunmuş ve bu ithamlar mezhep imamlarını küçümsemeye kadar varmıştır. Bid'at ve hurafe kabul ettikleri fikhî mezheplerini taklit etmeyi kabul etmemişler, medreselerde fikhî kitapların okunmasıyla da istihza etmişlerdir. Uzun zaman Leknevî'den ders alan Nîmevî de onun yolundan gitmeyi ve hadis konusunda Hanefî mezhebini teyit etmeyi amaçlamıştır. Bk. Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 164-166.

14 Eserlerinden bazılarının başlıkları şu şekildedir: *el-Hablü'l-metin fî'l-iḫfâ-i bi Âmîn*, *Reddü's-Sikkîn*, *Câmî'u'l-âşâr fî'l-iḫfâ-i Cum'a bi'l-emşâr*, *Lâmî'u'l-envâr li def'i'z-zulme elletî fî'l-mezhebi'l-muḫtâr*, *Maḳâle-i kâmilîe*, *Cilâu'l-ayn fî terk-i ref'i'l-yedeyn*, *ed-Dürri'l-gürre fî vaz'i'l-yedeyn*, *ale's-şudûr ve taḫte's-sürre*.

15 Bk. Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 178-181; 268-269.

1. ÂSÂRU'S-SÜNEN VE TA'LİKLERİ

Nîmevî'nin, hadise dair telifâtının en güzeli ve bu alandaki kitapların umdesi,¹⁶ hadis ilmine dair nadir bir kitap¹⁷ olarak nitelediği *Âsâr-u's-sünen*'de fukahâ arasında ihtilâflı meseleler merkeze alınarak tahâret ve namaz konusuna dair 1113 ahkâm hadisi derlenmiştir. Rivayetlerin akabinde ise yer aldığı kaynak, hadisin sıhhat derecesi ve konuyla ilgili kısa bilgiler aktarılmıştır. Eser üzerine daha sonra kaleme alınan *et-Ta'liku'l-Hasen ve Ta'liku't-Ta'lik* isimli çalışmalarda ise *Âsâr-u's-sünen*'deki rivayetler, ilgili literatüre atıfla, hadis tekniği açısından kritik edilmiş ve Hanefîlerin fikhî konulardaki kanaatlerinin desteklenmesi amaçlanmıştır. Eser, bu yönüyle herhangi bir fikhî kanaati savunma amacını taşımayan, ahkâma taalluk eden hadisleri öz bir şekilde bir araya getirmeyi hedefleyen çalışmalardan ayrılmaktadır.

1.1. Âsâr-u's-sünen'in Yazılmasına Tesir Eden Etkenler

Âsâr-u's-sünen ve ta'liklerinin ulaşabildiğimiz matbu nüshalarında eserin telif amacına dair detaylı bilgiye rastlayamadık. Ancak Atîkürrahman, *Âsâr-u's-sünen*'in 1295 tarihli matbu nüshasına atıfla, müellifin eserin telif amacını bildiren Urduca ifadelerini –Arapça karşılığıyla birlikte– paylaşmakta ve yazılmasına tesir eden etkenlerden bahsetmektedir. Söz konusu etkenleri iki maddede toplayabiliriz: a) Taklîdi kabul etmeyenlerin Kitap ve Sünnet'i eksik yorumlaması; Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767), mezhebine ve mezhebi taklit eden kimselere ağır ithamlarda bulunarak inanç ve fikirlerini yaymaya çalışmaları, b) Dönemin İslâmî eğitim veren medreselerinde okutulan *Bulûğu'l-Merâm* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* gibi hadis kitaplarının Şâfiî âlimlere ait eserler olması ve talebeler ile taklîdi kabul etmeyen hocaların Hanefî Mezhebi hakkında sağlam bilgilere sahip olmamaları sebebiyle insanların yavaş yavaş Hanefî Mezhebi'ne karşı Şâfiî Mezhebi'ni benimsemeleri.¹⁸ Müellifin şu ifadeleri, *Âsâr-u's-sünen*'in telif amacını, telif tarzını ve telifine atfedilen önemi göstermesi açısından önemlidir:

"Bu günlerde Âsâr-u's-sünen'i, Mişkâtü'l-Mesâbih tarzında (bir eser olacak şekilde) telif etmeye başladım. Bunun için Mısır, Anadolu ve Haremeyn-i Şerîfeyn gibi farklı beldelere gitmem gerekiyor.¹⁹ Gayret bizden, tamamına erdirmek Allah'tan. Bırak Hindistan'ı Araplarda bile bulunmayan bazı yazma nüshalar elde ettim. Bu kitap, tamamlandığında, Allah'ın izniyle Hanefîler için gerçekten faydalı olacak."²⁰

Müellif, "*Mişkâtü'l-Mesâbih tarzında*" ifadesine açıklık getirmemekle birlikte *Mişkât*'in bazı özelliklerini düşündüğümüzde şunları söylemek mümkündür: a) Ale'l-ebvâb sistemle telif edilen *Mişkât*'ta temizlikten vasiyyete kadar fikhin temel konularını oluşturan ahkâm hadisleri de yer almakta,²¹ İman ve İlim bölümleriyle başlasa da konu sıralaması Sünen türü eserlerdekine benzemektedir. Ahkâm hadislerini muhtevî *Âsâr-u's-sünen* de İman ve İlim bölümleriyle başlamamakla birlikte konu sıralaması açısından Sünen türü eserlerle benzerdir. b) *Mesâbihu's-Sünne*'deki isnâdların hazfî, sahabe râvisinin ise gerekli görüldüğü yerde zikredilmesi uygulaması²² *Mişkât*'ta da devam etmektedir. *Âsâr-u's-sünen*'de de isnâdlar hazf edilmiş fakat sahâbe râvisi daima zikredilmiştir. Tüm bunlarla birlikte, müellifin örneğin bir ahkâm klasiği olan "*Bulûğu'l-Merâm tarzında*" demek yerine "*Mişkâtü'l-Mesâbih tarzında*" demesinin en önemli sebebi, belki de *Mişkât*'in üstlendiği misyondur. *Mişkât*'ı, *Mesâbihu's-Sünne*'nin yeni bir çeki düzen verilmiş şekli olarak tavsif eden Brockelmann, eserin "*muhtevasının bolluğu ve kullanışlı olması*" sebebiyle yaygınlaştığına vurgu yapmakta ve "*...bu eser Müslümanlar için bilhassa bu hususta ilmi az olanlar için, diğer bütün eski hadis mecmualarının yerini tutmakta, uzun-uzadıya isnat aramak külfetinden âzâde kılmakta ve mâlûmat furûşluktan ziyâde, esaslı bir bilgi vermek gâyesini gütmektedir*"²³ diyerek bir anlamda hadis musannefâtının özeti mahiyetinde olduğuna ve ilmi az olanların işini kolaylaştırdığına dikkat çekmektedir. *Mişkât* üzerine biri Farsça diğeri Arapça olmak üzere iki şerh kaleme aldı²⁴ aktarılan²⁴ Abdülhak ed-Dihlevî de (öl. 958/1551) *Mişkât*'ı diğer kitaplara tercih etme sebebi olarak a) sahih ve muteber hadislerle yer vermesi, b) tertibinin güzelliği, c) kapsamlılığı, d) senetlerin zikredilmemesinin, okuyucunun dikkatini hadisi anlamaya yönlendirmesine yardımcı olması gibi özelliklerine vurgu yapmaktadır.²⁵ 1693'te Leknev'de kurulan Dârü'lulûm-i Firengî Mahal'in kurucusu Molla Nizâmüddîn'in (öl. 1161/1747) hazırladığı ders-i nizâmî programına²⁶ *Mişkât*'in da dâhil edilmesi²⁷ bu gibi özellikleri sebebiyle olsa gerektir. Buradan hareketle müellifin, *Âsâr-u's-sünen*'in; geniş muhtevalı, kullanışlı, tertipli, ahkâm hadislerinin özeti sunan, Hanefî Mezhebi hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan âvâm ve medrese talebeleri arasında doğru bilginin dönüşümünü sağlayacak bir eser olmasını arzuladığı düşünülebilir.

Eserde, fukahânın tahâret ve namaz konuları²⁸ bağlamındaki ihtilâfları merkeze alınarak ilgili ahkâm hadisleri derlenmiş; rivayetlerin akabinde yer aldığı kaynak, hadisin sıhhat derecesi ve konuyla ilgili kısa bilgiler aktarılmıştır. Ehl-i hadîsten bazı âlimlerin *Âsâr-u's-sünen*'i eleştirmesi üzerine müellif *et-Ta'liku'l-Hasen ve Ta'liku't-Ta'lik* isimli iki ta'lik kaleme almış²⁹ ve rivayetleri hadis, fikh, tefsir, usûl, tarih, siyer-şemâil ve ricâl kaynaklarına atıfla isnad, metin ve muhteva yönünden değerlendirerek Hanefîlerin fikhî konulardaki kanaatlerini desteklemeyi amaçlamıştır. Ancak metin ve muhteva tenkidleri, isnad tenkidine göre azınlıktadır. Yani mezhebi görüşlerin teyidi, ağırlıklı olarak ilgili rivayetlerin cerh-ta'dil açısından değerlendirilmesi üzerinden yürütülmüştür. Kevserî ve Nedvî de Nîmevî'nin bu yönüne dikkat çekmektedir.³⁰

16 Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen*, 282.

17 Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen*, 282.

18 Atîkürrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 184.

19 Nîmevî'nin bu beldelere seyahat edip etmediğine dair bir bilgi elde edemedik.

20 Atîkürrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 185.

21 Selim Demirci, *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015) 156.

22 Demirci, *Tibî'nin Mişkât Şerhi*, 64.

23 C. Brockelmann, "Begavî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi: 1979), 2/449.

24 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 65.

25 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 71.

26 Bk. Azmi Özcan, "Dârü'lulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/553.

27 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 65.

28 Muhammed Abdürreşîd; müellifin, *Âsâr-u's-sünen*'in ikinci cüzünün yazımını 1314/1896 yılında bitirdiğini, ömrü vefa etmediği için ancak Kitâbu's-Salât'ı tamamlayabildiğini, eserin Kitâbu'z-Zekât ile başlayan ve müellif hattı olan üçüncü cüzünden bir bölümünü bulduğunu fakat bunun fayda sağlamayacak kadar kısa olduğunu ifade etmektedir Nîmevî, *Âsâr-u's-sünen*, 271.

29 Atîkürrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 239.

30 Bk. Kevserî, *Maḳâlâtü'l-Kevserî*, 84; Atîkürrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 255.

Tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde, müellifin *Âsâru's-sünen*'i telifinde temel amacının Hanefî çevrede özellikle de öğrenciler arasında doğru bilginin dönüşümünü sağlamak olduğu, ta'liklerin de daha çok ulemaya hitap ettiği dolayısıyla akademik bir çalışma hüviyeti arz ettiği söylenebilir. Nitekim Süleyman el-Bennûrî'nin, *Âsâru's-sünen*'in bugün Hindistan ve Pakistan'daki bazı medreselerin eğitim programında bir ders kitabı olarak yer aldığı ifade etmesi,³¹ ayrıca eserin Edilletü'l-hanefiyye türü güncel eserlerin kaynakları arasında yer alması³² müellifin arzusunun gerçekleştiği ve hâlâ bu doğrultuda bir misyon üstlenmeye devam ettiği şeklinde yorumlanabilir. *Âsâru's-sünen* üzerine yapılan tercüme, irab, haşiye, tahkik, tahrir ve ihtisar çalışmalarının birçoğunun söz konusu ülkelerdeki araştırmacıların kaleminden çıkması da bu tespiti teyit eder niteliktedir.

1.2. *Âsâru's-sünen*'in Mukaddimesi

Âsâru's-sünen oldukça kısa bir mukaddimeye sahiptir. Müellif besmele, hamd ve salâttan sonra eserde yer alan hadis ve *âsâr Sahih*, *Sünen*, *Mu'cem* ve *Müsned* türü kitaplardan seçtiğini, her rivayetin akabinde rivayeti tahrir eden musannifi belirttiğini, kitabın hacmini artırmamak adına isnadları zikretmediğini³³ söylemekte; başka herhangi bir bilgi vermemektedir. Bununla birlikte mukaddimenin ilk cümlesinde *Miškâtü'l-Mesâbih* ve *Me'âni'l-âsâr* gibi hadis literatüründe önemli olan iki eser isminin, duanın bir parçası olarak kullanılması dikkat çekmektedir: "نور قلوبنا بنور معرفة معاني الآثار / Ey gönüllerimizi nûr lambalarının kandilleri yapan, kalplerimizi eserlerin manalarını bilmenin nuru ile aydınlatan (Allah'ım)! Sana hamd ederiz!" Müellif, yukarıda belirttiğimiz üzere, *Âsâru's-sünen*'in *Miškât* gibi bir eser olmasını arzu etmiştir. Bu duada *مشكاة* kelimesi, eserin, Hatîb et-Tebrîzî'nin (öl. 741/1340) *Miškâtü'l-Mesâbih*'ine benzediğine işaret etmek için bilinçli olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde duada ahkâm hadisleri edebiyatının önemli örneklerinden Tahâvî'ye ait *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ın, "eserlerin manalarını bilmek" anlamına gelecek şekilde *معرفة* kelimesi ile birlikte (*معرفة معاني الآثار*) kullanılması, müellifin, "zâhir ehlî" olarak vasıflandırdığı ehl-i hadîse "Hanefîlerin hadisleri anlamada kendilerinden farklı bir usule sahip oldukları" mesajını verme amacını taşımaktadır.

1.3. *et-Ta'liku'l-Hasen*'in Mukaddimesi

Besmele, hamd ve salât ile mukaddimeye başlayan müellif, tam ismiyle birlikte kendini tanıttıktan sonra gördüğü bir rüya çerçevesinde hadis ilmine yönelme sürecini anlatmış, ardından *Âsâru's-sünen*'deki rivayetleri aktarım usulüne dair şu bilgileri vermiştir:

1. Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *Sahih*'lerinde geçmeyen rivayetlerin sıhhat durumu belirtilmiştir.
2. Her rivayetin kaynağı zikredilmekle birlikte çoğu rivayetin sonunda kaynakları ayrı ayrı zikretmek yerine bazı kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramlar ve bunlar ile kastettiği kaynaklar şöyledir: **es-Şeyhân** (رواه الشيخان): Buhârî ve Müslim; **es-Selâse** (رواه الثلاثة): Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Nesâî (öl. 303/915) ve Tirmizî (öl. 279/892); **el-Erba'a** (رواه الأربعة): Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce; **el-Hamse** (رواه الخمسة): Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855); **es-Sitte** (رواه الستة): Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce, Buhârî ve Müslim; **el-Cemâ'a** (رواه الجماعة): Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Mâce, Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel.³⁴
3. (رواه الشيخان) denildiğinde çoğunlukla ayrıca diğer muhricleri zikretmemiştir.
4. Bazı rivayetlerin sonunda muhricleri zikrettikten sonra (وأخرون / ve diğerleri)³⁵ ifadesini kullanmış ve bu ifadeyle ya (الجماعة) kısaltmasına dâhil ettiği muhricleri ya da İmam Mâlik, İmam Şâfi' (öl. 204/820), Dârimî, İbn Hibbân (öl. 354/965), Tahâvî, Taberânî (öl. 360/971), Dârekutnî (öl. 385/995), Hâkim (öl. 405/1014), Beyhakî (öl. 458/1066) gibi (الجماعة) kısaltmasına dâhil etmediği muhricleri kastetmiştir.
5. Bir rivayeti, isimlerini veya lakaplarını zikrederek tahrir ashâbından birden fazlasına isnad ettiğinde; hadisin lafzı ilk muhrici ait ve hadisin sıhhatine dair verilen hüküm de diğer muhriclerin rivayetine bakılmaksızın, bu ilk muhricin rivayeti dikkate alınarak verilmiştir.
6. Sadece alâmetlerle yetindiği rivayetlerde (الستة), (الجماعة) veya (الشيخان) kısaltmaları koyulan rivayetlerin lafzı Buhârî veya Müslim'den birine aittir. (رواه الخمسة), (رواه الأربعة), (رواه الثلاثة) kısaltmaları koyulan rivayetlerin lafzı ise bu kısaltmaların ifade ettiği muhriclerden herhangi birine aittir.
7. Bir rivayete "sahih" hükmünü verdiğinde, belirtilen muhriclerin rivayetlerinin ya tamamının ya da bir kısmının isnadını; zayıf hükmünü verdiğinde ise tamamının isnadını dikkate almıştır.³⁶

2. *ÂSÂRU'S-SÜNEN* VE TA'LİKLERİNDE METİN DİLİ

2.1. Bâb Başlıkları ve Bâb Sonundaki Açıklamalar

Kitâbu't-Tahâre'de 46, Kitâbu's-Salât'da 228 olmak üzere toplam 274 bâb ihtiva eden eserde rivayetler "kitâb-ebvâb-bâb" şeklinde üst-alt konu başlıklarının altına yerleştirilmiştir. Eserdeki tüm bâb başlıkları incelediğinde şu hususlar göze çarpmaktadır:

31 Nîmevî, *Âsâru's-sünen ma'a't-Ta'liku'l-Hasen* (Karaçi: Meclisü'd-Da've ve't-Tahkiki'l-İslâmî, 2019), 3.

32 Bk. Muhammed Abdullah b. Müslim el-Behlevî, *Edilletü'l-hanefiyye mine'l-ehâdîs'in-nebeviyye ale'l-mesâilü'l-fikhiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 74, 121, 141, 168, 223, 235.

33 Isnâdların zikredilmemesi yönüyle, eser, ahkâm hadislerini muhtevî literatürün önemli örneklerinden İbn Tallâ'nın (öl. 404/1014) *Akziyetü Raşûlillah*'i, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin (öl. 582/1186) *el-Ahkâmü'l-vustâ's*, İbn Şeddâd'ın (öl. 539/1145) *Delâilü'l-ahkâm*'i, Cemmâli'nin (öl. 541/1146) *Umdetu'l-ahkâm*'i, Meccüddin İbn Teymiyye'nin (öl. 652/1254) *el-Müntekâ's*ı ve İbn Hacer'in *Bulûğu'l-merâm*'i ile benzeşmektedir. Bk. Kesgin, *Ahkâm Hadisleri*, 116, 120, 126, 130, 133, 153.

34 *Bulûğu'l-Merâm*'da hadislerin hangi kaynaktan geçtiğini belirten İbn Hacer'in de "seb'a", "sitte", "hamse", "erba'a", "selâse" ve "müttefekun aleyh" kavramlarını kullandığı aktarılmaktadır. Bk. Kesgin, *Ahkâm Hadisleri*, 153. Müellif, hem kavram kullanımını bir metod olarak benimsemesi hem de neredeyse aynı kavramları aynı eserleri ifade edecek şekilde kullanması yönüyle İbn Hacer'i örnek almış görünmektedir. Nitekim her iki müellifin de yedi kavram kullanması ve kavramların temsil ettiği kaynakların da aynı olması dikkat çekmektedir. Tek farklılık ise müellifin; İbn Hacer'in kullandığı "müttefekun aleyh" kavramı yerine "seyhân", "seb'a" kavramı yerine "cema'a" kavramını kullanmış olmasıdır. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Bulûğu'l-merâm min edilletü'l-Ahkâm*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Riyad: Dâru'l-Kabes, 2014), 46.

35 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 8. (وأخرون) ifadesiyle kastettiği muhriclerin isimlerini de nadir olmakla birlikte ta'lik kısmında zikretmiştir. Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 161, 181.

36 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 7.

1. Başlıkların küçük bir bölümü "السنة" 44 "كراهة" 43, "استحباب" 42, "غير واجبة" 41, "عدم وجوب" 40, "إباحة" 39, "بياح" 38, "لا يجوز" 37, "جواز" 45 gibi meselenin fikhî hükümünü yansıtan ifadelerin ya da (باب الرد علي من قال) 47, (باب ما استدل به) 46, (باب ما يدل علي) 48 gibi terkiplerin bulunduğu cümlelerden oluşmaktadır⁴⁹ ve bâb başlıklarıyla hadisler arasında herhangi bir irtibatsızlık görülmemektedir.
2. Bazı bâb başlıklarında âyet-i kerîme ve tâbiîn sözleri de yer almaktadır.⁵⁰
3. Bazı bâb başlıklarına notlar düşülerek konuyla ilgili bazen çok kısa⁵¹ bazen de bir sayfaya yaklaşan⁵² ek bilgiler verilmiştir.
4. Birbirinin zıddı fikhî hükümler ihtiva eden bazı rivayetler, art arda gelen bâblarda işlenmiştir. Örneğin meninin necis olduğunu ifade eden sahih rivayetlere "باب نجاسة المنى", temiz olduğunu ifade eden ve isnad açısından problemlili görülen rivayetlere ise "باب ما يعارضه" başlığı altında yer verilmiş; değerlendirmelerin gerekçeleri ise ta'lik kısmında ele alınmıştır.
5. Bâblardaki hadis sayısı standart değildir.
6. Nadir de olsa, rivayetin, yer aldığı hadis kitabının hangi bâbında geçtiğini bildirilmiştir.⁵³
7. Bazı bâbların sonunda, müellifin (قال النيموي) diye başlayan ve bir hadisin sihhati ya da delâletine dair kanaatini yansıtan cümleler bulunmaktadır. Eserin, bu yönüyle Tirmizî'nin Câmî'ine benzediği söylenebilir. Örneğin meninin temiz oluşuyla ilgili rivayetlerin sonuncusuna, müellif şöyle bir not düşmüştür: "Nîmevî der ki: Bu rivayet, meninin temiz olduğu görüşünü benimseyenlerin ileri sürdüğü eserlerin en kuvvetlisi olmakla birlikte necis olduğuna delil getirilen sahih haberlere (sıhhat bakımından) denk değildir. Bununla birlikte İbn Abbas'ın (ra.) 'Zira o sümük veya tükürük konumundadır' şeklindeki benzetmesinin, meninin sümük veya tükürük gibi temiz olduğu hususunda değil, temizlenebilme ve izâle edilebilmesi hususunda olması da muhtemeldir."⁵⁴ Bu açıklama, Nîmevî'nin hadisleri anlama usulünde de göstermesi açısından önemlidir. Atıkkurraman, eserde (قال النيموي) şeklinde toplam 49 adet açıklama bulunduğunu tespit etmiş ve bunların tamamını "اسم المسألة-اسم الباب" başlıkları altında sıralamıştır.⁵⁵

2.2. Sihhat Değerlendirmeleri

Hanefîler'in fikhî görüşlerini teyit amacıyla olan *Âsaru's-sünen*'de, mezhebin bir konudaki görüşünü teyit eden ya da mezhebin görüşüne muhalif olan rivayetler sihhat dereceleri ile birlikte nakledilmiştir. Rivayetlerin sihhatine dair verilen bilgiler sadedinde göze çarpan hususlar şöyledir:

1. Buhârî ve Müslim'in tek başına ya da birlikte naklettiği rivayetlerin sonunda genellikle sadece (رواه البخاري), (رواه مسلم), (رواه الشيخان) ifadeleri görülmektedir. Bu durum, müellifin, söz konusu eserlerdeki tüm rivayetlerin mutlak problemsiz olduğu kanaatini benimsemiş olduğunu düşündürür de bir rivayetin akabindeki "Bu rivayet, Sahîhayn'da yer alsa da pek çok sebeple muztaribdir. Bu konuda, her biri tartışmaya açık olan başka rivayetler de vardır."⁵⁶ açıklaması, aslında Buhârî ve Müslim rivayetlerinin de bir değerlendirme sürecine tabi tutulduğunu göstermektedir.
2. Müellif Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Taberî (öl. 310/923), İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Ebû Dâvûd (öl. 316/929), Tahâvî, Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890), İbnü's-Seken (öl. 353/964), İbn Hibbân, Taberânî, Dârekutnî, Hattâbî (öl. 388/998), Hâkim, Beyhakî, İbn Hazm (öl. 456/1064), Beğâvî (öl. 516/1122), İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231), İrâkî (öl. 806/1404), Takiyyüddîn es-Sübkî (öl. 756/1355), Zeylaî (öl. 762/1360), Heysemî (öl. 807/1405), İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Suyûtî (öl. 911/1505) gibi âlimlerin tashîh, tahsîn ya da taz'îflerine bazen itimad⁵⁷ bazen de itiraz etmiştir.⁵⁸ Bazen de herhangi bir âleme atıfta bulunmayarak kendi değerlendirmesini paylaşmış; bunların bir kısmının gerekçelerini de ta'lik kısmında beyan etmiştir. (في إسناده مقال), (إسناده مرسل قوي), (في إسناده لين), (إسناده ليس بالقوي), (مرسل جيد), (إسناده جيد), (وهو معلول), (إسناده واه) gibi ifadeler⁵⁹ kullanılan rivayetlerde de detaylı açıklama ta'lik kısmında yer almaktadır. Isnadına vakıf olmadığı rivayetler hakkında ise (لم أظفر بإسناده) diyerek muhaddislerin söz konusu rivayet hakkındaki görüşlerine yer vermiştir.⁶⁰

Eserde müellifin rivayetleri ağırlıklı olarak isnad tenkidine, bazen de hem isnad hem muhteva tenkidine⁶¹ ya da sadece muhteva tenkidine⁶² tabi tutarak eleştirdiği görülmektedir. Ayrıca sihhat değerlendirmelerinde ilgili diğer rivayetler de göz önüne alınarak, değerlendirme süreci bütüncül bir şekilde yürütülmüştür. Bazı bâbların sonunda, konuyla ilgili delil olmaya elverişli olmayan başka rivayetlerin bulunduğu dikkat çekilmesi, ta'lik kısmında ise söz konusu rivayetlerin her birinin sihhat bakımından değerlendirilmesi;⁶³ bazı rivayetlerin

37 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 64.

38 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 142.

39 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 142.

40 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 195.

41 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 231.

42 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 231.

43 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 252.

44 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 184, 185, 186, 197, 250.

45 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 247.

46 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 224, 226, 247.

47 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 108, 141, 155, 154, 159, 181, 217.

48 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 220.

49 *Âsaru's-sünen*'in kaynakları arasında yer almamakla birlikte, müelliflerin fikhî anlayışının tespitine imkân sağlayan fikhî istinbatların rivayet ve bâb başlıklarına yansıtılması uygulamasının, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin (öl. 582) ahkâma dair eserlerinde de görüldüğü aktarılmaktadır. Bk. Kesgin, *Ahkâm Hadisleri*, 122.

50 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 92, 102.

51 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 137, 159, 243.

52 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 159.

53 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 79, 95, 174.

54 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 19. Ayrıca bk. Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 64, 239, 268.

55 Atıkkurrahman, *el-Muḥaddisü'l-kebir*, 190-195.

56 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 146-153.

57 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 12, 15, 22, 32, 36, 37, 41, 42, 45, 47, 52, 53, 68, 70, 120, 122, 126, 132, 134, 135, 142, 155, 156, 160, 162, 168, 176, 180, 197, 198, 213, 242, 244, 253, 262, 277, 278, 280.

58 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 187, 193, 212.

59 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 22, 121, 122, 212, 63, 115, 231, 250, 274, 257, 58, 209, 271, 272, 275, 27, 60, 189, 206.

60 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 35, 206.

61 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 25, 125, 224.

62 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 78.

63 Nîmevî, *Âsaru's-sünen*, 210, 237.

zayıf bile olsa birbirini desteklediğine ve bunun rivayete konu olan şeyin varlığına⁶⁴ ya da olayın gerçekleştiğine delil olduğuna dikkat çekilmesi,⁶⁵ şahid veya mütâbi' rivayetlere atıf yapılması⁶⁶ bunu göstermektedir.

Nîmevî'nin sıhhat değerlendirmelerinde iddialı olduğunu göstermesi açısından şu örnek önem arz etmektedir: Bilindiği üzere imamın arkasında kıraat etmenin gerekli olup olmadığı meselesi Hanefîler ile ehl-i hadîs arasında ihtilafı bir konudur. Eserde Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Buhârî tarafından (*Cüz'ül-Kirâe*'de) rivayet edilen ve "imamın arkasında kıraatin gerekliliğine" delalet eden bir rivayet bulunmaktadır. Nîmevî, bu rivayetin üç sebepten⁶⁷ dolayı illetli olduğunu düşünmekte ve söz konusu rivayete dair şöyle demektedir: "Böylelikle bu hadisin hasen ya da hasene yakın olduğunu iddia edenin görüşü geçersiz olmuştur. Bu hadis, imamın arkasında kıraati(n) gerekliliğini benimseyenlerin en güçlü ve en açık delillerindedir. Bu rivayetin zayıflığına müteahhirün bir yana mütekaddimün âlimlerin bile aklına gelmeyen güçlü delillerle açıkladım. O halde bu delilleri hifz et ve aklında tut."⁶⁸

2.3. Râvîler İle İlgili Açıklamalar

Müellifin râvîler hakkındaki açıklamalarına bakıldığında künye veya nisbeleriyle anılan râvîlerin isimlerini açıklaması⁶⁹, isnadda yer alan müdellis râvîleri göstermesi⁷⁰, sika olduğunu ifade ettiği râvîler hakkında bilgi vermesi⁷¹, hadiste meçhul olan râvîleri belirtmesi⁷², meçhul olduğu söylenen bazı râvîlerin sika olduğunu izah etmesi⁷³ ya da râvîden cehâletin kalktığını delillendirmesi⁷⁴, hocasından rivayette teferrüd ettiği söylenen bir râvînin aslında teferrüd etmediğini ispat etmeye çalışması⁷⁵ gibi hususlar görülmektedir. Ayrıca müellifin, İbn Hacer'in bir râvî hakkındaki ifadelerini değerlendirdikten sonra, daha detaylı bilginin kendi risalesi olan *el-Hablûl'î-Metîn*'den öğrenilebileceğine işaret etmesinden, diğer eserlerinde de râvî açıklamalarına önem verdiği anlaşılmaktadır.⁷⁶

2.4. Fikhî Açıklamalar

Âsâru's-sünen ve ta'liklerindeki fikhî değerlendirmeler, isnad ve cerh-ta'dîl değerlendirmelerine nispetle hayli azınlıktadır. Zira eserin amacı rivayetlerden istinbat edilen hükümleri aktarmak ve fikhî tartışmalara girmek değil, Hanefîlerin görüşlerine mesned olan ya da onların delil olarak kullanmadığı rivayetleri hadis tekniği açısından değerlendirmek ve böylelikle mezhebi teyit etmektir. Bununla birlikte rivayetlerin sonunda (يستفاد) fiili ile başlayan cümlelerle rivayetten anlaşılan hususa dikkat çekilmiş⁷⁷, birtakım rivayetlerin hangi mezhep imamı için delil olduğu ifade edilmiş⁷⁸, hem bazı rivayetlerin akabinde⁷⁹ hem de ta'lik kısmında rivayetin delâlet ettiği hükme dair kısa açıklamalar yapılmıştır.⁸⁰ Ayrıca rivayetin delâleti konusunda katılmadığı bir yaklaşımı naklettikten sonra "Oysa iyice etüd edildiğinde/وأما عند الإمعان" diye başlayarak kendi görüşünü aktarmış ve paragrafı "O halde (bunu) kavra!" ikazı ile sonlandırmıştır. Bu ikaz *İ'lâû's-sünen*'de de oldukça sık görülmektedir.⁸¹

2.5. Rivayetleri Anlama İle İlgili Hususlar

Anlama çabası içerisine girmeden önce, anlayan özne, doğru metne sahip olmak zorundadır. Doğru metni elde etmek/inşa etmek için ise metin tenkidi yapmak gerekmektedir. Şâz ve müdrec ifadelerin ya da tashîf ve tahrife uğramış kelimelerin tespiti hadis âlimlerinin bu noktadaki çabalarına örnektir. Nîmevî de bu bağlamda şâz⁸² ve müdrec⁸³ ifadelere dikkat çekmiş; bazı eserlerin matbu nüshalarını yazma nüshalarıyla mukayese ederek kendi kanaatine tashîf olması muhtemel ifadeleri beyan etmiştir.⁸⁴

Eserde rivayetleri anlama ile ilgili zahiren çelişkili görünen bazı rivayetleri anlamada cem' ve telif yöntemine başvurulması,⁸⁵ zahirî manası diğer naslara aykırı olan bir hadisin nasıl anlaşılması gerektiğinin açıklanması,⁸⁶ garîb lafızlar⁸⁷ ve mekân isimleri⁸⁸ hakkında bilgi verilmesi; "القريّة" kelimesinin bir rivayette "şehir" anlamında kullanıldığını ispat etmek amacıyla kelimenin bu anlamdaki kullanımına Kur'an-ı Kerîm'den örnek verilmesi ve muhtelif sözlüklerden deliller getirilmesi,⁸⁹ bazı rivayetlerin sonunda (وفي رواية له) ifadesi kullanılarak aynı

64 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 279.

65 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 14.

66 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 59, 63, 122, 173, 204, 278.

67 Bu üç sebep kısaca şöyle ifade edilebilir: 1. Isnadında yer alan Mekhûl ed-Dimeşkî'nin (öl. 112/730), tedlis yapan bir ravi olması ve bu hadisi mu'an'an olarak rivayet etmesi: Müellif, Zehebî'nin (öl. 748/1348) *Mizânî* ve *Tabakâtü'l-Huffâz*'ından Mekhûl hakkında bazı bilgiler naklettikten sonra Mekhûl'ün tedlis ve sahabeden çokça irsal yaptığının sabit olduğunu ifade etmiş; bu hadisi, sahabeden Mahmud b. er-Rebî'den mu'an'an olarak rivayet ettiğini, hadisi Mahmûd'dan duyduğunu ya da Mahmûd'un kendisine sözlü olarak rivayet ettiğini açıklamadığını söylemiştir. Buhârî'nin de aynı noktaya temas ettiğini aktarıldıktan sonra, Müdellis bir ravinin an'ane yoluyla yaptığı rivayet ile tedlis şüphesinden dolayı ihticâc edilemeyeceğini söyleyerek konu hakkında İbn Salâh (öl. 643/1245), Nevevî (öl. 676/1277) ve İbn Hacer'in (öl. 852/1449) görüşlerine yer vermiştir. 2. Isnadının muztarib olması: Müellife göre Mekhûl bu hadisi çeşitli şekillerde nakletmiştir. Bir kez mürsel olarak (عن عباد بن الصامت), bir kez (عن عباد بن محمود عن عباد), diğer bir kez (عن محمود عن عباد) şeklinde, pek çok kez de (عن محمود بن الصامت) şeklinde rivayet etmiştir. Mekhûl son rivayetinde Mahmûd ve Ubâde arasına Ebû Nu'aym isimli bir başka raviyi dâhil etmiştir. Dolayısıyla bu hadisin isnadı muztaribdir. İztirab ise hadisin zayıf olmasına sebep olur. 3. Mekhûl'ün ravileri içerisinde hadisi sadece Muhammed b. İshâk, Mekhûl > Mahmud b. er-Rebî > Ubâde şeklinde rivayet etmiştir. Muhammed b. İshâk'ın teferrüd ettiği hadislerle ihticâc edilmez. Her üç gerekçenin detayı için bk. Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 83-85.

68 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 85.

69 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 43, 95, 98, 99, 190, 209, 241.

70 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 81, 188, 199, 226, 228.

71 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 208.

72 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 255.

73 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 279.

74 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 259.

75 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 222.

76 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 107.

77 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 56, 103, 126.

78 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 8.

79 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 34, 47, 49.

80 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 156.

81 Sadece birinci ciltteki kullanımlarından bazıları için bk. Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâû's-sünen* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 2/40, 51, 69, 86, 98, 109, 125, 154, 167, 177.

82 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 50, 51, 72, 75, 76, 156, 181, 222, 247, 270.

83 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 95, 176, 209.

84 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 72, 75, 97, 113, 195, 237.

85 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 47, 69, 110, 198, 227, 236.

86 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 12.

87 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 186, 22.

88 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 11, 232, 233-34, 236.

89 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 233.

kaynaktaki diğer rivayette yer alan ek bilgiye dikkat çekilmesi;⁹⁰ kaynaklardan birinde diğerine göre “ziyade” lafızlar var ise rivayetin akabinde yer verilmesi⁹¹ hususları göze çarpmaktadır. Ayrıca metin-şerh-hâşiye geleneğimizde çokça görülen ve muhatabın zihnine gelebilecek olan mukadder sorulara ya da müellifin ifadelerine yapılabilecek muhtemel itirazlara cevap vermek için kullanılan (... فان قلت... قلت...) ya da (فان قال قائل... قلت...) şeklindeki üsluba eserde de rastlanmaktadır.⁹²

2.6. Kaynak Tenkidi ve İtirazlar

Hadis tenkîdi konusunda uzman olduğu ifade edilen Nîmevî, *Âsâru's-sünen*'deki rivayetlerin kritiğini yaparken, tasnif döneminden kendi dönemine kadar Buhârî,⁹³ Ebû Dâvûd,⁹⁴ İbn Kuteybe (öl. 276/889),⁹⁵ Ebû Hâtım er-Râzî,⁹⁶ Dârekutnî,⁹⁷ Hâkim,⁹⁸ Beyhakî,⁹⁹ İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071),¹⁰⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148),¹⁰¹ İbnü'l-Kattân,¹⁰² Mecdüddîn İbn Teymiyye (öl. 652/1254),¹⁰³ Nevevî (öl. 676/1277),¹⁰⁴ Zehebî (öl. 748/1348),¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350),¹⁰⁶ Zeylaî,¹⁰⁷ İrâkî,¹⁰⁸ İbn Hacer¹⁰⁹ ve Şevkânî'den (öl. 1250/1834)¹¹⁰ oluşan on sekiz âlimin bazı mülâhazalarına itiraz etmiş ve bu itirazları da isimlerini tasrih ederek yöneltmiştir. Doğruluğu/yanlışlığı ya da özgünlüğü ayrıca tahlil edilebilecek olmakla birlikte itirazlara genel olarak bakıldığında bazı hususlar dikkat çekmektedir.

- Müellifin eleştiri yönelttiği âlimler, kendinden önce yaşayan; hadis ve fıkıh literatürüne damga vuran uzman simalardır. Söz gelimi mütekaddim ve müteahhir dönemde hem rivayet hem de râvî değerlendirmeleri konusunda otorite kabul edilen Buhârî ve İbn Hacer'e isimlerini anarak itiraz yöneltebiliyor olması müellifin bir tenkit kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. *Nasbu'r-Râye* isimli çalışmasıyla ahkâm literatürüne önemli bir eser kazandıran Hanefî fakihî Zeylaî'nin mezhep içerisinden bir sima olarak bu isimler arasında yer alması da bu hususu teyit eder niteliktedir.¹¹¹
- Müellif itirazlarda sert denebilecek bir üslup benimsememiştir. Ayrıca kendinden önce yaşayan on sekiz âlime isimlerini anarak eleştiri yöneltirken, bir yerde geçen “*kendilerini ehl-i hadîs olarak isimlendiren zâhir ehli*”¹¹² ifadesi dışında şahıs ya da ekol olarak ehl-i hadîs anmaması da dikkat çekicidir. Ancak sıhhat değerlendirmeleri sadedinde sözü uzattığını düşündüğü bir yerde geçen “*Bu konuda sözü uzattık. Çünkü bazıları bütün gücüyle... hadisindeki illeti gidermeye çabalamaktadır*” vurgusu, meseleleri, ismen anmasa da farklı görüşte olan âlimlerin görüşlerini dikkate alarak tartıştığını göstermektedir.
- Nîmevî, itirazlarını ve kanaatlerini serdettikten sonra “*الله أعلم بالصواب*”¹¹³ “*الله أعلم*”¹¹⁴ “*الله أعلمه أحكم*”¹¹⁵ “*الله أعلم وعلمه أتم*”¹¹⁶ “*الله أعلم وعلمه أتم*”¹¹⁷ “*الله سبحانه أعلم وعلمه أتم*”¹¹⁸ gibi ifadelerle kendi görüşünün mutlak doğru olmadığına, sınırsız ve mutlak doğru olanın ilm-i ilâhî olduğuna dikkat çekmiştir.

2.7. Hadis Literatürü ile İrtibat

Âsâru's-sünen'deki 1113 rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla 45 kaynaktan seçilmiştir.¹¹⁹ Rivayetler kaynağına nispet edilirken, (روى) fiiliyle birlikte a) الجماعة gibi bazı kavramlar, b) sadece musannif ismi, c) musannif ismi ve eser isminin bir-iki kelimesi ya da tamamı zikredilmiş; kaynakları ifade eden herhangi bir rumuz ise kullanılmamıştır.

Talıklar de oldukça fazla eserden istifade edilmiştir. Müellifin *Âsâru's-sünen*'i telif için Mısır, Anadolu ve Haremeyn-i Şerîfeyn gibi farklı beldelere gitmesi gerektiğini söylemesi ve “*Bırak Hindistan'ı Araplar'da bile bulunmayan bazı yazma nüshalar elde ettim*”¹²⁰ ifadesi, eserin telifine verilen önemi göstermekle birlikte kaynak bakımından zenginliğine de işaret etmektedir. Atıf yapılan toplam 125 kaynağın türlerine göre dağılımına bakıldığında ilk beş sırada rical bilgisine dair eserler, rivayet kitapları, şerh eserleri, Hanefî fıkıh eserleri,

90 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 51, 252, 263, 270.

91 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 29, 37, 51, 57, 143, 183, 244, 264, 266, 267.

92 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 59, 60, 93, 103, 106, 160.

93 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 112, 114, 115.

94 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 172-173.

95 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 244.

96 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 112, 243.

97 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 96, 97, 112.

98 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 113.

99 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 14, 277.

100 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 206.

101 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 243.

102 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 112.

103 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 162, 196.

104 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 240.

105 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 76-77.

106 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 130.

107 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 12, 36.

108 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 193.

109 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 67, 107, 122, 187.

110 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 245.

111 Müellifin klasik dönem âlimlerine yönelttiği tenkitlerin değerlendirilmesi, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı düşüncesiyle ayrı bir çalışmaya bırakılmıştır.

112 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 237.

113 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 23.

114 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 35.

115 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 207.

116 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 193.

117 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 85.

118 Nîmevî, *Âsâru's-sünen*, 239.

119 Bu eserlerin kronolojik sıralaması şöyledir: *el-Muvaftâ*, Malik b. Enes (öl. 179/795); *el-Âşâr*, Muhammed b. Hasan Şeybânî (öl. 189/805); *el-Müsned*, Şâfiî; *el-Muşannef fi'l-hadîs*, Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27); *el-Müsned*, Abdullâh b. ez-Zübeyr el-Humeydî (öl. 219/834); *es-Sünen*, Saîd b. Mansûr (öl. 227/842); *el-Müsnedü'l-kebir*, Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843); *el-Muşannef fi'l-ehâdîs*, İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849); *el-Müsned*, Ahmed b. Hanbel; *Müsned*, Ahmed b. Menî (öl. 244/858-59); *el-Müsnedü'l-kebir*, Abd b. Humeyd (öl. 249/863-64); *el-Câmi'u's-şâhih*, el-Edebü'l-müfred, *Halıku ef'âli'l-ibâd*, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât*, Buhârî; *el-Câmi'u's-şâhih*, Müslim; *Târîhu'l-Medineti'l-münevver*, İbn Şebbe (öl. 262/876); *es-Sünen*, İbn Mâce (öl. 273/887); *el-Merâsîl*, es-Sünen, Ebû Dâvûd; *es-Sünen*, Tirmizî; *el-Müsned*, Bezzâr (öl. 292/905); *Müsned*, Ahmed b. Ali el-Mervezî (öl. 292/905); *Kıyâmu'l-leyl*, Muhammed b. Nasr el-Mervezî (öl. 294/906); *Kitâbu's-şiyâm*, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (öl. 301/913); *es-Sünen*, Nesâî; *el-Müsned*, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 307/919); *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Taberî; *es-Sahih*, İbn Huzeyme; *el-Müsned*, Muhammed b. İshâk es-Serâc (öl. 313/925); *Şerhu me'ânî'l-âşâr*, *Şerhu müşkilî'l-âşâr*, Tahâvî; *es-Sihâh*, İbnü's-Seken; *el-Müsnedü's-şâhih*, İbn Hibbân; *el-Mu'cemu's-şâgîr*, *el-Mu'cemu'l-evşâf*, *el-Mu'cemu'l-kebir*, *el-Müfred fi'd-duâ*, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, Taberânî; *es-Sünen*, Dârekutnî; *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihayn*, Hâkim; *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe*, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, Beyhakî; *Târîhu medineti Dimaşk*, Ebû'l-Kâsim İbn Asâkir (öl. 571/1176).

120 Atıkkurrahman, *el-Muhaddisü'l-kebir*, 185.

mustalahu'l-hadis ve ulûmu'l-hadis eserlerinin sayısı dikkat çekmektedir. Hem sayı bakımından en fazla olan hem de en çok atıf yapılan tür ise rical bilgisine dair eserlerdir. Hanefîlerin hadise muhalefet ettiği kabulünün gerçeği yansıtmadığını ortaya koyma amacıyla olduğunu söyleyebileceğimiz eserde, rical kitapları başta olmak üzere bu tür kaynakların merkeze alınması, meselelere, ehl-i hadîsin de itibar ettiği kaynaklar üzerinden cevap verebilme çabasını göstermesi açısından önemlidir. Nîmevî'nin bu bağlamda bir ifadesi olmamakla birlikte, Tehânevî'nin ifadeleri böyle bir çabayı teyit eder niteliktedir.¹²¹

Ta'liklerdeki kaynak verme yöntemine bakıldığında kavramların kullanılmadığı ve bir âlimin ismiyle birlikte eser isminin -bazen ihtisar edilecek de olsa- verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Tehânevî'nin, müellifin hadislerin cem'ine dair yaptığı bir açıklamanın Tahâvî'den alıntı olduğunu aktarması,¹²² bilginin kaynağına nispetinde bir hassasiyet taşımakla birlikte tüm alıntılarının kaynağının belirtilmediğini göstermektedir. Yapılan nakillerin sonunda (انتهى) ya da (انتهى كلامه) ifadelerinin kullanımına özen gösterilmesi de alıntılarının nerede bittiğini tespit için kolaylık sağlamaktadır. Buradan hareketle, Nîmevî'nin bilginin kontrol edilebilirliğini önemseydiği ve eserden kolayca istifade edilmesini amaçladığı söylenebilir.

Bütün bu özellikleriyle *Âsârû's-sünen*, kendisinden sonra telif edilen ve modern dönem ahkâm hadisleri edebiyatının en kapsamlı çalışması olarak vasıflandırılabilir. *İ'lâû's-sünen*'in kaynaklarından biri olması¹²³ nedeniyle de dikkat çekmektedir. *İ'lâû's-sünen* müellifi Tehânevî'nin râvîlerle ilgili malumat sunarken cerh-ta'dîl müellifleri haricinde istifade ettiği isimler arasında Nîmevî'nin adını da zikrettiğinin tespit edilmesi,¹²⁴ "farklı görüş sahiplerine karşı yollarını takip ettiği kimseler" arasında Nîmevî'yi de sayması,¹²⁵ ve Nîmevî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermesi bu durumu göstermektedir.¹²⁶

Nitekim Tehânevî'nin *İ'lâû's-sünen*'de *Âsârû's-sünen* ve ta'liklerinden yararlandığına veya Nîmevî'nin telif üslûbundan etkilendiğine dair örnekler var mıdır? sorusunun izini sürdüğümüzde şu örneklerle karşılaşılmaktadır: Tehânevî;

- Nîmevî'ye ait sıhhat değerlendirmelerini dikkate almıştır: Pek çok rivayetin sonundaki "صححه النيموي في (أثار السنن)"¹²⁷ "فالحديث صحيح، صححه النيموي في (أثار السنن)"¹²⁸ "وإسناده صحيح (أثار السنن)"¹²⁹ "وإسناده صحيح (أثار السنن)"¹³⁰ "وقال النيموي إسناده حسن"¹³¹ "إسناده مرسل قوي (أثار السنن)"¹³² "إسناده لا بأس به (أثار السنن)"¹³³ ifadeleri bunu göstermektedir.
- Nîmevî'nin ulaştığı sonuçları araştırmış, bilgi elde edemediği durumda sorumluluğun ona ait olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴
- Nîmevî'ye ait sıhhat değerlendirmelerinin sebebi üzerinde düşünmüş ve katılmadığı hususları belirtmiştir.¹³⁵
- Nîmevî'nin ulaştığı sonucu desteklediğini düşündüğü karîneye dikkat çekmiştir.¹³⁶
- Nîmevî'nin hadislerin cem'i hakkındaki bir açıklamasının kaynağına dikkat çekmiş ve bir anlamda tahrîc yapmıştır.¹³⁷
- Müellifin yöntem ya da ifadelerinin sebebini tespit edemediği yerlerde ise "لا أدري"¹³⁸ ifadesini kullanmıştır.¹³⁹
- Nadiren de olsa ayrıntılı bilgi isteyenlerin *Âsârû's-sünen*'e başvurması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁴⁰
- Nîmevî'nin cümle sonlarında ikaz amacıyla kullandığı "فافهم" ifadesi Tehânevî tarafından da sıkça kullanılmıştır.¹⁴¹

Ayrıca Tehânevî'nin Fatîha'dan sonra "âmin" in sessiz söylenmesi hakkındaki bir eserinin isminin (*el-Kavlü'l-metîn fi'l-ihfâ'i bi-âmîn*), Nîmevî'nin aynı konudaki eserinin ismi (*el-Hablü'l-metîn fi'l-ihfâ'i bi-âmîn*) ile neredeyse aynıdır.¹⁴²

SONUÇ

Âsârû's-sünen ve ta'likleri analiz edilerek hem eser ve müellifine hem de eserin telif edildiği dönemin karakterine ilişkin şu tespitlere ulaşılmıştır:

- Âsârû's-sünen*, ehl-i hadîsin Hanefîler'e yönelik söylemleri karşısında toplumu, özellikle de Hanefî çevreyi doğru bilgiyle buluşturma motivasyonu kaleme alınmış bir ahkâm hadisleri eseridir. Ehl-i hadîsten bazı âlimlerin itirazları sonrasında eser üzerine kaleme alınan ta'likler ise ulemaya hitap eden akademik bir çalışma olarak değerlendirilmelidir. Ta'liklerde ehl-i hadîse onların diliyle karşı argüman üretme çabası baskındır. *İ'lâû's-sünen*'in de benzer bir kaygıyla telif edildiği göz önüne alınırsa, ilgili dönemde eserlerin bazılarında, toplumu yönlendirme hedefinin, ehl-i hadîse kendilerini açıklayabilme ve mezhebî görüşleri savunma kaygısının varlığı eser telifinde somut bir gerekçe olarak belirmektedir.
- Âsârû's-sünen*'de Hanefîlerin görüşlerine delil olan rivayetlerle birlikte onlarca kabul edilmeyen ve ihticâca elverişli görülmemeyen rivayetlere de yer verilmiş olması, tasnif dönemindeki bazı eserlerde görülen olumsuzlama yönteminin kullanıldığını göstermektedir.

121 Bk. Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 6/2408.

122 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 4/ 1749.

123 Muhammet Ali Tekin, *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020) 167, 169.

124 Tekin, *Tânevî ve Hadisçiliği*, 162.

125 Tekin, *Tânevî ve Hadisçiliği*, 182. Tehânevî burada karşı görüşte olanları (kendi ifadesiyle hasmı) ilzâm ederken Aynî, İbnü't-Türkmânî ve Nîmevî'nin çokça kullandığı bir usûl kaidesinden bahsetmekte; aynı kaideyi kendisinin de aynı gerekçeyle kullandığını ve mezkûr isimlere tâbi olduğunu ifade etmektedir. Bk. Tehânevî, *Kavâ'id fi 'ulûm'l-hadîs*, thk. Abdulfettah Ebu Gûdde (Kahire: Dâru's-Selâm, 2000), 347.

126 Bk. Tekin, *Tânevî ve Hadisçiliği*, 185; Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 5/1975; 6/2408.

127 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 5/1878.

128 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 2/798. Benzerleri için bk. 2/810, 812, 813, 814, 834, 864, 874; 3/1121, 1125, 1537; 4/1755, 1758.

129 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 2/596.

130 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 5/2042. Benzerleri için bk. 2/771, 928; 3/1125; 4/1510, 1742, 1759.

131 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 1/164; 5/1945.

132 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 2/2222.

133 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 6/2690.

134 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 5/2236. Benzerleri için bk. 2/688; 5/1953.

135 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 2/68.

136 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 4/1974.

137 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 5/2223; 2/809.

138 Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 1/273, 277. Tehânevî de Kevserî gibi "*Âsârû's-sünen*" ismini ta'likleri de içine alacak şekilde kullanmaktadır.

139 Birinci ciltteki kullanımlarından bazıları için bk. Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, 1/40, 51, 69, 86, 98, 109, 125, 154, 167, 177.

140 Bk. Ebubekir Sifil, "Zafer Ahmed Tehânevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/68.

Bu durum, ilgili dönemde literatürün bazı örneklerinde, “telif sebebi telif usulüne etki etmiştir” şeklinde bir tespit yapmamıza imkân sağlamaktadır.

3. *Âsâru's-sünen*'in genelde hadis, özelde ahkâm literatürünün bazı önemli örnekleriyle; senedlerin kısaltılması, kaynak gösteriminde bazı kavramların kullanılması, rivayetlerin akabinde sıhhat derecelerinin belirtilmesi, Hanefiler ile diğer mezheplerin kanaatlerine delil teşkil eden rivayetlerin birlikte aktarılması, fikhî çıkarımların bâb başlıklarına yansıtılması gibi metodik noktalarda benzeştiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte kendine has özellikler taşıyan *Âsâru's-sünen*'i orijinal tasnif üslubuna sahip bir eser olarak değerlendirmek mümkündür. Buradan hareketle, ilgili dönemde bazı müelliflerin, geçmiş birikimden istifade ederek kendi tarzlarını oluşturdukları söylenebilir.
4. Nîmevî'nin aralarında Buhârî ve İbn Hacer'in de yer aldığı klasik dönemdeki pek çok âlime karşı görüşlerini ifade ederek ilmi tenkit yöneltmesi bu dönemdeki âlimlerden bazılarının tenkit kültürüne sahip olduğunu göstermektedir.
5. *Âsâru's-sünen* ve ta'liklerinde isnad analizleri ağır basmakta; müellif de isnad analizleri sonucunda bazı rivayetlerin sıhhat durumuna ilişkin kanaatini belirtmektedir. Bu durum, H. 12. asır sonrasında telif edilen literatür örneklerinden birine odaklandığımızda dahi isnad analizi ön plana çıkan eserlerin varlığını ve hadislerin sıhhati konusunda bu dönemde de içtihat edildiğini göstermektedir.
6. Tehânevî'nin, Nîmevî'nin ilmî konuları tartışma yönteminden ve telif usulünden etkilendiği görülmektedir. Ancak yukarıda aktarılan tespitler, “Tehânevî'nin *İ'lâû's-sünen*'in arka planında bir Nîmevî/*Âsâru's-sünen* vardır” gibi bir çıkarım yapmaya imkân verecek yeterlikte de değildir. *Âsâru's-sünen* ve *İ'lâû's-sünen* mukayese edilerek yapılacak olan bir çalışma, her iki müellif ve eser arasındaki ilişkinin mahiyetinin daha doğru anlaşılmasına imkân verecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir– A.K., S.K.; Tasarım – A.K., S.K.; Denetleme – A.K., S.K.; Kaynaklar – A.K., S.K.; Malzemeler – A.K., S.K.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi – A.K., S.K.; Analiz ve/veya Yorum – A.K., S.K.; Literatür Taraması – A.K., S.K.; Yazıyı Yazan – A.K., S.K.; Eleştirel İnceleme – A.K., S.K.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept - A.K., S.K.; Design - A.K., S.K.; Supervision - A.K., S.K.; Resources - A.K., S.K.; Materials - A.K., S.K.; Data Collection and/or Processing - A.K., S.K.; Analysis and/or Interpretation - A.K., S.K.; Literature Search - A.K., S.K.; Writing Manuscript - A.K., S.K.; Critical Review - A.K., S.K.

Declaration of Interests: The authors have no conflicts of interest to declare.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Atıkkurrahman, Dr. Muhammed. *el-Muḥaddisü'l-kebir eş-Şeyḫ Zâhir Aḥsen Şevḫ en-Nîmevî ḥayâtuhu ve âşâruhu fi'l-ḥadîs*. New Azimabad Colony-Patna: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. “Ehl-i hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/507-508. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Behlevî, Muhammed Abdullah b. Müslim el-. *Edilletü'l-ḥanefiyye mine'l-eḥâdîsi'n-nebeviyye 'ale'l-mesâilil-fikhiyye*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- Brockelmann, C. “Begavî”, *İslâm Ansiklopedisi*. 2/449. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Büyükmutu, Mehmet. *Muhammed Abdülhayy el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Demirci, Selim. *Tibî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Fihrisü'l-ḥizâneti't-teymûriyye. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1947.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Bulûḡu'l-merâm min edilletil-aḥkâm*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. Riyad: Dâru'l-Kabes, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Kesgin, Salih. *Ahkâm Hadisleri Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-. *Maḳâlâtü'l-Kevserî*. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Nîmevî, Muhammed b. Ali en-. *Âşâru's-sünen ma'a't-Ta'likil-ḥasen*. Karaçi: Meclisü'd-Da've ve t-Tahkiki'l-İslâmî, 2019.
- Nîmevî, Muhammed b. Ali en-. *Âşâru's-sünen ma'a't-Ta'likil-ḥasen ve ta'likil-t-Ta'lik*. thk. Mevlânâ Feyz Ahmed. Multan: Mektebe İmdâdiye, ts.
- Özcan, Azmi. “Dârülulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/553. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. “Firengî Mahal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/132-133. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Özşenel, Mehmet. “Mübârekrûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/429. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özşenel, Mehmet. “Nezîr Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/73. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2014.
- Siddîki, Esrâru'l-Hakk es-. “Alâmu'l-muḥaqqiqîn fi vilâyeti Bihâr ve cühûduhum fi neşri't-türâsi'l-'arabiyyil-İslâmî”. *Naqeebulhind*. Erişim 11 Ekim 2022. <http://naqeebulhind.hdc.in/3-2/>
- Sifîl, Ebubekir. “Zafer Ahmed Tehânevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/68. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Tehânevî, Zafer Ahmed et-. *İ'lâû's-sünen*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Tehânevî, Zafer Ahmed et-. *Ḳavâ'id fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 2000.
- Tekin, Muhammed Ali. *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

EXTENDED SUMMARY

This study deals with the work of Indian jurist and muhaddith Zahir Ahsan al-Nimawî, named *Âsâr al-sunan*, which is one of the examples of the legal hadith literature. In the research, the question of what kind of position *Âsâr al-sunan* has in the legal hadith literature was taken as a basis. The research aims to examine the nature of *Âsâr al-sunan* and its place in the literature, and to understand the characteristics of the related period's legal hadith literature in the context of *Âsâr al-sunan*. It also aims to discuss the influence of Nîmawî on Zafer Ahmad al-Tahânawî, the most influential author and work of the period, and his work *I'lâ al-sunan*.

In our study, the information about al-Nîmawî or his work *Âsâr al-sunan* has been tried to be determined from the sources of biography and *Âsâr al-sunan* himself. In the later stages of the research, a doctoral thesis prepared by Odil Khamidov, a hadith researcher from Uzbekistan, about al-Nîmawî's life and works was reached. Although there is a section about *Âsâr al-sunan* in the thesis in question, it has been seen that this information is not wide enough to allow determinations about the characteristics of a period based on them. For this reason, *Âsâr al-sunan* has been examined in detail in order to obtain comprehensive data that will reach the purpose of the research. Our study is unique because it includes many findings about *Âsâr al-sunan* that are not included in the relevant thesis and makes inferences about the characteristics of a period based on these determinations, and also has reached some conclusions about the relationship between al-Nîmawî and al-Tahânawî.

The study is a qualitative research because it takes the problem of understanding the nature of *Âsâr al-sunan* and discovering the characteristic of a period in particular of *Âsâr al-sunan*. In accordance with the purpose of the research, the data were collected by scanning *Âsâr al-sunan* and interpreted using descriptive analysis and content analysis methods, which are among the qualitative analysis methods.

As a result of our research, the following conclusions were reached:

Âsâr al-sunan is a work of hadith that was written with the motivation of bringing the society, especially the Hanafi community, together with the right information, against the "opposition to the hadith" discourse of the ahl al-hadith against the Hanafis.

The ta'liqs, which were written on the work after the objections of some scholars from the ahl al-hadith, should be considered as an academic study that appeals to the ulama. The effort to produce counter-arguments against the ahl al-hadith with their language is dominant in 'ta'liqs'. Considering that *I'lâ al-sunan* was also written with a similar concern, the existence of the aim of directing the society, to explain themselves to the ahl al-hadith and to defend their sectarian views, in some of the works in the relevant period, appears as a concrete justification in the writing of the work.

The fact that *Âsâr al-sunan* includes dozens of unaccepted and unsuitable narrations along with the narrations that prove the views of the Hanafis, shows that the negation method seen in some works of the classification/tasnif period was used. This situation allows us to make a determination as "the reason for writing a work has affected the way the work was written" in some examples of the literature in the relevant period.

It is also detected that *Âsâr al-sunan* is similar to some important examples of hadith literature in general and the legal hadith literature in particular in methodical points such as shortening the isnads, using some concepts in the reference system, expressing the degrees of soundness after the narrations, conveying the narrations that constitute evidence for the opinions of the Hanafis and other sects together, reflecting the jurisprudence inferences to the chapter titles.

However, it is possible to evaluate *Âsâr al-sunan*, which has its own characteristics, as a work with an original classification style. From this point of view, it can be said that some authors in the relevant period created their own styles by taking advantage of the past experience.

Nîmawî's scientific criticism by expressing his views against many scholars of the classical period, including Bukhari and Ibn Hajar, shows that some of the scholars of this period had a culture of criticism.

In *Âsâr al-sunan* and his ta'liqs, the isnad analysis dominates, and the author states his opinion on the soundness of some narrations as a result of the isnad analysis. This situation shows that even when we focus on one of the literature samples compiled after the twelfth century AH, there are works that stand out in the analysis of isnad and that ijtihad was also taken in this period on the authenticity of hadiths.

It is seen that al-Tahânawî was influenced by al-Nîmawî's method of discussing scientific subjects and the method of copyright. However, the above-mentioned determinations are not sufficient to allow us to make an inference like "There is al-Nîmawî/*Âsâr al-sunan* in the background of Tahânawî/*I'lâ al-sunan*". A study to be conducted by comparing *Âsâr al-sunan* and *I'lâ al-sunan* will allow a more accurate understanding of the nature of the relationship between both authors and the work.

Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü

The Intermediary Role of Forgiveness and Mercy in the Relationship Between Spirituality and Aggression

Mehmet ÇINAR 

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim
Dalı, Denizli, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 14.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 01.12.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mehmet ÇINAR
E-mail: mcinar@pau.edu.tr

Atf: Çınar, Mehmet. "Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 105-115.

Cite this article as: Çınar, Mehmet. "The Intermediary Role of Forgiveness and Mercy in the Relationship Between Spirituality and Aggression". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 105-115.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Araştırmada maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ve affediciliğin aracılık rolünün incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırmanın yöntemi nicel araştırma yöntemlerinden ilişki araştırmasıdır. Veri toplama aracı olarak "Maneviyat Ölçeği," "Saldırganlık Ölçeği," "Affedicilik Ölçeği" ve "Merhamet Ölçeği" kullanılmıştır. Örneklemin 97'si (%22,8) erkek, 327'si (%77,5) kadındır. Aracılık analizinde maneviyatın saldırganlık üzerinde toplam, doğrudan ve dolaylı etki değerleri ile bootstrap güven aralıkları hesaplanmıştır. Toplam etki yani maneviyat, merhamet ve affediciliğin analize birlikte dâhil edilmesiyle saldırganlığa olan toplam etkisi negatif yönlü $-0,4498$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -0,4972$ ile $BootULCI = -0,0762$ olarak hesaplanmıştır. Doğrudan etki yani maneviyatın saldırganlık üzerine etkisi negatif yönlü $-0,2867$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -0,6711$ ile $BootULCI = -0,2284$ olarak hesaplanmıştır. Toplam Dolaylı Etki yani merhamet, affedicilik ve merhametin affedicilik üzerinden birlikte aracılık etkisi negatif yönlü $-0,1631$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -0,2777$ ile $BootULCI = -0,0543$ olarak hesaplanmıştır. Bu bağlamda maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin kısmi aracılık rolüne sahip olduğu, merhametin aracılık rolüne sahip olmadığı, merhametin affedicilik üzerinden seri aracılık rolüne sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Saldırganlık, Affedicilik, Merhamet, Aracılık.

ABSTRACT

This study aims to analyze the intermediary role of forgiveness and mercy in the relationship between spirituality and aggression. The method for the study is relational research, which is a quantitative research method. As the data collection tools of the study, "Spirituality Scale," "Aggression Scale," "Forgiveness Scale," and "Mercy Scale" were used. Of the sample group, 97 (22.8%) are male, and 327 (77.5%) are female. In the intermediary analysis, the total, direct, and indirect impact values of spirituality on aggression and their bootstrap confidence intervals were calculated. Its total impact, namely its total impact when spirituality, mercy, and forgiveness are included in the analysis altogether is negative, -0.4498 , and their confidence intervals are found to be $BootLLCI = -0.4972$ and $BootULCI = -0.0762$. Direct impact, in other words the effect of spirituality on aggression, is negative, -0.2867 , and their confidence intervals are found to be $BootLLCI = -0.6711$ and $BootULCI = -0.2284$. Total indirect impact, that is, the overall intermediary impact of mercy and forgiveness on forgiveness is negative, -0.1631 , and their confidence intervals are found to be $BootLLCI = -0.2777$ and $BootULCI = -0.0543$. In this context, it was concluded that forgiveness has a partial intermediary role in the relationship between spirituality and aggression, mercy does not play an intermediary role in the relationship between spirituality and aggression, and that mercy does not have a serial mediatory role on forgiveness in the relationship between spirituality and aggression.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Aggression, Forgiveness, Mercy, Intermediary.

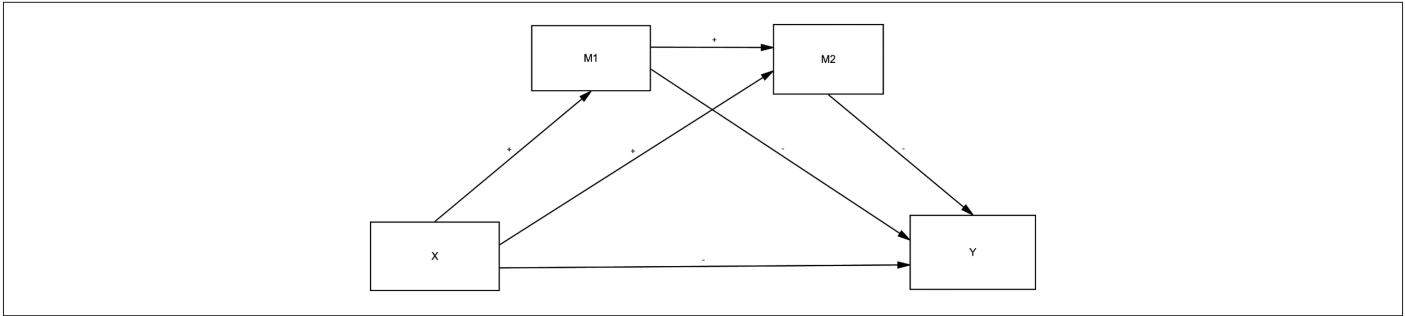
GİRİŞ

Maneviyat kavramı genellikle din kavramıyla karıştırılmaktadır. Hatta çoğu zaman eş anlamlı olarak düşünülmektedir. Halbuki maneviyat ve din kavramlarının benzer olmadığı daha doğrusu farklı kavramlar olduğunu vurgulamak gerekir. Bu açıdan bu kavramların birbirinin yerine kullanılması doğru değildir. Buna rağmen maneviyat ve din birbiriyle ilişkili kavramlardır. Aslında maneviyata olan ilginin büyük bir kısmı da dine dayanmaktadır. Hatta maneviyat din aracılığıyla da deneyimlenebilir. Ancak maneviyat kavramı dinlerin sınırlarını aşmak için teorize edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, herhangi bir belirli dini gelenekle ilişkili değildir, daha çok kendi kişisel değerlerine veya felsefesine dayanır.¹ Zinnbauer vd. dinin tipik olarak resmi/örgütsel üyelik ve inançlar/ritüeller ile ilişkili olduğunu, maneviyatın ise daha yüksek bir varlığa yakınlık ve/veya dünya ve canlılarla bağlantılılık duyguları ile ilişkili olduğunu belirtmiştir.² Başka bir ifadeyle din, bir kilise veya organize grupta ilişkili inançları ve uygulamaları içerirken, maneviyat, hayatta anlam ve amaç arayışıyla bağlantılı duyguları/deneyimleri içermektedir. Genellikle birlikte ortaya çıkabilmelerine rağmen, maneviyat kurumsal dinden farklı olarak daha bireyselleştirilmiş bir fenomeni temsil etmektedir.³ Zinnbauer vd. maneviyatı basitçe kutsal arayışı olarak tanımlar. Dolayısıyla kutsal, yaratıcıyla sınırlı değildir.⁴ Aksine, bir kişi için önemli olan herhangi bir şey kutsal olabilir (örneğin bir nesne, yakınlık, iş). Bu nedenle maneviyat, herhangi bir resmi dini yapının yokluğunda da ortaya çıkabilir.⁵

Günümüzde maneviyatın ruh sağlığı üzerine etkisini ortaya çıkarmak için bilimsel araştırmalar artarak devam etmektedir. Hatta ruh sağlığı uzmanları insanlarda maneviyatın veya manevi gelişimin önemine giderek daha fazla dikkat çekmeye de başlamışlardır. Her ne kadar konuyla ilgili bir fikir birliğine varılmamış olsa da maneviyatın veya maneviyatla ilişkili yapıların ruh sağlığıyla olumlu bir şekilde ilişkili olduğunu göstermektedir.⁶ Genel olarak kesitsel desenle yürütülen bu araştırmalarda maneviyatın fiziksel sağlık, ruh sağlığı ve madde bağımlılığı sonuçlarıyla oldukça tutarlı ve olumlu korelasyonlar raporlanmıştır. Özellikle maneviyatın yaşam sorunları, stres ve depresif duyguları azaltmada veya baş etmede etkili olduğu yönünde bilimsel sonuçlar vardır.⁷ Bununla birlikte maneviyatın bazı çalışmalarda da ruh sağlığıyla olumlu bir ilişki içerisinde olmadığı görülmektedir.⁸ Her ne kadar yapılan araştırmalarda farklı sonuçlar elde edilse de maneviyatın zorlu yaşam koşullarıyla mücadele eden hastalarda iyilik hali ve başa çıkma üzerinde yararlı etkileri olduğuna ilişkin bilimsel raporlar vardır.⁹ Maneviyat, olumsuz yaşam olaylarıyla uğraşan bireyler için faydalı etkiler gösterdiğinden, maneviyatın saldırganlık için de benzer bir amaca hizmet etmesi mümkündür. Zira yapılan çalışmalarda maneviyatın saldırganlığı azalttığına dair bilimsel kanıtlar ortaya konulmuştur.¹⁰ Maneviyatla yakından ilişkili olan dindarlık olgusunun da saldırganlığı azalttığına yönelik bilimsel kanıtlar vardır.¹¹ Bunun yanı sıra maneviyat merhamet üzerinden dolayı bir etkiyle saldırganlığı azaltabilir. Zira yapılan deneysel bir araştırmada merhamet eğitiminin saldırganlığı anlamlı bir şekilde azalttığı sonucuna ulaşılmıştır.¹² Benzer bir şekilde maneviyat, affedicilik üzerinden de dolayı bir etkiyle saldırganlığı azaltabilir. Affedicilik manevi bir erdem olarak görüldüğünden,¹³ maneviyatın affedicilik aracılığıyla saldırganlığı azaltmasının beklenmesi kuramsal olarak doğrudur. Ayrıca affedicilik, empati, diğergamlık, hoşgörü gibi pozitif ruh sağlığıyla birlikte anılmaktadır. Bu açıdan affediciliğin saldırganlık, nevroz, şiddet, öfke vb. gibi negatif ruh sağlığıyla ilişkilendirilmesi kuramsal olarak doğru olmayabilir. Zira araştırmacılar da olumsuz duygunun yokluğunun bağışlama için gerekli ve büyük ölçüde yeterli olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁴ Her ne kadar olumlu duygunun tek başına yeterli olmadığını öne süren araştırmacılar da olsa, psikolojik yapıların affetmeye zemin oluşturduğuna ilişkin bilimsel kanıtlar vardır.¹⁵ Bunun yanı sıra alanyazında affetmenin saldırganlığı azalttığına yönelik bilimsel kanıtlar da raporlanmıştır.¹⁶

Saldırganlık veya şiddet dünya genelinde hem sağlık problemi hem de sosyal bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problem bazı ülkelerde çok yaygınken, bazı ülkelerde ise az yaygındır. Türkiye’de ise saldırganlık veya şiddet problemlerinin yaygınlığının çok olduğu söylenebilir. Zira TÜİK’in 2008 yılında yapmış olduğu Türkiye’de kadına yönelik aile içi şiddet araştırmasında Türkiye genelinde yaşamın herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kalma %39,3, yaşamın herhangi bir döneminde cinsel şiddete maruz kalma %15,3 ve yaşamın herhangi bir döneminde fiziksel veya cinsel şiddet yaygınlığı ise %41,9 olarak bulunmuştur. 2014 yılında ise yaşamın herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kalma %35,5, yaşamın herhangi bir döneminde cinsel şiddete maruz kalma %12 ve yaşamın herhangi

- 1 John Milliman vd., "Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment", *Journal of Organizational Change Management* 16/4 (01 Ocak 2003), 426-447.
- 2 Brian J. Zinnbauer vd., "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564.
- 3 Justin M. Sprung vd., "Spirituality as a Moderator of the Relationship between Workplace Aggression and Employee Outcomes", *Personality and Individual Differences* 53/7 (01 Kasım 2012), 930-934.
- 4 Brian J. Zinnbauer vd., "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects", *Journal of Personality* 67/6 (1999), 889-919.
- 5 Sprung vd., "Spirituality as a Moderator of the Relationship between Workplace Aggression and Employee Outcomes", 930-934.
- 6 Douglas A. MacDonald - Daniel Holland, "Spirituality and Boredom Proneness", *Personality and Individual Differences* 32/6 (19 Nisan 2002), 1113-1119.
- 7 Abraham P. Greeff - Karla Loubser, "Spirituality as a Resiliency Quality in Xhosa-Speaking Families in South Africa", *Journal of Religion and Health* 47/3 (01 Eylül 2008), 288-301.
- 8 Carl E. Thoresen, "Spirituality and Health: Is There a Relationship?", *Journal of Health Psychology* 4/3 (Mayıs 1999), 291-300.
- 9 Timothy P. Daaleman vd., "Spirituality and Well-Being: An Exploratory Study of the Patient Perspective", *Social Science and Medicine* 53/11 (2001), 1503-1511.
- 10 Ryan C. Shorey vd., "The Relationship between Spirituality and Aggression in a Sample of Men in Residential Substance Use Treatment", *International Journal of Mental Health and Addiction* 14/1 (Şubat 2016), 23-30; Mark M. Leach vd., "Religious Activities, Religious Orientation, and Aggressive Behavior", *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2 (2008), 311-319; James Patrick Burns, *The Relationship of Spirituality to Adolescent Male Anger and Aggression* (Ann Arbor, United States, Ph.D., 2003); John Thomas Huber, *An Investigation of the Relations between Aggression and Spirituality* (Ann Arbor, United States, Ph.D., 2012); Jennifer L. Austin - Mariana K. Falconier, "Spirituality and Common Dyadic Coping: Protective Factors From Psychological Aggression in Latino Immigrant Couples", *Journal of Family Issues* 34/3 (01 Mart 2013), 323-346; Ram Gupta vd., "Intensity and Duration of Spiritual Practice Predict self rated Aggression", 2014, 645-650; Yasaman Zahra Sadeghifard vd., "Relationship between Aggression and Individual Resilience with the Mediating Role of Spirituality in Academic Students – A path Analysis", *Journal of Education and Health Promotion* 9 (30 Ocak 2020), 1-6.
- 11 Mustafa Fatih Ay, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlakı Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler", *Milli Eğitim Dergisi* 50/232 (24 Kasım 2021), 313-334; Necmi Karlı, "Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 305-338; Veyssel Uysal - Yahya Turan, "Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler", *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 67-104; Mustafa Ulu - Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (28 Aralık 2016), 75-96.
- 12 Muhammet Fatih Genç, "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 61-82.
- 13 Steven J. Sandage - Sarah Crabtree, "Spiritual Pathology and Religious Coping as Predictors of Forgiveness", *Mental Health, Religion & Culture* 15/7 (01 Eylül 2012), 689-707.
- 14 Scott R. Ross vd., "Maladaptive Correlates of the Failure to Forgive Self and Others: Further Evidence for a Two-Component Model of Forgiveness", *Journal of Personality Assessment* 88/2 (27 Mart 2007), 158-167.
- 15 Félix Neto - Etienne Mullet, "Personality, Self-esteem, and Self-Constraint as Correlates of Forgiveness", *European Journal of Personality* 18/1 (2004), 15-30.
- 16 Jon R. Webb vd., "Forgiveness and Aggression Among College Students", *Journal of Spirituality in Mental Health* 14/1 (01 Ocak 2012), 38-58; Ross vd., "Maladaptive Correlates of the Failure to Forgive Self and Others"; Majed Ashy vd., "Apology, Forgiveness, and Reconciliation: An Ecological World View Framework", *Individual Differences Research* 8/1 (2010), 17-26; Ryan P. Brown - April Phillips, "Letting Bygones Be Bygones: Further Evidence for the Validity of the Tendency to Forgive Scale", *Personality and Individual Differences* 38/3 (01 Şubat 2005), 627-638; Jack W. Berry vd., "Dispositional Forgiveness: Development and Construct Validity of the Transgression Narrative Test of Forgiveness (TNFT)", *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/10 (01 Ekim 2001), 1277-1290.



Şekil 1.
Kavramsal Etki Modeli

bir döneminde fiziksel veya cinsel şiddet yaygınlığı ise %37,5 olarak bulunmuştur.¹⁷ 2008 yılına göre 2014 yılında bir düşüş olsa da, yine de oranların oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca son yıllarda ülkemizde mülteci, sığınmacı ve göçmen sayısının artması ve yaşanan ekonomik sorunların bu oranları yukarı çekmesi veya oranların düşüşünü engellemesi/zorlaştırması muhtemeldir. Bu problemlerle etkili bir şekilde baş etmek için saldırganlık veya şiddet üzerine yapılacak güncel bilimsel araştırmalara, eğitimlere ve rehberliklere ihtiyaç olduğu söylenebilir. Buradan hareketle bu araştırmada saldırganlık konusu maneviyat, merhamet ve affedicilikle birlikte ele alınmıştır.

Bu araştırmanın temel amacı maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ve affediciliğin aracılık rolünü incelemektir. Bu bağlamda araştırmada alanyazından yola çıkarak test edilmek üzere hipotetik bir model oluşturulmuştur. Bu hipotetik model, merhamet, affedicilik, maneviyat ve saldırganlık değişkenlerini kapsamaktadır. Araştırmanın içsel gizil değişkenleri (endogeneous latent variable) affedicilik, merhamet ve saldırganlık; dışsal gizil değişkeni (exogenous latent variable) ise maneviyattir. Aracılık etkisi incelenirken X (bağımsız değişken), Y (bağımlı değişken) ve M (aracı değişken) şeklinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda doğrudan etki maneviyat (X) → saldırganlık (Y) şeklinde gösterilirken, aracılık etkisi maneviyat (X) → affedicilik ve merhamet (M) → saldırganlık (Y) şeklinde gösterilmektedir. Bu araştırma kapsamında önerilen hipotetik modelin ana çerçevesi alanyazındaki kuramsal ve ampirik bilgilerden hareketle oluşturulmuştur. Modelin simgesel görünümü Şekil 1’de verilmiştir: X: Maneviyat, Y: Saldırganlık, M1: Merhamet, M2: Affedicilik.

Şekil 1’deki kavramsal etki modelinde maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ve affediciliğin aracılık etkisi gösterilmektedir. Bu modele ait hipotezler aşağıda belirtilmiştir:

- H₁: Maneviyat, merhametin pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₂: Maneviyat, affediciliğin pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₃: Maneviyat, saldırganlığın negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₄: Merhamet, saldırganlığın negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₅: Merhamet, affediciliğin negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₆: Affedicilik, saldırganlığın negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır.
- H₇: Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhametin aracılık etkisi vardır.
- H₈: Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin aracılık etkisi vardır.
- H₉: Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ile affediciliğin seri aracılık etkisi vardır.

1. YÖNTEM

1.1. Model

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma modeline göre tasarlanmıştır. İlişkisel araştırma modeli iki veya ikiden çok değişken arasında birarada değişimin varlığının ya da derecesinin belirlendiği araştırma modelidir.¹⁸ Bu modelde sadece değişkenlerin birlikte değişimleri ele alınır. Bu durum sebep-sonuç ilişkisinin olabileceği noktada araştırmacıya fikir verebilir ama sebep-sonuç ilişkisi olarak yorumlanması doğru değildir.¹⁹ Aracılık ise yordayan değişkenin (bağımsız değişken) etkisini yordanan değişkene (bağımlı değişken) aktaran değişkenin (aracı değişken) etkisinin sınanmasıdır. Yordayan (bağımsız) ile yordanan (bağımlı) değişken arasındaki ilişkide bağlantı mekanizması gibi çalışan aracı (moderatör) değişken, yordayan değişkenin yordanan değişken üzerindeki etkisini daha iyi anlamamızı sağlar.²⁰ Bu araştırma için aracılık etkisi sınanacak değişkenler merhamet ve affediciliktir.

1.2. Örneklem

Çok değişkenli araştırmalarda örneklem büyüklüğü kullanılacak testlerin çeşitli olması, değişkenlerin sürekli veya kesikli olması vb. gibi nedenlerden dolayı güçleşmektedir. Ancak sosyal ve davranış bilimlerinde kullanılan GPower programı²¹ araştırmacıların işini nispeten kolaylaştırmaktadır. Bu araştırmada da örneklem büyüklüğü GPower bilgisayar programı kullanılarak tahmin edilmiştir. Programda “F test” ailesinden “Linear Multiple regression: Fixed model, R² devlation from zero” seçilerek etki büyüklüğü 0,05, güç 0,95, tip 1 hata (α) 0,05 ölçüt alınarak toplam örneklem büyüklüğü en az 355 olarak hesaplanmıştır. Bu araştırmada ise 424 katılımcı örnekleme dahil

17 “Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 2008, 2014”, TÜİK - İstatistik Veri Portalı (Erişim 27 Kasım 2022).

18 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2020), 114.

19 Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Pegem Akademi, 2021), 191.

20 Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Seçkin Yayıncılık, 2014).

21 Franz Faul vd., “G*Power 3: A Flexible Statistical Power Analysis Program for the Social, Behavioral, and Biomedical Sciences”, *Behavior Research Methods* 39/2 (01 Mayıs 2007), 175-191.

Tablo 1.
Örneklemin Cinsiyete Göre Sayı ve Yüzdeleri

Cinsiyet	n		%
Erkek	97		22,8
Kadın	327		77,2
Yaş	$\bar{X} \pm SD$	Minimum	Maximum
	30,12 \pm 10,29	18	68
Toplam	424		100

edilmiştir. Örnekleme ulaşımda seçkisiz olmayan örnekleme tekniklerinden basit seçkisiz örnekleme tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik, her bir örneklem birimine eşit seçilme ihtimali vererek seçilen birimlerin örnekleme alınması şeklinde işletilmektedir.²² Örnekleme ilgili detaylı bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1 incelendiğinde örneklemin 97'sinin (%22,8) erkek, 327'sinin (%77,5) kadın olduğu görülmektedir. Örneklemin yaşları ise 18 ile 68 yaşa aralığında değişmekte olup, aritmetik yaş ortalamaları $\bar{X} = 30,12$ olarak hesaplanmıştır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Manevi Yönelim Ölçeği: Manevi Yönelim Ölçeği, Kasapoğlu tarafından geliştirilmiştir.²³ Ölçek toplamda 16 maddeden oluşan tek faktörlü yapıya sahiptir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 16, en yüksek puan ise 80'dir. Ölçekte ters madde yoktur. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı ,87 olarak hesaplanmıştır.²⁴ Bu araştırma için Cronbach Alfa katsayısı ,85'tir.

Saldırganlık Ölçeği: Saldırganlık Ölçeği, Buss ve Warren tarafından geliştirilmiştir.²⁵ Ölçeğin Türkçe'ye uyarlaması yani geçerlilik ve güvenilirlik analizleri Demirtaş Madran tarafından yapılmıştır.²⁶ Ölçeğin Türkçe şeklinin özgün şekliyle uyduğu ve fiziksel saldırganlık, düşmanlık, öfke ve sözel saldırganlık olmak üzere dört faktör içerdiği bulunmuştur. Ölçeğe ilişkin Cronbach alfa katsayısı, genel ölçek için ,85, fiziksel saldırganlık boyutu için ,78, düşmanlık boyutu için ,71, öfke boyutu için ,71 ve sözel saldırganlık boyutu için ,48 olarak belirlenmiştir.²⁷ Bu araştırma için Cronbach Alfa katsayısı ,89'dur. Ölçekteki ters maddeler yeniden yani ters çevrilerek puanlanmıştır.

Affedicilik Ölçeği: Affedicilik Ölçeği, Berry vd. tarafından geliştirilmiştir.²⁸ Ölçeğin Türkçe'ye uyarlaması yani geçerlilik ve güvenilirlik analizleri Sarıçam ve Akın tarafından gerçekleştirilmiştir.²⁹ Affedicilik ölçeği tek boyutlu faktör yapısına sahiptir. Ölçekte toplam on madde bulunmaktadır. Her madde "Hiç Katılmıyorum," "Katılmıyorum," "Kararsızım," "Katılıyorum" ve "Tamamen Katılıyorum" şeklinde derecelendirilmiştir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 10, en yüksek puan ise 50'dir. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı ,67 olarak bulunmuştur.³⁰ Ölçekteki ters maddeler yeniden yani ters çevrilerek puanlanmıştır. Bu araştırma için Cronbach Alfa katsayısı ,63'tür.

Merhamet Ölçeği: Merhamet Ölçeği, Pommier tarafından geliştirilmiştir.³¹ Ölçeğin Türkçe'ye uyarlaması yani geçerlilik ve güvenilirlik analizleri Akdeniz ve Deniz tarafından gerçekleştirilmiştir.³² Merhamet ölçeği 24 maddeden oluşmaktadır ve 5'li likert tarzında hazırlanmıştır. Ölçeğin geneli için Cronbach Alfa katsayısı ,85'tir. Ölçek 6 faktörden oluşmaktadır. Faktörlerin Cronbach Alfa katsayısı ise sevecenlik boyutu için ,73, umursamazlık boyutu için ,64, paylaşımların bilincinde olma boyutu için ,66, bağlantısızlık boyutu için ,67, bilinçli farkındalık boyutu için ,70 ve ilişki kesme boyutu için ,60'tır.³³ Ölçekteki ters maddeler yeniden yani ters çevrilerek puanlanmıştır. Bu araştırma için Cronbach Alfa katsayısı ,84'tür.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 29.06.2022 tarihli toplantısında 68282350/2022/G14 numaralı kararı ile etik kurul izni alınmıştır. Etik kurul izni sonrasında verilerin toplanmasına geçilmiştir. Veri toplama sürecinde katılımcılara araştırma hakkında bilgi verilmiş, katılımın gönüllülüğe dayalı olduğu belirtilmiş ve onamları alınmıştır. Verilerin toplanmasına ise 01.07.2022 tarihinde başlanmış olup 30.09.2022 tarihinde bitirilmiştir.

Araştırmada veri analizine geçilmeden önce veri setinde hatalı veya eksik kodlamalar olup olmadığı incelenmiş ve uç değerler kontrol edilmiştir. Veri setinde uç değer olarak Mahalanobis uzaklık değeri dikkate alınmış ve ,001 anlamlılık düzeyine göre³⁴ ölçümler (6 veri seti) veri setinden çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra araştırmada yer alan değişkenlerin normallik varsayımları kontrol edilmiştir.

Tablo 2 incelendiğinde ölçeklerin Skewness ve Kurtosis değerlerinin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu görülmektedir. Uyum iyiliği için Skewness değerlerinin +2 ile -2 arasında ve Kurtosis değerlerinin de +2 ile -2 arasında olması gerektiği görüşü referans olarak alınmıştır.³⁵

22 Büyükköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 88.

23 Fiğen Kasapoğlu, "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/3 (03 Ocak 2016), 52-68.

24 Kasapoğlu, "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi", 52-68.

25 Arnold H. Buss - W. L. Warren, *Aggression Questionnaire:(AQ)* (Western Psychological Services Torrence, CA, 2000).

26 Andaç H. Demirtaş Madran, "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi* 24/2 (2012), 1-6.

27 Demirtaş Madran, "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması".

28 Jack W. Berry vd., "Forgivingness, Vengeful Rumination, and Affective Traits", *Journal of Personality* 73/1 (Şubat 2005), 183-225.

29 Hakan Sarıçam - Ahmet Akın, "Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *HAYEF Journal of Education* 10/1 (06 Ağustos 2013), 37-46.

30 Sarıçam - Akın, "Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 37-46.

31 Elizabeth Ann Pommier, *The Compassion Scale* (US, Dissertation Abstracts International Section A: Humanities And Social Sciences, 2011).

32 Seher Akdeniz - M. Engin Deniz, "Merhamet Ölçeği'nin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.

33 Akdeniz - Deniz, "Merhamet Ölçeği'nin Türkçe Uyarlanması", 50-61.

34 Şener Büyükköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2011).

35 Craig A. Mertler - Rachel Reinhart, *Advanced and Multivariate Statistical Methods* (New York: Routledge, 2016).

Tablo 2.
Ölçeklere İlişkin İstatistikler

Ölçekler	n	Minimum	Maximum	X	ss	Skewness	Kurtosis
Affedicilik	424	15,00	42,00	29,92	5,35	-,184	-,179
Maneviyat	424	43,00	80,00	71,46	7,17	-1,207	1,587
Saldırganlık	424	35,00	129,00	78,77	16,91	,173	,101
Merhamet	424	54,00	120,00	98,72	10,42	-,395	,267

Tablo 3.
Doğrulayıcı Faktör Analizleri

Uyum Ölçütleri	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	Maneviyat	Saldırganlık	Merhamet	Affedicilik
CMIN/DF	$0 \leq \text{CMIN/DF} \leq 2$	$2 \leq \text{CMIN/DF} \leq 3$	3,332	2,261	1,711	2,828
RMSA	$0 \leq \text{RMSA} \leq 0,05$	$0,05 \leq \text{RMSA} \leq 0,080$,074	,055	,043	,066
CFI	$0,97 \leq \text{CFI} \leq 1$	$0,90 \leq \text{CFI} \leq 0,95$,937	,903	,922	,922
GFI	$0,90 \leq \text{GFI} \leq 1$	$0,85 \leq \text{GFI} \leq 0,90$,929	,891	,926	,967

Tablo 4.
Değişkenler Arasındaki Korelasyonlar

Değişkenler	1	2	3	4
1. Maneviyat	1			
2. Saldırganlık	-,191**	1		
3. Affedicilik	,156**	-,421**	1	
4. Merhamet	,231**	-,096*	,096*	1

**p < ,01; *p < ,05.

Araştırmamızın veri analizinde Statistical Package for the Social Sciences 23.0 (IBM Corp., Armonk, NY, US) versiyon program kullanılmıştır. Veri analizinde öncelikle değişkenlerin frekans analizleri ile ölçeklerin Cronbach Alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı hesaplanmıştır. Daha sonra IBM SPSS Amos 21.0 (IBM Corp., Armonk, NY, USA) versiyon programında ölçeklerin doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Ölçeklerin uyum iyiliği indeksleri için CMIN/DF ≤ 4 , CFI $\geq ,90$, GFI ≥ 85 ile RMSEA $\leq ,080$ kabul edilebilir görüşü esas alınmıştır.³⁶ Araştırmada değişkenler arası ilişkileri belirlemek için IBM SPSS programında korelasyon analizi gerçekleştirilmiştir. Aracılık analizi ise Andrew F. Hayes'in geliştirdiği SPSS için PROCESS prosedürü versiyon 3,5 ile gerçekleştirilmiştir. Aracılık analizi Hayes'in iki aracı değişken için önerdiği Model 6 seçilerek test edilmiştir.³⁷ Modelde bootstrap örnekleme sayısı 5000 ve güven düzeyi %95 turulmuştur. Bu model içerisinde çoklu ardışık regresyon analizini de gerçekleştirmektedir.

2. BULGULAR

Tablo 3 incelendiğinde ölçeklerin güvenilirlikleri için yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda yapıların doğrulandığı görülmektedir. Elde edilen indeksler kabul edilebilir uyum sınırları içerisinde. Ölçeklerin uyum indeksleri için CMIN/DF ≤ 4 , CFI $\geq ,90$, GFI ≥ 85 ile RMSEA $\leq ,080$ kabul edilebilir görüşü esas alınmıştır.³⁸

Tablo 4 incelendiğinde dışsal gizil değişken maneviyat ile saldırganlık arasında negatif yönlü ($r = -,191$; $p < ,01$), maneviyat ile affedicilik arasında pozitif yönlü ($r = ,156$; $p < ,01$) ve maneviyat ile merhamet arasında pozitif yönlü ($r = ,231$; $p < ,01$) düzeyinde anlamlı korelasyonların olduğu görülmektedir. Araştırmamızın içsel gizil değişkenleri merhamet ile saldırganlık arasında negatif yönlü ($r = -,096$; $p < ,05$), merhamet ile affedicilik arasında pozitif yönlü ($r = ,096$; $p < ,05$) ve affedicilik ile saldırganlık arasında negatif yönlü ($r = -,421$; $p < ,01$) düzeyinde anlamlı korelasyonların olduğu görülmektedir.

Şekil 2'de hipotezlere ilişkin istatistiksel etki modeline yer verilmiştir.

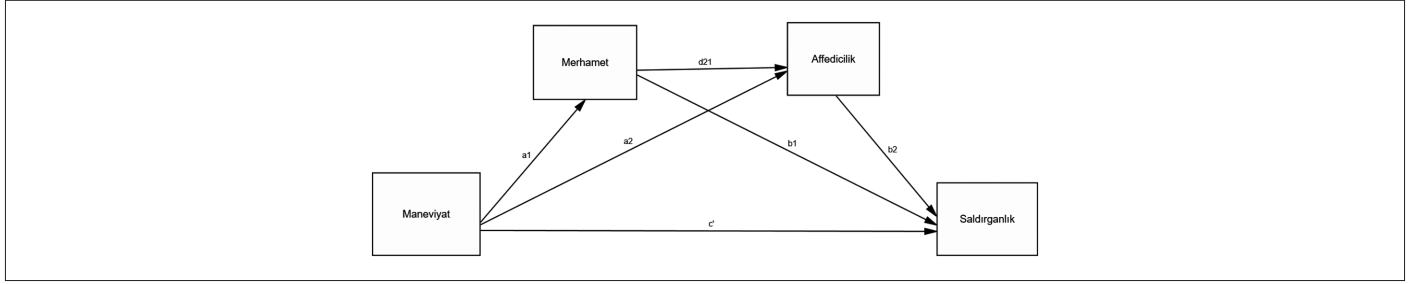
Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda maneviyatın merhameti pozitif olarak anlamlı ($\beta = ,3351$; $p < ,01$) yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, merhametin ($R^2 = ,05$) %5'ini açıklamaktadır. Elde edilen bulgulara göre araştırmamızın başında öne sürülen "H₁: Maneviyat, merhametin pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda maneviyatın affediciliği pozitif olarak anlamlı ($\beta = ,1057$; $p < ,01$) yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, affediciliğin ($R^2 = ,02$) %2'sini açıklamaktadır. Elde edilen bulgulara göre araştırmamızın başında öne sürülen "H₂: Maneviyat, affediciliğin pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

36 Cem Harun Meydan - Harun Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2011), 37; Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2013), 78; İsmail Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 152.

37 Andrew F. Hayes, *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A Regression-Based Approach* (Guilford Publications, 2017).

38 Meydan - Şeşen, *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları*, 37; Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş*, 78; Seçer, *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma*, 152.



Şekil 2.
İstatiksel Etki Modeli

Tablo 5. Aracılık Analizi												
Dışsal Gizil Değişken	İçsel Gizil Değişkenler											
	M1: Merhamet				M2: Affedicilik				Saldırganlık			
	Regresyon katsayıları	β	SH	p	Regresyon katsayıları	β	SH	p	Regresyon katsayıları	β	SH	p
X: Maneviyat	a1	,3351	,068	<,01	a2	,1057	3,19	<,01	Doğrudan etki c'	,2867	,1071	<,01
M1					d21	,0324	,025	>,05	b1	-,0480	0,732	>,05
M2									b2	-1,2609	,1402	<,01
Sabit		74,77	4,94	<,01		19,16	3,19	<,01		141,73	9,59	<,01
	$R^2 = ,05, F = 23,73; p < ,01$				$R^2 = ,02, F = 6,09; p < ,01$				$R^2 = ,19, F = 33,77; p < ,01$			
								Etki	BootSE	BootLLCI	BootULCI	
Doğrudan etki	Maneviyat -> Saldırganlık							-2,867	,1126	-,6711	-,2284	
Toplam Etki	Maneviyat -> Saldırganlık + Maneviyat -> Merhamet -> Saldırganlık + Maneviyat -> Affedicilik -> Saldırganlık							-4,498	,1071	-,4972	-,0762	
Dolaylı Etki 1 (a ₁ , b ₁)	Maneviyat -> Merhamet -> Saldırganlık							-,0161	,0260	-,0654	,0379	
Dolaylı Etki 2 (a ₂ , b ₂)	Maneviyat -> Affedicilik -> Saldırganlık							-,1333	,0520	-,2412	-,0349	
Dolaylı Etki 3 (a ₁ , d ₂₁ , b ₂)	Maneviyat -> Merhamet -> Affedicilik -> Saldırganlık							-,0137	,0134	-,0427	,0104	
Toplam Dolaylı Etki								-,1631	,0564	-,2777	-,0543	

Bootstrap örnekleme sayısı 5000 ve güven düzeyi %95

Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda maneviyatın saldırganlığı negatif olarak anlamlı ($\beta = ,2867 = p < ,01$) yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, affediciliğin ($R^2 = ,19$) %19'unu açıklamaktadır. Elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen "H₃: Maneviyat, saldırganlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda merhametin saldırganlığı negatif olarak anlamsız ($\beta = -,0480 = p > ,05$) yordadığı tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen "H₄: Merhamet, saldırganlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmamıştır.

Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda merhametin affediciliği pozitif olarak anlamsız ($\beta = -,0324 = p > ,05$) yordadığı tespit edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen "H₅: Merhamet, affediciliğin negatif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmamıştır.

Tablo 5'e bakıldığında regresyon analizi sonucunda affediciliğin saldırganlığı negatif olarak anlamlı ($\beta = -1,2609 = p < ,01$) yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte affedicilik, saldırganlığın ($R^2 = ,39$) %39'unu açıklamaktadır. Elde edilen bulgulara göre araştırmanın başında öne sürülen "H₆: Affedicilik, saldırganlığın pozitif yönde anlamlı bir yordayıcısıdır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

Tablo 5'te görüldüğü gibi maneviyatın saldırganlık üzerinde toplam, doğrudan ve dolaylı etki değerleri ile bootstrap güven aralıkları hesaplanmıştır. Tablo 4'te görüldüğü gibi maneviyat -> saldırganlık + maneviyat -> merhamet -> saldırganlık + maneviyat -> affedicilik -> saldırganlık şeklindeki toplam etkisi negatif yönlü -4,498, güven aralıkları ise BootLLCI = -,4972 ile BootULCI = -,0762 olarak hesaplanmıştır. Doğrudan etkisi yani maneviyat -> saldırganlık (c' yolu) negatif yönlü -2,867, güven aralıkları ise BootLLCI = -,6711 ile BootULCI = -,2284 olarak hesaplanmıştır. Toplam Dolaylı Etkisi yani maneviyat -> merhamet -> saldırganlık + maneviyat -> affedicilik -> saldırganlık + maneviyat -> merhamet -> affedicilik -> saldırganlık ise negatif yönlü -1,631, güven aralıkları ise BootLLCI = -,2777 ile BootULCI = -,0543 olarak hesaplanmıştır.

Tablo 5'te görüldüğü gibi maneviyatın saldırganlığa olan üç tane dolaylı etkisi hesaplanmıştır. Aracı değişken analizinde güven aralığı değerleri arasında 0 olmaması yani her iki güven aralığı değerinin de pozitif veya negatif değer olması aracı değişken etkisinin olduğu anlamına gelir. Baron ve Kenny'nin³⁹ geleneksel yaklaşımının aksine bu yaklaşımda, aracılık etkisi veya dolaylı etkinin olup olmadığı, bootstrap analizi neticesinde elde edilen %95 güven aralığındaki değerlere bakılarak belirlenir.⁴⁰

Dolaylı Etki 1 yani Maneviyat -> Merhamet -> Saldırganlık (a_1, b_1) etkisi negatif yönlü $-.0161$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -.0654$ ile $BootULCI = .0379$ olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bulgulara göre araştırmamızın başında öne sürülen " H_7 : Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet aracı etkisi vardır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

Dolaylı Etki 2 yani Maneviyat -> Affedicilik -> Saldırganlık (a_2, b_2) etkisi negatif yönlü $-.1333$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -.2412$ ile $BootULCI = -.0349$ olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bulgulara göre araştırmamızın başında öne sürülen " H_8 : Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin aracı etkisi vardır" yönündeki hipotez doğrulanmıştır.

Dolaylı Etki 3 yani Maneviyat -> Merhamet -> Affedicilik-> Saldırganlık (a_1, d_{21}, b_2) etkisi negatif yönlü $-.0137$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -.0427$ ile $BootULCI = .0104$ olarak hesaplanmıştır. Elde edilen bulgulara göre araştırmamızın başında öne sürülen " H_9 : Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ile affediciliğin seri aracılık etkisi vardır" yönündeki hipotez doğrulanmamıştır.

3. TARTIŞMA

Bu araştırmada maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ve affediciliğin aracılık rolü ele alınmıştır. Maneviyatın saldırganlık üzerinde toplam, doğrudan ve dolaylı etki değerleri ile bootstrap güven aralıkları hesaplanmıştır. Toplam etki yani maneviyat -> saldırganlık + maneviyat -> merhamet -> saldırganlık + maneviyat -> affedicilik -> saldırganlık şeklindeki etkisi negatif yönlü -4498 , güven aralıkları ise $BootLLCI = -.4972$ ile $BootULCI = -.0762$ olarak hesaplanmıştır. Doğrudan etki yani maneviyat -> saldırganlık (c' yolu) negatif yönlü $-.2867$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -.6711$ ile $BootULCI = -.2284$ olarak hesaplanmıştır. Toplam dolaylı etki yani maneviyat -> merhamet -> saldırganlık (a_1, b_1) + maneviyat -> affedicilik -> saldırganlık (a_2, b_2) + maneviyat -> merhamet -> affedicilik-> saldırganlık (a_1, d_{21}, b_2) ise negatif yönlü $-.1631$, güven aralıkları ise $BootLLCI = -.2777$ ile $BootULCI = -.0543$ olarak hesaplanmıştır. Dolaylı etki analizi sonucunda maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin kısmi aracılık rolüne sahip olduğu, maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhametin aracılık rolüne sahip olmadığı, maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhametin affedicilik üzerinden seri aracılık rolüne sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Maneviyatın saldırganlığı azaltmada affedicilik üzerinden dolaylı etkisinin olması beklenen bir durumdur. Ancak maneviyatın saldırganlığı azaltmada merhamet üzerinden dolaylı etkisinin olmaması beklenenin aksine bir durumdur. Bu durum aslında merhamet ve affediciliğin farklı etkiler üretmesi açısından anlamlıdır. Zira merhamet "öteki" ile ilgiliyken, affedicilik "kendini" ve "öteki" ile ilgilidir. Ayrıca affetme tutumu genellikle bir davranışa/suçta yönelikken, merhamet genellikle duruma yöneliktir. Dolayısıyla affediciliğin saldırganlık üzerinde azaltıcı bir etkiye sahip olması doğaldır.

Modele ilişkin ayrıntılı bulgu, tartışma ve değerlendirmeler aşağıda sunulmuştur.

Araştırmada ilk önce değişkenler arası ilişkiler incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre dışsal gizil değişken maneviyat ile saldırganlık arasında negatif yönlü, maneviyat ile affedicilik arasında pozitif yönlü ve maneviyat ile merhamet arasında pozitif yönlü anlamlı bir korelasyonun olduğu görülmüştür. Araştırmamızın içsel gizil değişkenleri merhamet ile saldırganlık arasında negatif yönlü, merhamet ile affedicilik arasında pozitif yönlü ve affedicilik ile saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı korelasyonların olduğu görülmüştür. Değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olması sınanmak üzere tasarlanan kavramsal etki modelinin doğru olduğunu göstermektedir.

Araştırmada değişkenler arası ilişkilerden sonra değişkenlerin yordayıcılığına bakılmıştır. Regresyon analizi sonucunda maneviyatın merhameti pozitif olarak anlamlı yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, merhametin %5'ini açıkladığı tespit edilmiştir. Mevcut bulgular alanyazını destekler niteliktedir. Alanyazın incelendiğinde korelasyonel araştırmalarda dindarlık ile merhamet arasında pozitif ilişkiler raporlanmıştır.⁴¹

Maneviyatın affediciliği pozitif olarak anlamlı yordadığı tespit edilmiştir. Maneviyat, affediciliğin %2'sini açıklamaktadır. Alanyazın incelendiğinde araştırmada elde edilen bulguları destekleyen yani maneviyatın affediciliği arttırdığına yönelik bilimsel kanıtlar ortaya konmuştur.⁴² Davis vd. tarafından gerçekleştirilen metaanalitik bir araştırmada da maneviyatın sürekli affetme, durumsal affetme ve kendini affetmeyi pozitif yönde yordadığı raporlanmıştır.⁴³ Maneviyatla ilişkili olan dindarlık ile affedicilik arasında da pozitif yönlü bir ilişki olduğuna yönelik bilimsel raporlar vardır.⁴⁴

Maneviyatın saldırganlığı negatif olarak anlamlı yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte maneviyat, affediciliğin %19'unu açıklamaktadır. Burada şu soru akla gelebilir: "Neden maneviyatlı bireyler başkalarına göre saldırgan değiller? Bunun nedeni maneviyat eğilimi yüksek bireylerin bilişsel arka planında varolan hümanistik anlayışın saldırgan düşünceleri pozitif düşüncelere dönüştürmesi ve bu pozitif

39 Reuben M. Baron - David A. Kenny, "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182.

40 Sait Gürbüz - Mehmet Emin Bayık, "Aracılık Modellerinin Analizinde Modern Yaklaşım: Baron ve Kenny Yöntemi Artık Terk Edilmeli mi?", 6. *Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı* (Isparta, 2018), 35-52.

41 Hızır Hacikeleşoğlu - Saffet Kartopu, "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (01 Ocak 2017), 203-227; Zeynep Özcan, "Bireylerin Kendilerine ve 'Öteki'lere Karşı Merhamet Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 47-66.

42 Webb vd., "Forgiveness and Aggression Among College Students", 38-58.

43 Don E. Davis vd., "Research on Religion/Spirituality and Forgiveness: A Meta-Analytic Review", *Psychology of Religion and Spirituality* 5 (2013), 233-241.

44 Ayşe Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Ali Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 111-128; Veysel Uysal, "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 35-56.

düşüncelere paralel olarak yaşanan pozitif duyguların ortaya çıkması olabilir. Ayrıca manevi eğilimi yüksek insanların olumsuz durumlarda saldırgan davranışlar yerine karşısındaki insana tepkisini gösterebileceği alternatif pek çok tepkinin olduğunu bilmesi ve tepkisini bu şekilde göstermesi de olabilir. Araştırmada elde edilen bulgular alanyazını destekler niteliktedir. Alanyazın incelendiğinde maneviyatın saldırganlığı azalttığına dair kanıtlar vardır.⁴⁵ Huber tarafından yapılan tez çalışmasında manevi yönelimin fiziksel saldırganlık, bilişsel saldırganlık, davranışsal saldırganlık ve genel saldırganlık ile negatif yönlü anlamlı ilişkiler raporlanmıştır.⁴⁶ Burns tarafından saldırganlıkla ilişkili olan öfke üzerine yapılan bir başka tezde de maneviyatın genel öfke, araçsal ve tepkisel öfkeyi negatif olarak anlamlı yordadığı raporlanmıştır.⁴⁷ Austin ve Falconier tarafından yapılan bir başka araştırmada ise maneviyatın psikolojik saldırganlığı negatif olarak yordadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁸ Gupta vd. tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırmada da manevi pratiklerle fiziksel saldırganlık, öfke ve sözel saldırganlık arasında negatif korelasyonlar raporlanmıştır.⁴⁹ Sprung vd. tarafından iş yeri saldırganlığı üzerine yapılan bir araştırmada maneviyat ile fiziksel ve sözlü saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.⁵⁰ Büte tarafından yapılan benzer bir araştırmada da iş yeri maneviyatının saldırgan davranış türlerini yani düşmanca davranışları, engelleme davranışları ve açık saldırgan davranışları negatif olarak anlamlı yordadığı raporlanmıştır.⁵¹ Bu araştırmaların yanı sıra maneviyatla ilişkili olan dindarlığın da saldırganlık üzerinde negatif yönlü bir etkisinin olduğuna yönelik bilimsel raporlar vardır.⁵²

Merhametin saldırganlığı negatif olarak anlamsız yordadığı tespit edilmiştir. Alanyazın incelendiğinde araştırmada elde edilen bulguların aksine merhamet eğitiminin saldırganlığı azalttığına ilişkin deneysel bir çalışma vardır.⁵³ Merhametin affediciliği ise pozitif olarak anlamsız yordadığı tespit edilmiştir.

Affediciliğin saldırganlığı negatif olarak anlamlı yordadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte affedicilik, saldırganlığın %39'unu açıklamaktadır. Affediciliğin saldırganlık üzerinde önemli bir etkisi olması açıklanmaya muhtaçtır. Bu durum affedici bireylerin içsel kontrol odağına sahip bireyler olması hem kendisine hem de karşısındakine zarar vermeden saldırgan davranışları dışa vurduğu şeklinde açıklanabilir. Ayrıca affedicilik eğilimi yükseldikçe bireylerin olumsuz durumlar karşısında hızlı tepkiler vermesi yerine yavaş tepkiler vermesinin saldırgan davranışları büyük oranda azalttığı ifade edilebilir. Alanyazında araştırmada elde edilen bulguları destekleyen yani affediciliğin saldırganlığı azalttığına yönelik bilimsel kanıtlar ortaya konmuştur.⁵⁴

SONUÇ

Maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhamet ve affediciliğin aracılık rolünün ele alındığı bu araştırmada, maneviyatın saldırganlığa olan üç tane dolaylı etkisi hesaplanmıştır. Birincisi maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin aracılık rolü, ikincisi maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhametin aracılık rolü, üçüncüsü ise maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide merhametin affedicilik üzerinden seri aracılık rolüdür. Bu bağlamda maneviyat ile saldırganlık arasındaki ilişkide affediciliğin kısmi aracılık rolüne sahip olduğu, merhametin aracılık rolüne sahip olmadığı, merhametin affedicilik üzerinden seri aracılık rolüne sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu araştırmanın kesitsel bir desenle yürütülmesi araştırmanın en temel sınırlılığıdır. Çünkü bu desen türü değişkenlerin zamanla değişimi hakkında bilgi vermemektedir. Araştırmanın bir başka sınırlılığı ise örneklemin evreni temsil ve uygunluk noktasındaki eksiklikleridir. Bu durum da bulguların evrene genellemesini sınırlamaktadır. Yeni yapılacak araştırmalarda bu sınırlılıkların aşılması ve araştırmada elde edilen bulguların test edilmesi önerisinde bulunulabilir.

Etik Komite Onayı: Bu araştırma için T.C. Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 29.06.2022 tarihli toplantısında 68282350/2022/G14 protokol numarası ile etik kurul izni alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: Ethical committee approval was received from Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee of T.C. Pamukkale University (Date: June 29, 2022, Protocol Number: 68282350/2022/G14).

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

45 Leach vd., "Religious Activities, Religious Orientation, and Aggressive Behavior", 311-319; Shorey vd., "The Relationship between Spirituality and Aggression in a Sample of Men in Residential Substance Use Treatment", 23-30; Sadeghifard vd., "Relationship between Aggression and Individual Resilience with the Mediating Role of Spirituality in Academic Students – A path Analysis", 1-6.

46 Huber, *An Investigation of the Relations between Aggression and Spirituality*, 81.

47 Burns, *The Relationship of Spirituality to Adolescent Male Anger and Aggression*, 85.

48 Austin - Falconier, "Spirituality and Common Dyadic Coping", 323-346.

49 Gupta vd., "Intensity and Duration of Spiritual Practice Predict self rated Aggression", 645-650.

50 Sprung vd., "Spirituality as a Moderator of the Relationship between Workplace Aggression and Employee Outcomes", 930-934.

51 Mustafa Büte, "İşyeri Maneviyatının Bireylerarası Saldırgan Davranışlar Üzerine Etkilerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma", *Journal of Academic Value Studies* 4/22 (2019), 898-913.

52 Ay, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlakî Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler", 313-334; Karlı, "Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi", 305-338; Uysal - Turan, "Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler", 67-104; Ulu - İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", 75-96.

53 Genç, "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü", 61-82.

54 Webb vd., "Forgiveness and Aggression Among College Students", 38-58; Ross vd., "Maladaptive Correlates of the Failure to Forgive Self and Others", 158-167; Ashy vd., "Apology, Forgiveness, and Reconciliation: An Ecological World View Framework", 17-26; Brown - Phillips, "Letting Bygones Be Bygones", 627-638; Berry vd., "Dispositional Forgiveness", 183-225.

KAYNAKÇA

- Akdeniz, Seher - Deniz, M. Engin. "Merhamet Ölçeği'nin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *The Journal of Happiness & Well-Being* 4/1 (2016), 50-61.
- Ashy, Majed vd. "Apology, Forgiveness, and Reconciliation: An Ecological World View Framework". *Individual Differences Research* 8/1 (2010), 17-26.
- Austin, Jennifer L. - Falconier, Mariana K. "Spirituality and Common Dyadic Coping: Protective Factors From Psychological Aggression in Latino Immigrant Couples". *Journal of Family Issues* 34/3 (01 Mart 2013), 323-346. <https://doi.org/10.1177/0192513X12452252>
- Ay, Mustafa Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler". *Milli Eğitim Dergisi* 50/232 (24 Kasım 2021), 313-334. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.747847>
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 111-128. <https://doi.org/10.15370/muifd.36508>
- Baron, Reuben M. - Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellenmesine Giriş*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2.Baskı., 2013.
- Berry, Jack W. vd. "Dispositional Forgiveness: Development and Construct Validity of the Transgression Narrative Test of Forgiveness (TNFT)". *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/10 (01 Ekim 2001), 1277-1290. <https://doi.org/10.1177/01461672012710004>
- Berry, Jack W. vd. "Forgiveness, Vengeful Rumination, and Affective Traits". *Journal of Personality* 73/1 (Şubat 2005), 183-225. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2004.00308.x>
- Brown, Ryan P. - Phillips, April. "Letting Bygones Be Bygones: Further Evidence for the Validity of the Tendency to Forgive Scale". *Personality and Individual Differences* 38/3 (01 Şubat 2005), 627-638. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2004.05.017>
- Burns, James Patrick. *The Relationship of Spirituality to Adolescent Male Anger and Aggression*. Ann Arbor, United States, Ph.D., 2003.
- Buss, Arnold H. - Warren, W. L. *Aggression Questionnaire(AQ)*. Western Psychological Services Torrence, CA, 2000.
- Büte, Mustafa. "İşyeri Maneviyatının Bireylerarası Saldırgan Davranışlar Üzerine Etkilerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma". *Journal of Academic Value Studies* 4/22 (2019), 898-913.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Pegem Akademi, 30. Basım, 2021.
- Büyükköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 17. Basım, 2011.
- Daaleman, Timothy P. vd. "Spirituality and Well-Being: An Exploratory Study of the Patient Perspective". *Social Science and Medicine* 53/11 (2001), 1503-1511. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(00\)00439-1](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(00)00439-1)
- Davis, Don E. vd. "Research on Religion/Spirituality and Forgiveness: A Meta-Analytic Review". *Psychology of Religion and Spirituality* 5 (2013), 233-241. <https://doi.org/10.1037/a0033637>
- Demirtaş Madran, H. Andaç. "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Türk Psikoloji Dergisi* 24/2 (2012), 1-6.
- Faul, Franz vd. "G*Power 3: A Flexible Statistical Power Analysis Program for the Social, Behavioral, and Biomedical Sciences". *Behavior Research Methods* 39/2 (01 Mayıs 2007), 175-191. <https://doi.org/10.3758/BF03193146>
- Genç, Muhammet Fatih. "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 61-82. <https://doi.org/10.17120/omuifd.450254>
- Greeff, Abraham P. - Loubser, Karla. "Spirituality as a Resiliency Quality in Xhosa-Speaking Families in South Africa". *Journal of Religion and Health* 47/3 (01 Eylül 2008), 288-301. <https://doi.org/10.1007/s10943-007-9157-7>
- Gupta, Ram vd. "Intensity and Duration of Spiritual Practice Predict self rated Aggression". *Proceedings of National Seminar on Ancient and Spiritual Sciences*, 645-650, 2014.
- Gürbüz, Sait - Bayık, Mehmet Emin. "Aracılık Modellerinin Analizinde Modern Yaklaşım: Baron ve Kenny Yöntemi Artık Terk edilmeli mi?" 6. Örgütsel Davranış Kongresi Bildiriler Kitabı. 35-52. Isparta, 2018.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, 2014.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır - Kartopu, Saffet. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (01 Ocak 2017), 203-227. <https://doi.org/10.9761/JASSS7234>
- Hayes, Andrew F. *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis, Second Edition: A Regression-Based Approach*. Guilford Publications, 2017.
- Huber, John Thomas. *An Investigation of the Relations between Aggression and Spirituality*. Ann Arbor, United States, Ph.D., 2012.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 35. Basım, 2020.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 305-338. <https://doi.org/10.3718/tid.677889>
- Kasapoğlu, Figen. "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenilirlik". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/3 (03 Ocak 2016), 52-68. <https://doi.org/10.17679/iuefd.16360640>
- Leach, Mark M. vd. "Religious Activities, Religious Orientation, and Aggressive Behavior". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/2 (2008), 311-319. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00409.x>
- MacDonald, Douglas A. - Holland, Daniel. "Spirituality and Boredom Proneness". *Personality and Individual Differences* 32/6 (19 Nisan 2002), 1113-1119. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(01\)00114-3](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(01)00114-3)
- Mertler, Craig A. - Reinhart, Rachel. *Advanced and Multivariate Statistical Methods*. New York: Routledge, Sixth Edition., 2016.
- Meydan, Cem Harun - Şeşen, Harun. *Yapısal Eşitlik Modellemesi AMOS Uygulamaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.
- Milliman, John vd. "Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment". *Journal of Organizational Change Management* 16/4 (01 Ocak 2003), 426-447. <https://doi.org/10.1108/09534810310484172>
- Neto, Félix - Mullet, Etienne. "Personality, Self-esteem, and Self-Construct as Correlates of Forgiveness". *European Journal of Personality* 18/1 (2004), 15-30. <https://doi.org/10.1002/per.500>
- Özcan, Zeynep. "Bireylerin Kendilerine ve 'Öteki'lere Karşı Merhamet Düzeylerinin Dinî Yönelimleri Açısından İncelenmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 47-66. <https://doi.org/10.52637/kiid.1092126>
- Pommier, Elizabeth Ann. *The Compassion Scale*. US, Dissertation Abstracts International Section A: Humanities And Social Sciences, 2011.
- Ross, Scott R. vd. "Maladaptive Correlates of the Failure to Forgive Self and Others: Further Evidence for a Two-Component Model of Forgiveness". *Journal of Personality Assessment* 88/2 (27 Mart 2007), 158-167. <https://doi.org/10.1080/00223890701267985>

- Sadeghifard, Yasaman Zahra vd. "Relationship between Aggression and Individual Resilience with the Mediating Role of Spirituality in Academic Students – A path Analysis". *Journal of Education and Health Promotion* 9 (30 Ocak 2020), 1-6. https://doi.org/10.4103/jehp.jehp_324_19
- Sandage, Steven J. - Crabtree, Sarah. "Spiritual Pathology and Religious Coping as Predictors of Forgiveness". *Mental Health, Religion & Culture* 15/7 (01 Eylül 2012), 689-707. <https://doi.org/10.1080/13674676.2011.613806>
- Sarıçam, Hakan - Akın, Ahmet. "Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *HAYEF Journal of Education* 10/1 (06 Ağustos 2013), 37-46.
- Seçer, İsmail. *SPSS ve LISREL ile Pratik Veri Analizi Analiz ve Raporlaştırma*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Shorey, Ryan C. vd. "The Relationship between Spirituality and Aggression in a Sample of Men in Residential Substance Use Treatment". *International Journal of Mental Health and Addiction* 14/1 (Şubat 2016), 23-30. <https://doi.org/10.1007/s11469-015-9565-y>
- Sprung, Justin M. vd. "Spirituality as a Moderator of the Relationship between Workplace Aggression and Employee Outcomes". *Personality and Individual Differences* 53/7 (01 Kasım 2012), 930-934. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2012.06.011>
- Şentepe, Ayşe. *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/handle/20.500.12619/77296>
- Thoresen, Carl E. "Spirituality and Health: Is There a Relationship?" *Journal of Health Psychology* 4/3 (Mayıs 1999), 291-300. <https://doi.org/10.1177/135910539900400314>
- Ulu, Mustafa - İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (28 Aralık 2016), 75-96.
- Uysal, Veysel. "Genç Yetişkinlerde Affetme Eğilimleri ve Dinî Yönelim/Dindarlık". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2015), 35-56.
- Uysal, Veysel - Turan, Yahya. "Üniversite Öğrencilerinde Sürekli Kaygı, Dindarlık ve Saldırganlık Eğilimleri Arasındaki İlişkiler". *Bilimname* 2019/40 (31 Aralık 2019), 67-104. <https://doi.org/10.28949/bilimname.577468>
- Webb, Jon R. vd. "Forgiveness and Aggression Among College Students". *Journal of Spirituality in Mental Health* 14/1 (01 Ocak 2012), 38-58. <https://doi.org/10.1080/19349637.2012.642669>
- Zinnbauer, Brian J. vd. "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564. <https://doi.org/10.2307/1387689>
- Zinnbauer, Brian J. vd. "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 889-919.
- TÜİK - İstatistik Veri Portalı. "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, 2008, 2014". Erişim 27 Kasım 2022. <https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=%C5%9Fiddet>

EXTENDED SUMMARY

This study aims to analyze the intermediary role of mercy and forgiveness on the relationship between spirituality and aggression. In this context, moving from the literature, a hypothetical model was formed in this study. This model includes the variables of mercy, forgiveness, spirituality, and aggression. The endogenous latent variables of the study are forgiveness, mercy, and aggression; and the exogenous latent variable is spirituality. In analyzing the intermediary impact, X (independent variable), Y (dependent variable), and M (mediating variable) are used. In this sense, while the direct impact between dependent and independent variables is shown as spirituality (X)→ aggression (Y), the mediating impact is shown as spirituality (X)→forgiveness and mercy (M)→ aggression (Y). The research method is relational research, which is a quantitative research method. Also, the mediating model is testing the impact of the variable which transmits the impact of the independent variable (predictive variable) on the dependent variable (predicted variable). As data collection tools, "Spirituality Scale," "Aggression Scale," "Forgiveness Scale," and "Mercy Scale" were used. In total, 97 (22.8%) of the sample group are male, and 327 (77.5%) are female. In the research, a correlation analysis was conducted to determine the relationship between variables. The mediation analysis was applied by PROCESS procedure version 3.5, developed by F. Hayes. The mediation analysis was tested by choosing Model 6, which was suggested by Hayes for two intermediary variables. The intermediary analysis includes multiple sequential regression analysis. As a result of the regression analysis, it was determined that, as the exogenous latent variable, spirituality predicts mercy in a positive significant way ($\beta = .3351 = p < .01$). In addition, it was understood that spirituality explains 5% ($R^2 = .05$) of mercy. The hypothesis, which was suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that "H₁: Spirituality is a positive significant predictive of mercy" was confirmed. It was determined that spirituality predicts forgiveness in a positive significant way ($\beta = .1057 = p < .01$). Also, it was seen that spirituality explains 2% ($R^2 = .02$) of forgiveness. The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₂: Spirituality is a positive significant predictive of forgiveness" was confirmed. It was determined that spirituality predicts aggression in a negative significant way ($\beta = .2867 = p < .01$). Also, it was understood that spirituality explains 19% ($R^2 = .19$) of aggression. The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₃: Spirituality is a positive significant predictive of aggression" was confirmed. It was determined that as the first mediating variable mercy predicts aggression in a negative insignificant way ($\beta = -.0480 = p > .05$). The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₄: Mercy is a positive significant predictive for aggression" was not confirmed. It was understood that mercy predicts forgiveness in a positive insignificant way ($\beta = -.0324 = p > .05$), as well. The hypothesis suggested at the beginning of the study depending on the obtained data "H₅: Mercy is a negative significant predictive for forgiveness" was not confirmed. It was determined that, as the second mediating variable, forgiveness predicts aggression in a negative significant way ($\beta = -1.2609 = p < .01$). Also, it was seen that forgiveness explains 39% ($R^2 = .39$) of aggression. The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₆: Forgiveness is a positive significant predictive of aggression" was confirmed. In the intermediary analysis, the total, direct, and indirect impact values of spirituality on aggression and their bootstrap confidence intervals were calculated. The total impact, in other words the overall effect on aggression when spirituality, mercy, and forgiveness are included in the analysis altogether was calculated as negative $-.4498$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.4972$ and BootULCI = $-.0762$. The direct impact was calculated as negative $-.2867$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.6711$ and BootULCI = $-.2284$. The total indirect impact was calculated as negative $-.1631$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.2777$ and BootULCI = $-.0543$. In the study, three indirect impacts of spirituality on aggression were calculated. Indirect Impact 1, namely Spirituality -> Mercy -> Aggression (a_1, b_1) impact was calculated as negative $-.0161$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.0654$ and BootULCI = $.0379$. The hypothesis suggested at the beginning of the study depending on the obtained data "H₇: There is an intermediary effect of mercy on the relationship between spirituality and aggression" was confirmed. Indirect Impact 2, namely Spirituality -> Forgiveness -> Aggression (a_2, b_2) impact was calculated as negatively $-.1333$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.2412$ and BootULCI = $-.0349$. The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₈: There is an intermediary effect of forgiveness in the relationship between spirituality and aggression" was confirmed. Indirect Impact 3, namely Spirituality -> Mercy -> Forgiveness -> Aggression (a_1, d_2, b_2) impact was calculated as $-.0137$, and their confidence intervals were calculated as BootLLCI = $-.0427$ and BootULCI = $.0104$. The hypothesis, suggested at the beginning of the study depending on the obtained data, stating that: "H₉: There is a serial mediatory role of mercy and forgiveness on the relationship between spirituality and aggression" was not confirmed.

Hafsa Kesgin. *İslam Hukukunda Kürtaj*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2018.

Hafsa Kesgin. *Abortion in Islamic Law*. İstanbul:
Kitâbi Publications, 2018.

Merve ÜNAL 

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı, Bursa, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 02.07.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 02.09.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Merve ÜNAL
E-mail: merveunal_9062@hotmail.com

Atif: Ünal, Merve. "Hafsa Kesgin. *İslam Hukukunda Kürtaj*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2018". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 116-118.

Cite this article as: Ünal, Merve. "Hafsa Kesgin. *Abortion in Islamic Law*. İstanbul: Kitâbi Publications, 2018". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 116-118.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Klasik İslam hukukunda bulunan görüşlere dayanılarak kadınlara 4 aylık bebeğin kürtaj edilebileceğine dair fetvalar verilmesi konusundaki endişesi Hafsa Kesgin'in bu kitabı yazmasına vesile olmuştur. Ayrıca Hafsa Kesgin pozitif hukuku ve İslam hukukunu mezceden kitap türünde bir çalışma bulunmadığını belirtmiştir. Yazarın bu eksikliğe dair bir katkı yapmak istemesi çalışmanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kitap kısa bir giriş ve beş ana başlıktan oluşmaktadır. Yazar konuyu tıp, önceki şeriatlar, sosyoloji, pozitif hukuk ve İslam hukuku açılarından ele almıştır. Eserinin bir bebeğin daha hayata tutunmasına vesile olmasını temenni eden yazarın topluma yönelik bir çalışma yaptığı söylenilebilir. Aynı zamanda bu eserin konu hakkında akademik çalışmalar yapanların başlangıç kitaplarından birisi olabileceği, kürtaj hakkındaki çeşitli ilimlerden klasik ve çağdaş kaynaklara ulaşma konusunda da iyi bir yol gösterici olacağı ifade edilebilir. Çalışmamızda bu eserin incelenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kürtaj, Kitap İncelemesi, Cenin, İslam Hukuku, Anne.

ABSTRACT

Concerned about giving women fatwas that a 4-month-old baby can be aborted, based on the views found in classical Islamic law, Hafsa Kesgin's book has helped him write. In addition, Hafsa Kesgin stated that there is no study in the type of book that combines positive law and Islamic law in any type of book. Her desire to make a contribution to this deficiency led to the emergence of this study. The book consists of a short introduction and five main titles. The author dealt with the subject in terms of medicine, previous sharia, sociology, positive law, and Islamic law. It can be said that the author, who hopes that her work will be instrumental in helping another baby cling to life, is working toward society. At the same time, it can be stated that this work can be one of the beginning books for those who make academic studies on the subject, and it will be a good guide for reaching classical and contemporary sources from various sciences about abortion. This study aimed to examine this work.

Keywords: Abortion, Book Review, Fetus, Islamic Law, Mother.

Tıp, etik, sosyoloji, psikoloji, ilahiyat ve siyaset gibi pek çok sahanın konusu olan kürtaj, döl yatağının kazınarak ceninin dışarı çıkarılması suretiyle gebeliği sona erdirmeye işlemidir. Fikhî açıdan da bilinen gebeliğin sonlandırılması işlemi kürtaj ismiyle modern zamanın önemli meselesi haline gelmiştir. Kadının toplumdaki konumu değiştikçe annelik vasfı isteğine bağlı bir hal almıştır. Rahme düşen embriyonun ise dünyaya getirilip getirilmemesi artık tercih meselesi olarak algılanmış, kürtaj da bu tercihe bir araç kılınmıştır.

Değerlendirmesini yapacağımız eserin yazarı Hafsa Kesgin, kürtaj konusunda dünyada ve ülkemizde çeşitli çalışmalar bulunduğunu ancak ülkemizde hem pozitif hukuk hem İslam hukukunu mezceden kitap türünde çalışma bulunmadığını belirtmektedir. Çalışmasıyla bu eksikliği gidermek için bir katkı yapmak istemesi kitabın yazılmasına vesile olan bir sebeptir (10). Burada şunu ifade edebiliriz ki, bu eserden önce makale veya tez gibi akademik çalışmalar olsa da, kürtaj konusunda İslam hukuku ve pozitif hukuku karşılaştırmalı ele alan bir kitaba biz de rastlamadık. Bu eserden önce kürtaj konusunda farklı konularla beraber kürtajın ele

alındığı tez varken¹ sadece İslam hukuku çerçevesinde kürtajın ele alındığı tezler² de vardır. Ancak bu zamana kadar bu akademik çalışmaların kitaplaştırılmamış olması konunun fikhî boyutu hakkında toplumun kolaylıkla ulaşabileceği bir kitabın olmaması gerçekten bir eksiklik olarak görülebilir. Kesgin, konuyu sadece İslam hukuku açısından değil tıp, sosyoloji, pozitif hukuk, ilahiyat gibi boyutlarıyla da ele alarak bu boşluğu doldurmaya gayret etmiştir.

Yazarın kitabının ortaya çıkmasına vesile olan bir sebep de yazarın vaizlik görevi gereği kendisine kürtaj hakkında sorular sorulması ve klasik mezhep görüşleri çerçevesinde kadınların dört aylık bebeğin kürtaj edilebileceğine yönelik fetvalar almasına dair duyduğu kaygıdır (12). Eserinin bir bebeğin daha hayata tutunmasına vesile olmasını temenni etmiştir. Bu yönüyle topluma yönelik bir çalışma hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak aynı zamanda konu hakkında akademik çalışmalar yapanların başlangıç kitaplarından birisi olabileceği, kürtaj hakkındaki çeşitli ilimlerden klasik ve çağdaş kaynaklara ulaşma konusunda da iyi bir yol gösterici olacağı kanaatindeyiz. Hatta yazarın şahsi görüş ve tercihlerinden de istifade edilebilecektir.

Kitap kısa bir girişten sonra beş ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklar sırasıyla, “kavramsal çerçeve,” “kürtaj sorununa yaklaşım,” “diğer hukuk sistemlerinde ve modern hukukta kürtaj,” “İslam hukukunda kürtaj” ve “kürtaj tartışmalarının İslam hukuku ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmesi” şeklindedir.

Kesgin, ilk bölümde, anne karnındaki varlığın evreleri ve kürtajın tanımına dair hem tıbbi hem fikhî açıdan kavramsal tanımlamalara yer vermiştir. Modern tıbbın gelişimi sayesinde bebeğin anne karnındaki evreleri gün gün tespit edilebildiği için buradaki ayırım pre-embriyo/zigot, embriyo ve fetüs olarak nitelenmekte ancak fikhî açıdan anne karnındaki varlığa sadece cenin ismi verilmektedir. Yazar kitabında pre-embriyo kelimesini; döllenme, döllenmeden sonraki ilk 14 gündeki zigot, tüpte döllendirilen embriyo ve dondurulmuş embriyo gibi çeşitli tabirler için kullanmıştır. Bazı başlıklarda kullandığı tabiri parantez içinde verse dahi bazı başlıklarda bunu yapmadığı için metin okunmadan yazarın pre-embriyo kelimesiyle kastı anlaşılammaktadır. Bunun yerine pre-embriyo kelimesinin karşılıklarını yerine göre kullanması okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak açısından daha uygun olacaktır.

Yazar, ikinci bölümde kürtaj sorununu; kürtaj nedenleri, kürtaja karşı olanlar ve onu destekleyenler çerçevesinde ele almaktadır. Kürtajın nüfus politikası altında gerektiğinde meşrulaştırılıp gerektiğinde yasaklanabildiğine değinmektedir.

Üçüncü bölümde, diğer dinlerde ve pozitif hukukta kürtajı ele almaktadır. *Cenin*in durumu ve hakları tartışmaları başlığı altında kürtajı, *Antik Yunan ve Roma’da cenin hakları ve düşük, tek tanrılı dinlerde cenin hakları ve düşük* şeklinde ele almıştır. Pozitif hukukta kürtajı ise, *tarihten günümüze kürtaj, kürtajın yasal çerçevesi ve Türkiye’de kürtaj* başlıkları altında incelemektedir. Yazar konuyu pozitif hukuk açısından da ele almayı kitabın yazılma amaçlarından biri olarak belirtmiş olsa da, aslında kendisinin de ifade ettiği gibi pozitif hukukun kürtaja yaklaşımına çok kısa değinmiştir (10). Böylece çalışmasını daha çok İslam hukukunun kürtaja yaklaşımı çerçevesinde ele almıştır. Ancak konuyu pozitif hukuk boyutundan önce tıp, önceki şeriatlar ve sosyoloji açısından da ele alması ile buradaki kısalığı gidermeye çalışmıştır. Böylece konu, kitabın ilk yarısında diğer açılardan, ikinci yarısında ise İslam hukuku açısından ele alınmıştır.

Dördüncü bölüm İslam hukukunda kürtaja ayrılmıştır. Doğal olarak kitabın en hacimli bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölüm altında yazar, öncelikle ceninin anne rahmindeki gelişim evrelerinin tıptaki ayırımına sonra da nasıldaki ayırımına değinmiştir. Ayrıca kürtajın hükmünü belirleyebilmek için anne rahmindeki bebeğe İslam hukuku açısından ne zaman canlı gözüyle bakıldığı hakkındaki tartışmaları da ele almıştır. Bu hususun başlangıcı ittifakla ruh üflenmesi kabul edildiği halde ruh üflenmesinin zamanı hakkındaki farklı hadis rivayetleri âlimler arasında iki farklı yaklaşım kabul edilmesine sebep olmuştur. Genel kabul yüz yirminci günde ruh üflendiği ve bu zamandan sonra kürtajın yasak olmasıdır. Ancak yazar bu görüşün tıp verileriyle uyuşmadığını belirtmiştir. Diğer görüş olan 40. günden sonra ruh üflenmesi görüşüne yazarın katılıp katılmadığı net değilken sonuç olarak insanın değerinin ruha bağlanması ve ruh üflenmesi hakkındaki haberlerin, insanın diğer varlıklardan farkını ve değerini ortaya koyması açısından zikredildiğini belirtmiştir (107-110).

Ceninin hukuki statüsü konusuna da bu bölümde değinen yazar, daha önce pek söz konusu olmayan tüpteki embriyonun hukuki statüsünü İslam hukuku açısından tespit etmeye çalışması ilgi çekicidir. Pre-embriyo/tüpteki embriyo konusunda klasik kaynaklarda bilgi olmadığını ve çağdaş ulema arasında da onun hukuki statüsünün ne olacağı konusunda bir ittifak bulunmadığını belirtmektedir. Bunu tespit etmek için İslam hukukçularının yaşamın başlangıcı hakkındaki görüşlerini ele alır. Bu açıklamalar arasında tüpteki embriyonun kullanımı hakkında bazı görüşlere değinirken onun hukuki statüsü hakkında bir görüş aktarmamaktadır. Daha sonra pre-embriyo ve embriyonun ne kişi ne eşya kabul edilmesi hukuki açıdan yeni bir yere yerleştirilmesi gerektiği teklifine katıldığını belirtir. Ancak daha önce bu tekliften bahsetmemiştir. Böylece

1 Mehmet Erşahin, *İslam Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

2 Abdulahat Uçatlı, *İslam Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); İbrahim Hata, *İslam Hukukuna Göre Çocuk Düşürme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

tüpteki embriyonun eksik ehliyetli kabul edilmesi gerektiği şeklindeki görüş kendi şahsi görüşü olarak görünmektedir (142-143).

Bu bölümde engelli olan, zina, cinsel saldırı ve istismar ile meydana gelen ceninin kürtajı konusuna da yazar değinmiştir. Engelli cenin konusunda tıbbi veriler hatalar içerebildiği için, ceninin engelli olması gerekçesiyle kürtajın caiz olmayacağını ancak ceninin annenin hayatını tehlikeye düşürecek bir özür taşıdığına karar verilmesi durumunda belli bir zaman sınırı olmaksızın yapılabileceğini belirtir. Cinsel saldırı sonucunda oluşan ceninin kürtajının caiz olmasının istisnai durum olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Zina sonucu oluşan ceninin kürtajı konusunda serdettiği görüşler arasında bazı Şafii ve Maliki alimlerin zinadan oluşan ceninin ruh üflenmeden önce alınabileceğine dair görüşlerine de yer vermiş ve bu görüşe dayanarak “Zira bu hüküm zina sonucu oluşan gebeliklere kapı aralayabilmektedir.” yorumunda bulunmuştur. Ancak zinanın hükmünü önemsemeyen kişilerin, zinadan dolayı oluşan ceninin kürtajı hakkındaki hükmü önemsemeyecekleri sebebiyle bu görüşü isabetsiz bulmaktayız. Zina sonucu cenin oluşur veya oluşmaz. Bu ceninin kürtaj edip edilmeyeceğini yukarıdaki görüşün etkilemesi kanaatimizce mümkün değildir (160-161).

Beşinci bölüm olan son bölümde ise kadının hakları bağlamında tartışılan kürtajın hak, mülkiyet, emanet, rızık güvenliği gibi kavramlar temelinde İslam ilkeleriyle uyumlu olup olmadığını incelemektedir.

Yazar konuyu pek çok boyutuyla ele alarak kendisinin de yorumları ve tercihleriyle akıcı bir sunum yapmıştır. Kitap boyunca sayısal veriler de sunularak konunun ispatı güçlendirilmiştir. Kitap, kapak resmi ve rengi açısından gayet güzel görünmesine rağmen kitapta kullanılan yazı şekli ve boyutunun kitabı bayağı hale getirdiğini ifade edebiliriz. Ayrıca kitaba yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de kitabın metninde, dipnotlarda ve kaynakçada yazım hatalarının ve şekilsel hataların sayısının çok fazla olmasıdır. Bu açıdan yeni baskılar için kitap tashih edilmelidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Erşahin, Mehmet. *İslam Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Hata, İbrahim. *İslam Hukukunda Çocuk Düşürme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Kesgin, Hafsa. *İslam Hukukunda Kürtaj*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2018.

Ucatlı, Abdulahat. *İslam Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. İngilizceye çeviren Kaeren Fish ve Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 sayfa.

Muhammed Ali BAĞIR 

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim
Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Sakarya, Türkiye

Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. Translated by Kaeren Fish and Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 pages.

ÖZ

Ortodoks bir Yahudi okulunda geleneksel Yahudilik eğitimi veren Rabbi Amnon Bazak'ın bu kitabı, Tanah'ın bilimsel bir tarzda incelenmesi neticesinde ortaya çıkan sorulara inançlı bir Yahudi'nin nasıl yaklaşması gerektiğini konu edinmektedir. Yazar, kutsal metinle ilgili yapılan bu eleştirel çalışmaların neticeleri açıkça tartışılırken Ortodoks Yahudiliğin son dönemlere kadar bu konuyu yeterince gündemine almamasını doğru bulmaz. Bu kitabı yazmaktaki asıl niyetinin "kendi sorularımızı nasıl yanıtlayacağımızı" öğrenmek olduğunu söyler. İnsanların inançlarıyla çatışan meselelerle karşılaştıklarında bu karşı çıkış noktalarını inanç sistemleriyle uzlaştırmanın yollarını bulacaklarını düşünür. Yazar ortaya koyduğu bu ilke ışığında, Tanah'a karşı son yüzyılların en önemli "meydan okuması" olan Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'yle yüzleşmenin çok da korkulacak bir şey olmadığını belirtir. Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin bir tehditten ziyade Tanah metninin daha derinlemesine anlaşılması için bir araç olarak görülmesini önerir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Ortodoks Yahudilik, Tanah, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi.

ABSTRACT

This book by Rabbi Amnon Bazak, who teaches traditional Judaism in an Orthodox Jewish school, is about how a faithful Jew should approach the questions raised by the scientific study of the Tanakh. The author does not find it suitable that Orthodox Judaism did not adequately address this issue until recently, while the results of critical studies of the sacred text were openly discussed. He says his main intention in writing this book is to learn "how to answer our own questions." He believes that when people are confronted with issues that conflict with their beliefs, they will find ways to reconcile these points of contention with their belief systems. In light of this principle, the author argues that confronting the most critical "challenge" to the Tanakh in recent centuries, Biblical Criticism is not something to be feared. He suggests that Biblical Criticism should be seen as a tool for a deeper understanding of the text of the Tanakh rather than a threat.

Keywords: History of Religions, Orthodox Judaism, Tanakh, Biblical Criticism.

Geliş Tarihi/Received: 26.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 03.11.2022

Yayın Tarihi/Publication Date: 29.12.2022

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Muhammed Ali BAĞIR

E-mail: malibagir@sakarya.edu.tr

Atıf: Bağır, Muhammed Ali. "Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. İngilizceye çeviren Kaeren Fish ve Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 sayfa". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (Aralık 2022), 119-122.

Cite this article as: Bağır, Muhammed Ali. "Amnon Bazak. *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study*. Translated by Kaeren Fish and Elka Weber. New Milford: Maggid Books, 2020, XVIII+471 pages". *Journal of İlahiyat Researches* 58/1 (December 2022), 119-122.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Kitâb-ı Mukaddes'in Batı dünyasında XVII. yüzyıl ve devamında, daha çok akademik ortamlarda dinî kaygılardan uzak bilimsel bir şekilde incelenmesi (Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi/Biblical Criticism), geleneksel Yahudiliğin Tanah'la ilgili temel inançlarına az ya da çok bir "meydan okuma"yla neticelendi. Bu çerçevede, Tevrat'ın geleneksel Yahudi inancının aksine Musa sonrasında farklı dönemlerde yaşayan yazarlar tarafından yazılmış olması gerektiği, Tanah'ı oluşturan kitapların geleceğin belirlediği kişilerce

yazılmadığı ve Ölü Deniz Yazmaları, Septuaginta, Targum ya da Samiri Tevratı'nın birçok durumda geleneksel Yahudilikte kullanılan Masoretik metinden daha güvenli olduğu ortaya konuldu. Bu meydan okumaya karşı, Yahudi dünyasının en genel anlamda iki ana başlıkla cevap verdiği söylenebilir. Bunların ilki, bu eleştirilerin haklı ve doğru olduğunu düşünen Abraham Geiger (1810-1874) gibi Yahudi Reformistlerin yaklaşımıdır. Bu anlayışa göre, kutsal metnin hakikati yansıtması ve bağlayıcılığıyla ilgili geleneksel Yahudi inançları yeniden değerlendirilmelidir. İkincisi, bu eleştirilerin haksız ve yanlış olduğunu düşünen Samson R. Hirsch (1808-1888) gibi Yahudi Ortodoksların yaklaşımıdır. Bu anlayışa göre, Tevrat kesinlikle ilâhi bir kelim olup onun bu özelliğiyle ilgili herhangi bir inceleme ya da tartışma söz konusu dahi olamaz. Günümüzde başta İsrail'de olmak üzere geleneksel Yahudilik eğitimlerinin verildiği, Ortodoks ve Ultra-Ortodoks (*Haredi*) Yahudilerin devam ettiği dinî eğitim kurumlarında (*Yeşiva*) yapılan Talmud öğretiminde, daha çok Ortodoks Yahudi yaklaşım çerçevesinde Tanah'ın Tanrı tarafından vahyedilmiş kutsal bir kitap olduğu inancı esas alınır.

İncelemesini yapacağım eser, İsrail'deki bir yeşivada uzun yıllardır Ortodoks Yahudilik eğitimi veren Rabbi Amnon Bazak¹ tarafından yazılan, ilk olarak 2013'te İbranice olarak yayımlanan ve İngilizceye 2020'de çevrilen, bir giriş ve üç ana bölümde toplamda on makaleden oluşan *To This Very Day: Fundamental Questions in The Bible Study* adlı çalışmadır. Yazar eserin girişinde, Ortodoks Yahudi dünyasının Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi çalışmalarını son dönemlere kadar önemsememiş olmasını affedilmez bir hata olarak görür. Bazak'a göre Ortodoks Yahudi dünyasının bu tavrı hatalıdır, çünkü Kitâb-ı Mukaddes hakkında eğitim yapılan neredeyse tüm okullarda, kutsal metinle ilgili bu meseleler açıkça tartışılmakta, ulaşılan neticeler tüm öğrencilere ve kamuoyuna duyurulmaktadır. Dolayısıyla Yahudi din adamları ve eğitimcileri bu meselelerden haberdar olmalıdır. Ayrıca, bu çerçevede ortaya konulan iddiaların en azından bir kısmı yazara göre gerçektir ve bunlar ilmî çevrelerde konunun uzmanlarınca ciddiye alınmalıdır. Kendisi, bir yandan klasik Yahudi kaynaklarını taramak bir yandan da modern araştırmaları dikkate almak suretiyle bir çalışma yapmayı esas alacağını söyler. Yazar, kaleme aldığı bu eserin temel amacının Tanah üzerine çalışan günümüz araştırmacıları arasında ortaya çıkan bir yaklaşımı tasvir etmek olduğunu çalışmanın girişinde belirtir. Bu yaklaşımın en temel iki niteliği, bir yandan Tanah'a derinden ve sadakatle bağlı olmak bir yandan da Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin yaygın metodolojisini kullanmaktır. Dolayısıyla bu yeni tarz, Tanah'ın ilâhi bir eser olduğuna dair bir inanca ve bilimsel çalışmaların hem herhangi bir inceleme yapmaksızın doğrudan doğruya reddedilmemesi hem de bütünüyle benimsenmemesi anlayışına dayanır. Yazar, Yahudi geleneğinde daha önce görülmeyen bu tür bir yaklaşımın, gerçek ile kurgunun birbirlerinden açıkça ayırt edilmesini önerdiğine dikkat çeker. Yazar, bu kitabı akademik araştırmalar yapan bilim dünyasına karşı yapılan polemiklere hizmet etmek üzere yazmadığını açıkça belirtir. Son zamanlarda Joshua Berman'ın² belirttiği Ortodoks Yahudi dünyasının Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi ile istemsizce karşılaşması neticesinde bu tür bilimsel araştırmalarla savunmacı bir tutumla mücadele ederken benimsediği Mişna Avot 2/14'teki "*bir heretiğe nasıl karşılık vereceğini öğren*" anlayışından ziyade asıl niyetinin "kendi sorularımızı nasıl yanıtlayacağımızı" öğrenmek olduğunu söyler. Yazar, bu noktada inançlı bir kimsenin inançlarıyla kendi içsel gerçekleri arasında bir bütünlük oluşturmaya çalıştığı ilkesinden bahseder. İnsanlar inançlarıyla çatışan ve çakışan çeşitli meselelerle karşılaşırlarsa, bu meydan okumaları ya da karşı çıkış noktalarını inanç sistemleriyle uzlaştırmanın yollarını arayıp bulmak zorundadırlar. Yazar, ortaya koyduğu bu ilke ışığında, Tanah'a karşı son yüzyılların en önemli "meydan okuması" olan Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin aslında Yahudilik ya da Tanah için bir tehdit ya da korkudan ziyade metnin daha derinlemesine anlaşılması için bir araç olarak görülmesini önerir. Yazarın bu önerisinin ardında, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi bağlamında yapılan akademik Tanah çalışmalarıyla karşılaştıklarında yeşivalarda dinî eğitim alan öğrencilerin yaşadığı derin sıkıntıları görmüş olması yatar. Kendisi de Ortodoks bir eğitim kurumunda çalışan yazar, öğrencilerin bu karşılaşmaya bazen bu soruların cevaplarının olmadığını düşünerek bazen de içinde yetiştirildikleri düşünce yapısıyla bağlarını tamamen kopararak cevap verdiğini hatta kendilerini bu meydan okumaya hazırlamadıkları için dinî eğitim sistemine kızgınlıklarını ifade edenlerin bile bulunduğunu söyler. Bu noktada öz eleştiri yapan yazar, Ortodoks Yahudi dünyasının yeterli derecede bu meseleleri gündemine almadığını zımnen belirterek bu sert eleştirilerin bir dereceye kadar haklı olduğunu kabul eder.

Yazarın bu noktada önerdiği, yeşiva öğrencilerini eğitim sürecinde Tanah'la ilgili temel sorular ve sorunlarla yüzleştirmek ve *inançlı* akademisyenler tarafından önerilen çeşitli çözümler hakkında bilgilendirmektir. Bu meseleler hakkında yapılacak bir eğitimin metnin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağına ve yukarıda da belirtildiği üzere öğrencilerin "kendi sorularını nasıl yanıtlayacağını" öğrenerek inanç sistemi içinde kendi yollarını çizmelerine yardımcı olacağına inanır. Zaten yazar bu kitapta yer alan ve her biri neredeyse ayrı bir araştırma konusu on makalede inançlı bir Yahudi'yi zorlayacak meseleler üzerinde durur. Tanah'ın ve bilhassa Tevrat'ın yazımı ve yazarının kim olduğu, Tevrat'a daha sonraki tarihlerde eklenen kısımlar, Tanah ve arkeoloji, Tanah ve Antik Yakın Doğu literatürü, Masoretik metnin güvenilirliği, Tanah'ta öne çıkan figürlerin günahları gibi modern araştırmalarda sıklıkla gündeme getirilen meseleleri tek tek yanıtlamaya ve bunların aslında inançlı bir Yahudi'nin inancına zarar veren meseleler olamayacağını ortaya koymaya çalışır.

"Between Tradition and Criticism" başlığını taşıyan birinci bölümde (3-234) yer alan beş makalede başta Tevrat olmak üzere Tanah'ı oluşturan kitapların yazarlarına dair soru(n)ları ele alır ve geleneksel Yahudi inancı ile Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin yaklaşımları arasındaki ilişki üzerinde durur. Yazar, kitabının ilk konusu olarak, modern Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi çerçevesinde Spinoza'dan itibaren üzerinde durulan en önemli meseleyi seçmiştir: Beş kitaptan oluşan bir külliyat olarak Tevrat'ın yazarının Musa olup olmadığı. Geleneksel Yahudi inancına göre, Tevrat'ın tamamı Tanrı tarafından Musa'ya yazdırılmış, dolayısıyla Tevrat'ın içinde yer alan her şey vahiyle Musa tarafından kaleme alınmıştır (*Tora min haşamayim* ve *Tora min haSinay*). Ancak eleştirel çalışmalar neticesinde bunun doğru olamayacağı, Tevrat'ı oluşturan kitapların Musa'dan çok sonra farklı coğrafyalarda ve dönemlerde yaşamış kişiler tarafından oluşturulan çok yazarlı bir metin olduğu ortaya konulmuştur. Bazak, modern eleştirel çalışmaların ulaştığı bu neticenin, aslında bazı yönleriyle Yahudi geleneğinde de bulunduğu verdiği örneklerle açıklar. Tora kelimesinin Tevrat'ta genellikle herhangi bir hüküm ve bunun yerine getirilmesi bağlamında

1 Rabbi Amnon Bazak (d. 1966), Kudüs'te *Netiv Meir Yeshiva High School*'da eğitim aldıktan sonra İsrail ordusunda din görevlisi olarak çalıştı. 1999'dan beri Batı Şeria'daki Yahudi yerleşim yerlerinden *Alon Shevut*'taki *Yeshivat Har Etzion* adlı Ortodoks eğitim kurumunda öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Ayrıca, Kudüs'teki Herzog College ve Migdal Oz olarak bilinen Women's Beit Midrash'ta Tanah eğitimi vermektedir. Haftalık *Shabbat BeShabbato* dergisinin editörlüğünü de yapan Bazak, *Nitshuni banai: she'eot yesod ba-limud Torah she-be'al peh (Şifahi Tevrat Çalışmasında Temel Sorular)*, *Shmuel Alef: Melekh ba Yisrael (I. Samuel: İsrail'de Bir Kral)* ve *Shmuel Bet: Melkut David (II. Samuel: Davud Krallığı)* adlı İbranice çalışmalarını dikkatleri çeker. İncelemesini yaptığını bu eser, yazarın 2013'te yayımlanan *Ad Hayom Hazeh: She'elot Yesod Belimud Tanach* adlı İbranice çalışmasının İngilizce tercümesidir.

2 Joshua Berman, *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith* (New Milford: Maggid Books, 2020), XVIII.

geçtiğini, sadece bir veya iki yerde (Tesniye 27/3 ve 31/9), o da tartışmalı olacak şekilde muhtemelen beş kitabın tamamına atıfta bulunduğunu belirtir. Tevrat'ın nasıl yazıldığı konusunda Yahudi geleneğinde farklı birçok görüş olduğunu belirten Bazak, Tevrat'ı oluşturan beş kitabın nasıl, ne zaman ve kim ya da kimler tarafından yazıldığını Tevrat metninden belirlemenin mümkün olmadığını dile getirir. Bazak, Tanah'ı oluşturan Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerinde yaptığı incelemelerde de bu belirlemenin yapılamayacağını, ancak bu resmin Babil Sürgünü (MÖ 586-MÖ 538) sonrası yazılan Ezra, Nehemya ve II. Tarihler kitaplarında değiştiği tespitinde bulunur. Buna göre, beş kitap-tan oluşan bir külliyat olarak Tevrat'ın Musa'ya aidiyeti düşüncesi İkinci Mabet döneminde ortaya çıkmış olmalıdır.

Modern Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi çalışmaları çerçevesinde kabul edilen en yaygın görüş olan Wellhausen'in nihai şeklini verdiği Dört Kaynak Hipotezi, Tevrat'ı MÖ X. yüzyıl ile MÖ V. yüzyıl arasında yazılmış dört farklı metnin redaktörler tarafından bir araya getirilmesiyle oluşan bir kitap olarak tanımlar. Dolayısıyla, bu görüş açısından Tevrat metni geleneksel Yahudi inancına göre Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerini oluşturan kitapların yazıldığı dönemlerde kaleme alınmış olmalıdır. Ancak bu noktada, Ortodoks kimliğini ortaya koyan Bazak, her ne kadar sürgün sonrası yazılan Ezra, Nehemya ve Tarihler kitapları öncesinde beş kitaptan oluşan bir külliyat olarak Tevrat'ın nasıl, ne zaman ve kim tarafından yazıldığına dair açık ve net ifadeler olmasa da Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerindeki kitaplarda yer alan bazı anlatıların Tevrat'tan haberdar olduğunu ve Tevrat anlatıları üzerine bina edildiğini savunur. Yeşu 2 ile Sayılar 13; Yeşu 5/15 ile Çıkış 3/5; Hakimler 19 ile Tekvin 19 ve I. Samuel 1 ile Tekvin 30 gibi anlatılardan yola çıkarak Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerinin yazarlarının Tevrat'taki bu anlatılara hakim olduklarını, dolayısıyla Dört Kaynak Hipotezi'nin ileri sürdüğü gibi Tevrat metninin çok sonraki bir dönemde yazılmış olmasının mümkün olmadığını savunur. Bazak'ın bu geleneksel yaklaşımına karşı, Tevrat'ın ilk dört kitabının sürgün sonrası yaşayan yazarlar tarafından kaleme alındığını savunan ve bunu Antik Yakın Doğu medeniyetlerine ait metinlerden çıkarılan güçlü delillerle ortaya koyan çalışmalar da uzunca bir süredir yapılmaktadır.³ Yazarın, dipnotta da olsa bu tür çalışmalara değinmediği görülmektedir.

Yazar bu bölümde daha sonra sırasıyla başta son sekiz pasuk olmak üzere Tevrat'a sonradan eklendiği ileri sürülen çeşitli ifadeleri, Orta Çağ Yahudi bilginlerinin ve Spinoza gibi Kitâb-ı Mukaddes eleştirmenlerinin yaklaşımlarını, ardından da Dört Kaynak Hipotezi'ni ele alır ve bu hipotezi bazı sorularla eleştirir. Örneğin, bu hipoteze göre, Tesniye'de bulunan Tesniyeci kaynağın (D kaynağı)⁴ genellikle Babil Sürgünü öncesinde MÖ VII. yüzyılda yazıldığı kabul edilir. Bazak, Tesniye'de Yerusâlim kelimesinin hiç geçmemesine dikkat çekerek, şayet Tesniye kitabı MÖ VII. yüzyılda yazılmış ise Yerusâlim'in merkezliğini vurgulamak için kelimenin bu kitapta geçmesi gerektiğini savunur. Yerusâlim yerine yaklaşık yirmi yerde niçin "Tanrı'nın seçeceği yer" olarak geçtiğini sorgular. Aslında Bazak'ın burada itiraz ettiği husus, eleştirmenlerce de dikkate alınmıştır. Buna kısaca şöyle cevap verilebilir: Tesniye Yerusâlim'den "Tanrı'nın seçeceği yer" olarak bahseder, ancak bu "yer" sadece Yerusâlim ile sınırlı değildir. Yerusâlim'deki mabet kurulmadan önce Şekem ve Şilo gibi yerler de kutsal görüldü. İşte, MÖ VII. yüzyılda Tesniye kitabının yazıldığı dönemde İsrailoğulları bu tarihin/geleneğin farkındaydılar ve bu seçilmiş yerlerin de ince bir referansla "Tanrı'nın seçeceği yer" şeklinde bu kitaba dahil edilmesi bekleniyordu.⁵ Bazak, Dört Kaynak Hipotezi'ne itirazlarını net bir şekilde ortaya koyar, ardından da bu hipoteze bir alternatif olarak ortaya çıkan Ortodoks Yahudi cenahından Haham Mordechai Breuer'e (1921-2007) ait *Çoklu Bakış Açısı Hipotezi*'nin (Şitat haBehinot) kapsamlı bir incelemesini yapar. Bir yandan Tevrat eleştirisinin iddialarının en azından bir kısmını bir yandan da Tevrat'ın ilâhi oluşunu kabul eden Breuer'in bu yaklaşımında Tevrat'ta farklı kaynakların varlığı kabul edilir ancak bunların birçok yazar tarafından kaleme alındığı iddiası reddedilir, Tanrı'nın bizzat kendisinin Tevrat'ta farklı metin biçimlerinin varlığını murad ettiği ve bunları Musa'nın Beş Kitabı olarak bildiğimiz metinde birleştirdiği savunulur. Yazarın, Breuer'in bu hipotezini Tevrat'taki çelişkili görülen ifadeleri anlamada "makul" ve "mantıklı" bir açıklama olarak kabul ettiği görülmektedir.

Tanah'ın Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerindeki kitapların yazarlarının kimliği ve nasıl yazıldıkları sorularına Yahudi geleneğinin yaklaşımını incelediği dördüncü makalede İşaya kitabının ayrıntılı bir değerlendirmesini yapan yazar, Breuer'in *Çoklu Bakış Açısı Hipotezi*'nin, Nevi'im ve Ketuv'im bölümlerindeki kitaplarda yer aldığı düşünülen çelişkili anlatıları anlamada iyi bir yöntem olabileceğini ileri sürer. Bu bölümün son makalesi, Masoretik metinle ilgilidir. Mevcut Masoretik metnin doğruluğu ya da meşruluğu hakkında mutlak bir belirleme yapmanın mümkün olup olmadığını incelediği bu makalede, sofer adı verilen yazıcılar ya da Orta Çağ bilginleri tarafından oluşturulan nüshalardaki metin farklılıklarına değinir.

"Tanakh and Its World" başlığını taşıyan ikinci bölümde (237-333) yer alan iki makalede, Tanah ile arkeoloji ve Antik Yakın Doğu literatürü arasındaki ilişki üzerinde durur. İlk yazıda, İsrailoğulları'nın çeşitli dönemleriyle ilgili farklı görüşler ileri süren arkeoloji ekolleri arasındaki tartışmalara değinir. Makalede arkeolojik bir buluntunun varlığı veya yokluğu durumunun Tanah'ta verilen bilgiler için ne anlam ifade edeceği tartışılmaktadır. Kitaptaki en dikkat çekici bölümlerden biri olan bu makalede Bazak, Tevrat üzerine eleştirel araştırma yapanların İsrailoğulları'nın Mısır'ı terk ettiklerine veya Sina çölünde kaldıklarına dair hiçbir kanıt olmamasını sıklıkla dile getirdiklerini söyler. Bazak, "*argumentum ad ignorantiam*"a yani bir şeyin yanlışlığının kanıtlanamamış olması sebebiyle yanlış olmadığını ya da doğruluğunun kanıtlanamaması olması sebebiyle doğru olmadığını iddia etmeye ya da başka bir deyişle bilgi yoksunluğundan kaynaklanan argümana dayanan teorilere şüpheyle yaklaşılmasını önerir. Arkeoloji dünyasında çok merkezi görülen teorilerin kısa bir süre sonra yanlışlanabileceğini verdiği birkaç örnekle ortaya koyar: 1896'de keşfedilen ve MÖ XIII. yüzyıla tarihlenen Merneptah Steli'nde "İsrail"den bahsedilmesi o vakitlerde İsrailoğulları'nın varlığına, 1993'te keşfedilen ve MÖ IX. yüzyıla tarihlenen Dan Steli'nin de Davud ve Süleyman'ın varlığına işaret ettiğini söyler. Aslında arkeolojinin Tevrat'a karşı bir meydan okuma olmaktan ziyade, yukarıda verdiğimiz örneklerde olduğu gibi onun anlaşılmasına ve verdiği bilgilerin takdir edilmesine katkıda bulunabileceği sonucuna ulaşır.

İkinci yazıda ise Tevrat'tan çok önce kaleme alınan ve Tevrat anlatılarına paralel bölümler içeren Antik Yakın Doğu metinlerine odaklanır. Yazar, İsrailoğulları'nın Antik Yakın Doğu halklarından olduğunu, dolayısıyla antik milletlere ait hukuk sistemlerinin ve anlatıların farkında olduklarını ve Tevrat'ın onlara verilmesinden önceki nesillerin bunları önemli ölçüde takip ettiğini belirtir. Tevrat'ın da aynı şekilde o

3 Tolga Savaş Altınel, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 11-25.

4 Tesniye kaynağı hakkında Türkçe bir çalışma için bk. Ömer Faruk Yıkar, *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 21-28.

5 The Rational Believer, "The Composition of Deuteronomy: When it was Written" (Erişim 20 Eylül 2022).

dönemdeki hukuk sistemleri ve anlatıların farkında olunarak yazıldığını, kendine özgü bir hukuk sistemi ve anlatısı olmasının onun tabula rasa olmasını gerektirmeyeceği üzerinde durur.

“Between Peshat and Derash”⁶ başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise (337-471) üç makale yer alır. Yahudi bilginlerin kutsal metinlerle ilgili yaptıkları tefsir faaliyetlerini ifade eden midraşik literatür, inceledikleri materyale göre iki ana kısma ayrılır: Hikâye, açıklama, vaaz ve menkıbeler gibi hukuki olmayan anlatılarla ilgili yorumlara *Hagadik Midraşlar* ve hukuki uygulamalarla ilgili yorumlara *Halahik Midraşlar* adı verilir.⁷ Yazar bu bölümün ilk makalesinde, *Hagadik Midraşlar*da Yahudi geleneğinde Tanah’taki bir ifadenin nasıl anlaşılacağı hususunda takip edilen iki temel metodun, *peşat* ve *deraş*ın nasıl kullanıldığını açıklar. Başta Raşi olmak üzere Orta Çağ Yahudi müfessirlerinden çeşitli örneklerle Tanah’ın bu tür hukuki olmayan metinlerin anlaşılması için yapılan farklı yaklaşımlar üzerinde durur. İkinci makalede ise Tanah’ın hukuki metinlerinin *peşat* tarzı bir yaklaşımla nasıl yorumlandığını ve hükümler çıkarılırken hangi yorumlama esaslarının kullanıldığını örneklerle açıklar. Son bölüm ise daha spesifik bir konu üzerinde yoğunlaşır: Metinlerin *peşat* tarzında yorumlanmasına göre İbrahim, Ruben, Musa ve Davud gibi önemli karakterlerin Tanah metinlerinde geçen ve büyük günah olarak görülebilecek davranışları nasıl anlaşılmalıdır. Orta Çağ Yahudi müfessirlerin bu anlatılara olan yaklaşımlarını örneklerle inceler. Bu anlatıları modern dünyada yaşayan bir Yahudi olarak nasıl anlaması gerektiği hususunda kendi önerisini sunar.

Bazak’ın bu çalışmasının belki de en önemli yönü, insanların karşılaşmaktan korktukları birçok teolojik ve tarihsel meseleleri ele almasıdır. Tanah üzerine yapılan eleştirel çalışmaların ortaya koyduğu görüşlerin bir kısmının Rabbani Yahudiliğin temel figürleri tarafından da ele alındığını ve bu meselelerin her ne kadar normatif Yahudi düşüncesi olarak kabul edilmiş olmasalar da yine de gelenek içinde meşru sorular olarak görüldüğünü örneklerle açıklamasının, Ortodoks Yahudi okuyucu kitlesi için kitabı oldukça cazip kıldığını söyleyebilirim. Dolayısıyla Bazak, bu sayede Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi ile yüzleşmenin çok da korkulacak bir şey olmadığını, bu meydan okumaların ve yöntemlerin inanan biri için bir tehditten ziyade Tanah metinlerini daha derinlemesine anlamada bir araç olduğunu vurgulamış olur. Ortodoks Yahudi dünyası Tanah’la ilgili yapılan eleştirel çalışmalara genellikle -birkaç örnek dışında- fundamentalist bir anlayışla ve dışlayıcı bir tavırla yaklaşmıştır. Bu yaklaşımda, en azından *bazı* hususlarda “Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi’nin bulgularını daha fazla dikkate almaya” doğru ilerleyen bir değişimin olduğunu göstermesi açısından bu kitabın oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Berman’ın dile getirdiği eleştirel-akademik çalışmalara reddedici ve savunmacı bir tutumla yaklaşmak yerine bu tür çalışmaların Tanah’ı anlamada kullanılması çağrısının -her ne kadar daha önce yazılmış olsa da- en çarpıcı örneklerinden biri olan Amnon Bazak’ın bu eserinin, Ortodoks Yahudi dünyasının Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi’ne olan yaklaşımına ve bu bağlamda yapılacak araştırmalara yön verebilecek bir nitelikte olduğu söylenebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

Altinel, Tolga Savaş. *İsrailoğulları’nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.

Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Berman, Joshua. *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith*. New Milford: Maggid Books, 2020.

The Rational Believer. “*The Composition of Deuteronomy: When it was Written*”. Erişim 20 Eylül 2022. <https://jewishbelief.com/the-composition-of-deuteronomy-when-it-was-written/>

Yıkar, Ömer Faruk. *Kutsal Kitap Araştırmalarında Kaynaklar Teorisi ve Tesniye (D) Kaynağı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

6 *Peşat*, kelimelerin basit ve düz anlamına dayanarak yapılan metnin sade yorumudur; *deraş* ise kelimelerin yüzeysel anlamından ziyade gizli anlamlarına dayanarak yapılan metnin derüni yorumudur. Bk. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 79-87.

7 Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği*, 204-217.

Acknowledgement of Reviewers

Dear readers,

Our reviewers perform very important and precious role in the evaluation of the scientific articles, make valuable contributions to the increasing quality and the rising at an international level of the Journal of İlahiyat Researches.

Editorial Board would like to thank all the reviewers that are listed below for their support in Journal of İlahiyat Researches in 2022.

Abdullah Altuncu

Abdullah Çolak

Abdurrahman Akbolat

Adnan Bülent Baloğlu

Ahmet Beken

Ahmet Rifat

Cemal Aşırman

Cemil Hakyemez

Cengiz Gündoğdu

Eldar Hasanoğlu

Emin Babacan

Emine Enise Yakar

Emrullah Dumlu

Fatih Aydın

Fatma Baynal

Feyza Ceyhan Çoştu

Gülüşan Göcen

Habip Demir

Hacer Yetkin

Hacı Murat Kumbasar

Hakime Reyyan Yaşar

Halil İbrahim Hançabab

Hamdi Çilingir

Hasan Yerkazan

Hatice Kübra Kahya

Hediyetullah Aydeniz

İbrahim Kaplan

İbrahim Tozlu

İsmail Hakkı Göksoy

İzzet Gülaçar

Kazım Yıldırım

Mahmut Samar

Mehmet Çınar

Mehmet Şaşa

Mehmet Zeki İşcan

Merve Özaykal

Mualla Yıldız

Muammer Cengil

Muammer Cengiz

Muhammed Ali Bağır

Murat Şimşek

Mustafa Fatih Ay

Mustafa Macit

Mustafa Türkan

Münir Ecer

Nesrullah Okan

Osman Zahid Çifçi

Ömer Faruk Teber

Rahile Kızılkaya

Recep Ertugay

Sema Karagöz

Servet Bayındır

Şehmus Demir

Şenol Saylan

Şuayip Seven

Talha Özdemir

Yahya Turan

Yunus Emre Temiz

Ziad Abdallah