

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Eskiyeni

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 49 (Haziran / June 2023)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
TÜRKİYE
Tuncer Namlı
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>
publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
TÜRKİYE
nihatkck@gmail.com

Editör/ Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
<https://ror.org/05ryemn72>
İslami İlimler Fak. / *Fac of Islamic Sciences*
TÜRKİYE
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Hümeyra Hacıbrahimoğlu
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>
Oku Okut Akademi / *Academy*
TÜRKİYE
meyrasvgl@gmail.com

Arş. Gör. Firdevs Yıldız
<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>
Sakarya Ü / Univ. TÜRKİYE
<https://ror.org/04ttnw109>
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Yayın Editörü / Broadcast Editor

Tevfik Aksoy
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
TÜRKİYE
tevfik_aksoy@hotmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Hayrunnisa Akgün

Sosyal Medya / Social Media

Cüneyt Yaşar – Betül Kalender

Tasarım / Design

Dilek Özcan - Coşkun Işıkgül
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın / Electronic Publication

30 Haziran / June 2023
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yer / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2
Ulus-Altındağ, Ankara, TÜRKİYE
Posta Kodu: 06050
Tel: +90 312.311 88 00
eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin / Turkish National Database (Kabul / Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayı)
MLA International Bibliography (Kabul / Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayı)
EBSCO – CEEAS: Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 43. Sayı)
CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç / Start: 01/01/2013 - 26. Sayı)
ERIH PLUS: European Reference Index for the Humanities (Kabul / Accepted: 13/07/2022; 47. Sayı)
EBSCO Essentials (Başlangıç / Start: 20/09/2020 - 41. Sayı)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy

Goethe Ü / Univ., GERMANY

<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. Kadir Canatan

İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Mehmet Ümit

Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. İhsan Toker

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic

Fakultet za islamske studije

Fac of Islamic Studies, SERBIA

<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Murat Demirkol

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu

Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı

Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Murat Özcan

Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov

Azerbaycan İlahiyat Ens.

Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN

<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay

Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan

İstanbul Ü / Univ. TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Fuat Aydın

Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu

KURAMER, TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç

Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE

<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu
Ankara Sosyal Bilimler/Social Sciences Univ. of
Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Doç. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Alan Editörleri / Section Editors

İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.
<https://ror.org/05ryemn72>
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences
TÜRKİYE
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology
TÜRKİYE
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık
<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ,
<https://ror.org/028k5qw24>
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,
TÜRKİYE
musayanik52@gmail.com

Mantık / Logic

Dr. Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / Fac of Divinity
TÜRKİYE
mmcelik@ankara.edu.tr

Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlioğlu
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ
<https://ror.org/0468j1635>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
emresamlioglu53@gmail.com

Sosyoloji / Sociology

Dr. Öğr. Üyesi Fatmanur Dikmen
<https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ
<https://ror.org/00q74jp45>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
fnur227@gmail.com

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir
<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>
Hitit Ü / Univ
<https://ror.org/01x8m3269>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
fnurbedir@hotmail.com

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin
<https://orci.org/000-0002-3850-5691>
Eskişehir Osmangazi Ü / Univ
<https://ror.org/01dzjez04>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
ishaktekin05@gmail.com

Arş. Gör. Aslıhan Kuşcuoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>
Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ
<https://ror.org/01rpe9k96>
İslami İlimler Fak. / *Fac of Islamic Sciences*,
TÜRKİYE
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar
<https://orcid.org/0000-0002-7125-8995>
Amasya Ü / Univ
<https://ror.org/00sbx0y13>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>
Atatürk Ü / Univ
<https://ror.org/03je5c526>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Dr. Ayşe Uzun
<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
<https://ror.org/05ryem72>
İslami İlimler Fak. / *Fac of Islamic Sciences*
TÜRKİYE
a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlioğlu
<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül
<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>
Abdullah Gül Ü / Univ
<https://ror.org/00zdyv359>
İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. / *Humanities and Social Sciences*
TÜRKİYE
tugba.d.gul@gmail.com

Arş. Gör. Alime Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>
Ankara Ü / Univ
<https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can
<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
<https://ror.org/025y36b60>
İlahiyat Fak. / *Fac of Theology*
TÜRKİYE
sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbāl Aslan
<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>
İstanbul Ü / Univ
<https://ror.org/03a5qrr21>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology
TÜRKİYE
ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam / Islamic Theology

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Fidanboy
<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>
Mustafa Kemal Ü / Univ
<https://ror.org/056hcg41>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology
TÜRKİYE omerfarukfidanboy@gmail.com

Arş. Gör. Serkan Çetin
<https://orcid.org/0000-0002-2476-6882>
Niğde Ömer Halisdemir Ü / Univ
<https://ror.org/03ejnrc35>
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences
TÜRKİYE
serkancetin505@gmail.com

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı
<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
<https://ror.org/028k5qw24>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology
TÜRKİYE
yusufyapici3801@gmail.com

Eskiye*ni*, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
*Eskiye*ni* is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/TÜRKİYE.*

Eskiye*ni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
*Eskiye*ni*; publishes academic studies primarily in Religion, Philosophy, History, and Social Sciences.*

Eskiye*ni* makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez.
*Eskiye*ni* does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.*

Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
*Eskiye*ni* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

*Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.*

Arş. Gör. Gülten Çam
<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>
Kırklareli Ü / Univ
<https://ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fak. / Fac of Theology
TÜRKİYE
gcam@klu.edu.tr

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
<https://ror.org/05ryem72>
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences
TÜRKİYE
busrabetulpinar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra
<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ
<https://ror.org/05ryem72>
İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences,
TÜRKİYE
tosyevi@myynet.com

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 49 (Haziran/June 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Ücretle DOI Alınması Ancak Üst Verisinin Eksik Bırakılması

Paying DOI registration fee but not providing metadata

Abdullah Demir ----- 387- 392

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Religious Attitudes in Digital Parenting

Nimet Ferah ----- 393-416

Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer Örneğinde Muhibbüddin et-Taberî ve Siyer Yazıcılığı

Muhibb al-Dîn al-Ṭabarî and Historiography of Sîra in the Example of Khulâşat siyar sayyid al-bashar

Ahmet Duman ----- 417-435

Haçlı Seferleri Sürecinde Dokuma Evleri: Mısır Örneği

Weaving Houses during the Crusades: The Case of Egypt

Nadir Karakuş ----- 437-454

Allah'ın Peygamberlere Yardım Etme Sözü Vermesi ile Bazı Peygamberlerin

Öldürülmesi Arasında Çelişki Olup Olmadığının Analizi

Analysis of If There is a Contradiction between Allah's Promise to Help the Prophets and the Killings of Some Prophets

Selami Yalçın ----- 455-477

el-Envâru'l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî'nin Kelamî

Görüşleri

Shams al-Dîn al-Samarqandî's Theological Views in the Context of his work al-Anwâru al-ilâhiyya

Selami Yanmaz - Bilal Taşkın ----- 479-500

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü

Night Symbol in Mawlânâ's Mathnawî

Hamide Ulupınar - Betül Gürer ----- 501-517

Arap Dili Alfabeti Öğretimine Yönelik Yeni Bir Teknik Önerisi: İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniği

A New Technique Proposal for Teaching the Arabic Alphabet: Communicative Alphabet Teaching Technique

Muhammed Kurt - Celal Turgut Koç ----- 519-537

Hukûkî Belge Hazırlama Uzmanlarından Birisi Olarak Müsevvid

Musawwid As One of the Law Document Preperation Experts

Halis Demir ----- 539-562

İbn Âbidîn'in Vehhâbîler Hakkındaki Görüşlerinin Hind Alt Kıtası Hanefilerine Etkisi

The Effect Of Ibn Abidin's Views On The Wahhabis On The Hanafi Schools Of The Indian Subcontinent

Adem Arıkan ----- 563-590

Kitap İncelemesi/Book Review

Gerçek Mutluluk, yazar Martin Seligman, çev. Semra Kunt-Akbaş (İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021), 454 sayfa. ISBN 9786059305136

Gerçek Mutluluk, yazar Martin Seligman, çev. Semra Kunt-Akbaş (İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021), 454 sayfa. ISBN 9786059305136

Büşra Nur Yüksel ----- 591-602

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

Publication and Peer Review Policies----- 603-604

Ücretle DOI Alınması Ancak Üst Verisinin Eksik Bırakılması

Abdullah Demir | Editör / Editors-in-Chief | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ. | <https://ror.org/05ryem72>

Öz

Akademik dergi yayıncılığı, popüler dergi yayıncılığına göre oldukça zordur. Akademik dergilerin uymaları gereken hukuki, akademik, etik ve teknik kurallar ve standartlar bulunmaktadır. Teknik standartlardan biri zengin üst veri sağlanmasıdır. Bilimsel yayınların uluslararası bilim dünyasına açılması için DOI atanması, yazarlar için ORCID, kurumlar için ROR ID gibi benzersiz tanımlayıcılarının kullanılması ve zengin üst veri sağlanması önem taşımaktadır. Özellikle bunlardan yayınlara DOI atanması oldukça önemlidir. Ne yazık ki Türkiye’de akademik kitapların çok azına DOI atanmaktadır. Hakemli dergilerde DOI kullanımı daha iyi durumdadır. Ancak burada başka problemlerle karşı karşıyayız. Makalelerin PDF dosyalarındaki bilgileri ile DOI alımında kullanılan makale üst verileri aynı olmalıdır. Oysa PDF dosya içinde güncel veri bulunuyorken makale üst verisi, çalışmanın güncel olmayan ilk hâlindeki bilgileri içeriyor olabilmektedir. DOI atanması, teknik bir süreçtir. Önce makaleye dair asgari bilgilerin Crossref sistemine gönderilerek DOI atanması, ikinci olarak da makale üst verisinin Crossref sistemine eksiksiz olarak kaydedilmesi gerekmektedir. Bu ikinci işlem birçok yayıncı tarafından yapılmamaktadır. Makalelere ücret ödenerek DOI atandığı hâlde, makale üst verisi Crossref’e gönderilerek uluslararası camiaya açılmamaktadır. Bir diğer sorun ise makale üst verilerinin Crossref’e sadece makale dilinde gönderilmedi. Oysa Crossref’e Türkçe ve İngilizce dillerinde zengin üst veri gönderilmelidir. Türkiye merkezli bilimsel kitaplara DOI atanması, hatta geriye doğru tüm akademik kitaplara DOI atanması bir gerekliliktir. Ayrıca ücret ödenerek alınan DOI sayesinde yayınların zengin üst verisinin Türkçe ve İngilizce dillerinde Crossref üzerinden kullanıma açılması, Türkiye merkezli bilimsel üretimin görünürlüğünü kısa sürede artıracaktır.

Anahtar Kelimeler

Hakemli Dergi Yayıncılığı, Crossref, DOI, Zengin Üst Veri, Makale Üst Verisi, Türkiye

Paying DOI registration fee but failing to provide metadata

Abstract

Academic journal publishing is more complex than popular journal publishing. There are legal, academic, ethical, and technical rules and standards that academic journals must comply with. One of the technical standards is the provision of rich metadata. To open scientific publications to the international scientific world, it is vital to assign DOI, to use unique identifiers such as ORCID for authors, ROR ID for institutions, and to provide rich metadata. It is crucial to assign DOIs to these publications. Unfortunately, very few academic books in Turkey are assigned DOIs. DOI usage in refereed journals is better. However, we are faced with other problems here. The information in the PDF files of the articles and the article metadata used in DOI retrieval should be the same. However, while the PDF file contains current data, article metadata may contain information older than the first version of the study. DOI assignment is a technical process. Firstly, the minimum information about the article should be sent to

the Crossref system, and the DOI should be assigned. Secondly, the article metadata should be fully registered in the Crossref system. Many publishers do not perform this second process. Although DOI is assigned to the articles by paying a fee, the article metadata is not sent to Crossref and opened to the international community. Another problem is that article metadata is sent to Crossref only in the language of the article. However, rich metadata should be sent to Crossref in Turkish and English. It is necessary to assign DOIs to Turkey-centred scientific books and even to assign DOIs to all academic books backwards. In addition, making the rich metadata of publications available through Crossref in Turkish and English languages thanks to the DOI obtained by paying a fee, will increase the visibility of Turkey-based scientific production in a short time.

Keywords

Academic journal publishing, Crossref, DOI, Rich metadata, Article metadata, Türkiye

Atıf Bilgisi / Cite

Demir, Abdullah. "Ücretle DOI Alınması Ancak Üst Verisinin Eksik Bırakılması / Paying DOI registration fee but failing to provide metadata". *Eskiyeni* 49 (2023), 387-392.

<https://doi.org/10.37697/x>

Türkiye’de 17.723 ISSN’li süreli yayın bulunmaktadır.¹ Bunlardan bir kısmı basılı veya elektronik gazete veya popüler dergi, bir kısmı da hakemli dergilerdir. Hakemli yayınlarmızı büyük oranda kapsayan DergiPark’ta Haziran 2023 itibari ile 2.342 dergi yer alır.² Dergilerimizin önemli bir kısmı da açık kaynaklı dergi yazılımı OJS’yi kullanmaktadır ki bunların sayısı ise 235’tir.³ Bu bilgilerden Türkiye merkezli yaklaşık 2.500 hakemli dergi olduğu tahminini yapabiliriz.

Hakemli dergilerimizden 1.680’i TR Dizin, 431’i DOAJ kapsamındadır. Web of Science kapsamındaki SCIE, SSCI, AHCI, ESCI, MEDLINE, BCI ve ZR dizinlerinde taranan dergi sayımız 306’dır.⁴ Kapsamı daha geniş akademik veritabanı SCOPUS’ta taranan dergi sayımız ise 245’dir.⁵ Türkiye ile yakın nüfusa sahip Almanya’daki hakemli dergilerden 1.398’i Web of Science ve 1.558’i ise SCOPUS’ta taranmaktadır. Bu sonuç, Türkiye’de hakemli dergi yayıncılığının mevcut durumunun farklı yönleri ile incelenmesini gerekli kılmaktadır.⁶ Bu editöryal yazımızda, Türkiye merkezli hakemli dergilerin üst verisinin uluslararası bilim camiasına “zengin üst veri” şeklinde DOI üzerinden Türkçe ve İngilizce dillerinde sunulup sunulmadığını konu edineceğiz.

Akademik dergi yayıncılığı, popüler dergi yayıncılığına göre oldukça zordur. Dergilerin uymaları gereken hukuki, akademik, etik ve teknik kurallar ve standartlar bulunmaktadır.⁷

¹ The ISSN International Centre (ISSN), "ISSN Portal" (25 Haziran 2023).

² DergiPark Akademik (DergiPark), "Dergiler" (25 Haziran 2023).

³ RPubs by RStudio (RPubs), "OJS Growth Statistics: 2021" (26 Haziran 2023).

⁴ Web of Science (WoS), "The Master Journal List" (26 Haziran 2023).

⁵ Scopus (Scopus by Elsevier), "Sources" (26 Haziran 2023).

⁶ Hakemli yayıncılığın mevcut durumu ve çözüm önerileri hakkında bk. Türkiye Editörler Çalıştayı (TEÇ), "Türkiye Editörler Çalıştayı I-II-II-IV Kararları" (24 Haziran 2023).

⁷ Dergilerin tüm bu yönlerden incelenmesine dair bk. Abdullah Demir, "Hakemli Dergilere Yönelik SWOT Analizi: Dergilerin Güçlü ve Zayıf Yönlerinin Tespiti", *Tetik* 2 (2022)191-197.

Teknik standartlardan biri zengin üst veri sağlanmasıdır. Bilimsel yayınların uluslararası bilim dünyasına açılması için uyulması gereken zengin üst veri ve benzersiz tanımlayıcı standartları aşağıda listelenmiştir:

1. DOI (Digital Object Identifier): DOI, yayınların benzersiz bir tanımlayıcıya sahip olmasını sağlayan bir sistemdir. Her kitap, kitap bölümü veya makaleye eşsiz bir DOI atanması, yayının kalıcı bir şekilde referanslanabilmesini, üst verisinin yayılmasını ve erişilebilir olmasını sağlar.
2. Metaveri: Bu, yayınlarla ilgili üst verilerin ayrı bir şekilde depolanması ve paylaşılmasını sağlayan bir standarttır. Bu meta bilgiler, yayının başlığı, yazarları, özeti, yayın tarihi, dergi adı, anahtar kelimeler gibi bilgileri içerir.
3. ORCID (Open Researcher and Contributor ID): ORCID, araştırmacıların benzersiz bir tanımlayıcıya sahip olmalarını sağlar. Bu tanımlayıcı, araştırmacıların çalışmalarını takip etmelerine, yayınlarını ilişkilendirmelerine ve daha geniş bir akademik ağ içinde etkileşimde bulunmalarına olanak sağlar.
4. ROR (Research Organization Registry) ID: ROR ID, araştırma kuruluşlarının benzersiz bir tanımlayıcısıdır. Her ROR ID'si, benzersiz bir dizeyle temsil edilir ve URI (Uniform Resource Identifier) formatına uygun olarak oluşturulur.
5. CC (Creative Commons): CC lisansı, yayınların açık erişime izin vererek kullanıcılara yayınları serbestçe okuma, indirme, kopyalama, dağıtma ve değiştirme imkânı sağlar. Bu, bilimsel yayınların daha geniş bir kitleye ulaşmasını ve daha kolay paylaşılmasını sağlar.
6. Veri Yönetimi: Bilimsel yayınlarla birlikte sunulan araştırma verilerinin, uygun standartlarda yönetilmesi gereklidir. Verilerin doğrulanabilir, tekrarlanabilir ve yeniden kullanılabilir olması, bilimsel ilerlemenin sağlanması için önemlidir.
7. Standartlaştırılmış Veri Formatları: Bilimsel yayınlarla birlikte sunulan verilerin standartlaştırılmış formatlarda sunulması, farklı araştırmacılar ve disiplinler arasında veri paylaşımını kolaylaştırır. CSV (Comma-Separated Values) veya JSON (JavaScript Object Notation) formatları örnek olarak verilebilir.

Bu çalışmamızda DOI'ye odaklanacağız ancak öncesinde yukarıda sıralanan maddeler için kısa birkaç not eklemek istiyoruz. DergiPark ve OJS, açık erişim üst veri için yeterli teknik alt yapı sağlamaktadır. Burada editöryal ekibe düşen yayımlanan makalenin PDF dosyasındaki bilgilerin, makale üst verisinde de aynen, eksiksiz ve doğru olarak yer almasını sağlamaktır. PDF içeriği güncel ve eksiksiz iken metaveri, makalenin ham hâlindeki eksik bilgilerden oluşabilmektedir.

DergiPark, ör. Tetkik: https://dergipark.org.tr/api/public/oai/tetik/?verb=ListRecords&metadataPrefix=oai_dc

OJS, ör. Tetkik: https://tetkik.okuokut.org/tetik/oai?verb=ListRecords&metadataPrefix=oai_dc

YÖK'ün de zorunlu tutması ile ORCID yaygınlaşmıştır. Ancak sadece bu tanımlayıcıyı almak ve makale ilk sayfasına eklemek yeterli değildir. Araştırmacıların yayınlarını da ORCID'e eklemesi ve görünürlüğünü açması önem taşımaktadır. Bunun için manuel veri girişine de gerek yoktur. Her bir araştırmacı, ORCID ayarlarından DOI üzerinden otomatik yayın çekme ve ekleme izni vermesi yeterlidir. Özellikle editöryal ekipte yer alanların

ORCID sayfalarının boş olması ile SCOPUS ve WoS'ta yazar kayıtlarının olmaması, dergilerin bu indekslere kabulünde engel oluşturabilmektedir.

Kurum isimlerinin farklı yazımı, farklı kısaltılması ve bazen de İngilizcesinin kullanımı gibi nedenlerle aynı yazara ve kuruma ait atıfların takip edilmesi zorlaşmaktadır. ROR ID, kurumlara ücretsiz olarak eşsiz bir tanımlayıcı alma imkânı sunar. Yazarlar, kurumlarını belirtirken ROR ID'yi de ekleyerek atıf birleştirmelerinde önemli bir avantaj sağlarlar.

Ör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, <https://ror.org/05ryemn72>

Ör. Oku Okut Derneği, <https://ror.org/03zs8ga83>

Ör. Eskiyeni, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3042703>

Dergiler, telif hakkı ve açık erişim politikalarına uygun bir CC lisansı belirleyerek bunu yayın PDF'lerinde ve dergi web sitelerinde çelişki oluşturmayacak şekilde kullanılmalıdır. En sık karşılaşılan hata, CC lisanslarından herhangi birini kullandığını belirten bir derginin aynı zamanda PDF içinde veya web sitesinde "Her hakkı saklıdır." ifadesi veya simgesini çelişki olarak kullanmasıdır. Türkiye merkezli dergilerin DOAJ'dan ret alınmasının en temel sebebi budur.

Bilimsel yayınlarla birlikte sunulan araştırma verilerinin doğrulanabilir, tekrarlanabilir ve yeniden kullanılabilir olması da önemlidir. Dergiler, araştırma verilerini TÜBİTAK'ın Aperta Türkiye Açık Arşivi'ne⁸ yüklenmesini talep edebilir. Burada verinin, başkalarına görünür olup olmamasına veya belli süre sonunda açık hâle gelmesine araştırmacı karar vermektedir.

Yayımlanan makalelerin standartlaştırılmış veri formatlarında indekslere ve veritabanlarına sunulabilmesi bir diğer gerekliliktir. Bu açıdan kullanılan dergi altyapısı önem kazanmaktadır. DergiPark ve OJS yazılımı; JSON, XML, DOAJ, INDEX COPERNICUS, CROSSREF ve JGATE veri formatlarından dışa aktarım imkânı sağlamaktadır. Akademik kitap ve dergi web siteleri, tüm bu sıralanan teknik özellikleri destekleyecek özellikte olmalıdır. Yoksa geri planda akademik zengin üst veriyi uygun şekilde dağıtamayan "normal web siteleri", e-yayıcılık için yeterli değildir.

Asıl konumuz Türkiye merkezli kitap ve dergi yayıncılarının DOI ile imtihanıdır. Ne yazık ki ülkemizde akademik kitaplara, bu kitapların uluslararası camiada görünür olmasını sağlayacak DOI atayan yayıncı sayısı yok denecek kadar azdır. Çok köklü kamu, üniversite ve özel yayınevleri bile hâlâ bilimsel kitaplara DOI atamamakta ısrarcıdır. Bu, Türkiye merkezli bilimsel kitap yayıncılarının basılı yayıncılıktan dijital yayıncılığa geçiş sürecinde uyum çalışmalarını başarılı şekilde tamamlayamadığını göstermektedir. DOI'nin önemini fark eden ve tüm yayımlarına DOI atayan yayıncılar da bulunmaktadır:

Ör. Oku Okut Yayınları, <https://doi.org/10.55709/okuokutyayinlari.18>

Ör. Özgür Yayınları, <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub131>

Akademik dergiler açısından ise başka bir sorun ile karşı karşıyayız: Ücretle DOI Alınması Ancak Üst Verisinin Eksik Bırakılması. DOI (Digital Object Identifier) yayınların benzersiz bir tanımlayıcıya sahip olmasını sağlayan bir sistemdir. Her kitap, kitap bölümü veya makaleye eşsiz bir DOI atanması, yayının kalıcı bir şekilde referanslanabilmesini, üst

⁸ Aperta Türkiye Açık Arşivi (Aperta), "Aperta Nedir?" (26 Haziran 2023).

verisinin yayılmasını ve erişilebilir olmasını sağlar. Makale başına 1 dolar ödeyerek özel yayınevi veya firmalar üzerinden DOI alan üniversitelerimiz, kamu kurumları ve yayıncılar bulunmaktadır. Makaleye DOI atanırken “Yazar Adı Soyadı, Makale Adı, Cilt/Sayı, İlk Sayfa – Son Sayfa” bilgileri yeterli olmaktadır. Makaleye DOI atanması makaleye bağlı Türkçe-İngilizce özet, Türkçe-İngilizce Anahtar kavramlar, Referans Listesi, Tam Metin URL, Benzerlik Taraması URL Adresi, ORCID, Lisans Bilgisi vb. üst verilerin Crossref'e gitmediği anlamına gelmemektedir. DOI alan firmalar/aracılar, bu bilgileri XML aktarımı ile sistem üzerinden veya manuel veri girişi ile aktarmaları gerekmektedir. Crossref'in normal şablonu birincil dil/tek dil düşünülerek geliştirildiği için Türkçe-İngilizce iki dilli veri gönderilecekse bu durumda kullanılan dergi platformunun (OJS vb.) XML şablonunun buna göre düzenlemesi gerekmektedir.

Crossref'in sayfasında yer alan üye raporuna göre Türkiye merkezli yayıncıların/dergilerin bir kısmının üst verileri % 0 görünürken diğerlerinde eksiklikler göze çarpmaktadır. Dergilerin büyük çoğunluğu açık erişimlidir ancak Crossref üst veriler eksiktir.⁹ Crossref API servisi üzerinden 2022 ve geriye doğru yapılan sorgulamalarda da Türkiye merkezli alınan DOI'lerin üst verilerin büyük oranda eksik olduğu anlaşılmaktadır. Örnek üzerinde belirtmek gerekirse 2022 öncesinde Türkiye'de 100.000 makaleye DOI alınmışsa bunların büyük çoğunluğunun üst verisinin (öz, referanslar vb.) Crossref'e birincil dilde/makale dilinde sunulmadığı, Türkçe-İngilizce çift dilli makalelerde ise ikincil dilde (ör. İngilizce) üst verilerin hiç gitmediği anlaşılmaktadır.

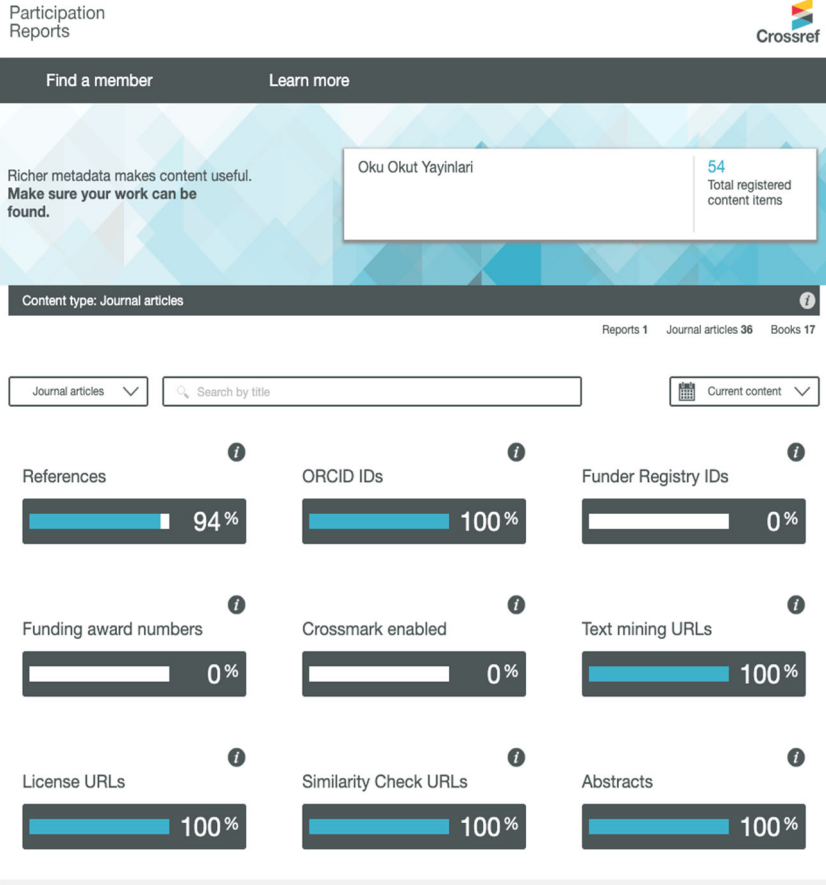
DOI alındığında üst verinin de sunulması, dergi ulusal veya uluslararası hiçbir indekste taranmasa bile yayının uluslararası düzeyde görünürlüğü sağlamaktadır. Dergi WoS veya SCOPUS gibi bir indekste taranıyorsa DOI üst verisi olmasa da makale görünürlük kazanmaktadır. Türkiye merkezli 2500'e yakın hakemli derginin büyük çoğunluğunun WOS ve SCOPUS gibi indekslerde dizinlenmediği dikkate alındığında DOI ile üst verinin erişime açılmaması, dergi açık erişim olduğu halde verisinin açık erişimli olmaması, üretilen verinin görünür olmaması sonucunu doğurmaktadır. Bilindiği üzere WoS kapsamında 306, SCOPUS'ta taranan 245 dergimiz bulunmaktadır. Bu durum, akademisyenlerimizin, üniversitelerimizin ve Türkiye'nin bilimsel görünürlüğü ve etkisini zayıflatmaktadır. Türkiye merkezli dergiler, WoS ve SCOPUS gibi indekslere başvurduklarında teknik-akademik eksiklikleri olmasa bile atıf değerleri düşük çıktığından kabul edilmemektedirler. Atıfların düşük çıkmasının bir nedeni yayımlanan binlerce makalenin referansları dahil zengin üst verisinin birincil ve ikincil dilde DOI sistemi üzerinden açık olmamasıdır.

Ücret ödeyerek DOI alan üniversitelerimiz, kamu kurumları ve özel yayınevleri, hizmet aldıkları firmalardan 2022'den geriye doğru ücreti zaten ödenmiş olan on binlerce DOI'li yayının üst verilerinin de yüklenilmesini talep etmeleri bir ihtiyaçtır. Bu yapılabilirse 2022 sonrasında Türkiye merkezli makalelerin/dergilerin/üniversitelerin görünürlüğü-bulunurluğu ve atıf düzeyleri birden artacaktır. Üniversitesi ve yayıncı özelinde DOI üst verisini kontrol etmek isteyenler “Üniversite Adı/Yayıncı Adı/Dergi Adı” ile sorgulama yapabilirler:

⁹ Crossref DOI (Crossref), "Crossref Participation Report" (26 Haziran 2023).

<https://www.crossref.org/members/prep/>

DOI üzerinden sağlanabilen zengin üst veri, örnekte görülebilmektedir



Kaynakça | References

- ISSN, The ISSN International Centre. "ISSN Portal". Erişim 25 Haziran 2023. www.issn.org
- DergiPark, DergiPark Akademik. "Dergiler". Erişim 25 Haziran 2023. <https://dergipark.org.tr>
- RPubs, RPubs by RStudio. "OJS Growth Statistics: 2021". Erişim 26 Haziran 2023. <https://rpubs.com/saurabh90/ojs-stats-2021>
- WoS, Web of Science. "The Master Journal List". Erişim 26 Haziran 2023. <https://mjl.clarivate.com>
- Scopus by Elsevier, Scopus. "Sources". Erişim 26 Haziran 2023. www.scopus.com
- TEÇ, Türkiye Editörler Çalıştayı. "Türkiye Editörler Çalıştayı I-II-II-IV Kararları". Erişim 24 Haziran 2023. <https://editorlercalistayi.com/>
- Demir, Abdullah. "Hakemli Dergilere Yönelik SWOT Analizi: Dergilerin Güçlü ve Zayıf Yönlerinin Tespiti". *Tetkik 2* (2022), 191-197. <https://doi.org/10.55709/tetkikdersisi.2022.2.77>
- Aperta, Aperta Türkiye Açık Arşivi. "Aperta Nedir?". Erişim 26 Haziran 2023. <https://aperta.ulakbim.gov.tr/>
- Crossref, Crossref DOI. "Crossref Participation Report". Erişim 26 Haziran 2023. <https://www.crossref.org/members/prep/>

Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma

Nimet Ferah | <https://orcid.org/0000-0003-1092-7208>
nferah@bingol.edu.tr

Bingöl Üniversitesi | <https://ror.org/03hx84x94>
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, Bingöl, Türkiye

Öz

Günümüz dünyasında teknoloji kullanımı ebeveynler için yeni bir sorumluluk alanı ortaya çıkarmıştır. Teknolojinin gelişimiyle birlikte hayatımıza giren dijital medya pek çok alanda olduğu gibi dijital dünyaya doğan çocukları da etkisi altına almıştır. Dijital medya kontrolsüz ve bilinçsiz bir şekilde kullanıldığında bir takım zararlı sonuçlar ortaya çıktığı bilinmektedir. Dijital ebeveynlik, internet ve dijital medya kullanımı konusunda anne babaların çocuklarını korumak, onların gelişimlerini sekteye uğratacak durumlara karşı bilinçli davranmak ve gerekli ebeveyn rollerini üstlenmek şeklinde özetlenebilecek yeni bir kavram-sallaştırma değildir. Dijital medya kullanımı, yol açtığı sorunlar nedeniyle özellikle ebeveynler ve çocuklar için eğitime ve disipline edilmeye açık bir konudur. Dijital ebeveynlik ile ilgili ülkemizde ve dünyada farklı alanlarda çalışmalar yürütülmektedir. Ancak konunun dini tutum ve davranış yönü din bilimleri pratikleri ile pek irdelenmemiştir. Bu noktada çocukların internet ve dijital medya kullanımı konusunda ebeveynlerin dini tutumlarının araştırılmasına ihtiyaç vardır. Din, özellikle birey ve aile yaşantısına yön verme, biçimlendirme ve anlamlandırma açısından hayattaki en önemli öğelerden birisidir. Çalışma, çocuklarının dijital medya kullanımıyla ilgili anne-babaların dini tutum ve değerlendirmelerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Dijital ebeveynlikte dini tutumları incelemeyi hedefleyen bu çalışmada nitel araştırma desenine uygun bir şekilde amaçlı örneklem metodu ile Aralık 2020-Ocak 2023 tarihleri arasında ulaşılan ve Türkiye'nin farklı şehirlerinde yaşayan 12 erkek, 10 kadın, toplam 22 katılımcıya yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir. Elde edilen veriler içerik analiz yöntemi ile temalara ayrılarak betimlenmiştir. Sonuçta dijital ebeveynlikte dini açıdan kaygılı, kaderci, bilinçli-kontrollü ve reaksiyoner-yasaklayıcı tarzda davranışların ortaya çıktığı bulgularla ortaya konmuştur. Ayrıca ebeveynlerin özellikle dini hassasiyete sahip olanların çocuklarının internet ve sosyal medya kullanımı konusunda dini endişelere sahip olabildikleri ve buna bağlı olarak davranış ve tutumlarının farklılaşabileceği belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dijital Ebeveynlik, Dini Tutum, Dijital Medya, Aile

Öne Çıkanlar

- Bu makalede Din Psikolojisi alanında henüz yeterince çalışılmamış bir konu olarak dijital ebeveynlik konusu ele alınmaktadır.
- Araştırma dijital ebeveynlik olgusunun dini tutum ve davranışlara göre farklılaşabileceğini iddia etmekte ve bunu pratik olarak göstermeye ve ne manaya geldiğini anlamaya çalışmaktadır.

- Dijital ebeveynlikte dini tutum ve davranışların etkili olduğu ve bir takım davranış tarzlarının ortaya çıktığı bulgulanmıştır.
- Araştırma uygulamalı bir alan araştırması olarak dizayn edilmiş ve nitel araştırma metodolojisine uygun bir şekilde tatbik edilmiştir.
- Sonuçta dijital ebeveynlikte dini açıdan kaygılı, kaderci, bilinçli-kontrollü ve reaksiyoner-yasaklayıcı tarzda davranışların ortaya çıktığı bulgularla ortaya konmuştur.

Atıf Bilgisi

Ferah, Nimet. "Dijital Ebeveynlikte Dini Tutumlar Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Eskiye ni* 49 (Haziran 2023), 393-416. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275504>

Geliş Tarihi	02 Nisan 2023
Kabul Tarihi	18 Haziran 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Kurul İzni	Etik onay, Bingöl Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından verilmiş olup 21.12.2022 tarihli ve 33117789/044/87668 sayılıdır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

A Qualitative Study on Religious Attitudes in Digital Parenting

Nimet Ferah | <https://orcid.org/0000-0003-1092-7208>
nferah@bingol.edu.tr

Bingol University | <https://ror.org/03hx84x94>
Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Bingol, Türkiye

Abstract

In today's world, the use of technology has created a new area of responsibility for parents. Digital media, which has entered our lives with the development of technology, has also influenced children born into the digital world, as in many areas. It is known that some harmful results occur when digital media is used in an uncontrolled and unconscious way. Digital parenting is a new conceptualization that can be summarized as parents protecting their children in the use of the internet and digital media, acting consciously against situations that may hinder their development and assuming the necessary parental roles. Digital media use is open to education and discipline, especially for parent and children, due to the problems it causes. Studies on digital parenting are carried out in different areas in our country and the world. However, the subject's religious attitude and behavior aspect has not been examined much with the practices of religious sciences. At this point, parents' religious attitudes about children's use of the internet and digital media is a problem that needs to be investigated. Religion is one of the most essential elements in life, especially in terms of directing, shaping and giving meaning to individual and family life. The study aims to determine parents' religious attitudes and evaluations regarding their children's use of digital media. In this study, which aims to examine religious attitudes in digital parenting, semi-structured questions were asked to a total of 22 participants, 12 men, 10 women, living in different cities of Turkey, who were reached between December 2020 and January 2023 by purposive sampling method in accordance with the qualitative research design. The data obtained were divided into themes and described by content analysis method. As a result, it has been revealed by the findings that religiously anxious, fatalistic, conscious-controlled and reactionary-prohibitive behaviors occur in digital parenting. In addition, it has been determined that parents, especially those with religious sensitivities, may have religious concerns about their children's internet and social media use, and accordingly their behaviors and attitudes may differ.

Keywords

Psychology of Religion, Digital Parenting, Religious Attitude, Digital Media, Family

Highlights

- In this article, digital parenting is discussed as a subject that has not been studied sufficiently in the field of Psychology of Religion.
- The research claims that the phenomenon of digital parenting may differ according to religious attitudes and behaviors and tries to demonstrate this practically and to understand what it means.
- It has been found that religious attitudes and behaviors are effective in digital parenting and some behavioral styles emerge.

- The research was designed as an applied field study and applied in accordance with the qualitative research methodology.
- As a result, it has been revealed by the findings that religiously anxious, fatalistic, conscious-controlled and reactionary-prohibitive behaviors occur in digital parenting.

Citation

Ferah, Nimet. "A Qualitative Study on Religious Attitudes in Digital Parenting". *Eskiyeni* 49 (June 2023), 393-416. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275504>

Date of submission	02 April 2023
Date of acceptance	18 June 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Ethics Committee Approval	Ethical approval granted by Bingol University Social Sciences and Humanities Scientific Research and Publication Ethics Committee dated 21.12.2022 and numbered 33117789/044/87668
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Sanayi devrimi ile kendisini hissettiren toplumsal değişim enformasyon ve iletişim teknolojilerindeki çığır açan gelişmelerle birlikte hızlanmış, kendi kavramları ve anlam dünyası ile yeni medya ve iletişim ağları tüm yaşamı kuşatmıştır. Bu teknoloji dünyasının içine doğmuş kişiler dijital yerliler, sonradan bu dünyaya dahil olmaya çalışanlar ise dijital göçmenler olarak isimlendirilmektedir. Kuşaklar arası farklılaşmanın bir göstergesi olan bu ayrımında yerliler, ana dili gibi bu yeni dünyayı ve kavramları yaşayan ve yaşatan kişileri temsil ederken, göçmenler ise farklı dil ve lehçelerin olduğu bir topluma dahil olan yani sonradan o dili öğrenmeye ve o toplumda yaşamaya çalışan kişilere işaret etmektedir.¹

Her halükarda akıllı telefon, anında mesajlaşma, gelişmiş oyun konsolları ve içerikleri ile birlikte yetişkinler ve çocuklar için dijital medyanın cezbedici özellikleri hayatı işgal etmiştir. Yönetilmesi ve kontrol edilmesi güç bir alan ortaya çıkmıştır. Göka'nın deyimi ile teknomedyatik dünyada artık yeni ilişki ve etkileşim sorunları, toplum ve birey yaşantısında yeni patolojiler baş göstermiştir.² Bağımlılıktan olumsuz rol model oluşturmaya varana dek dijital içeriklerin birçok zararından ve risklerinden bahsetmek mümkün olduğu gibi dijital okuryazar olma, interneti etkili kullanma ve dijital medyanın eğitsel yararlarından da söz edilmektedir. Bu minvalde sanal dünyanın, çocuklar üzerindeki etkilerine dair tartışmalar yoğunlaşmıştır. Bazı uzmanlar dijital medya kullanımının olumlu yönlerini vurgularken bazıları ise olumsuz yönlerini ön plana çıkarmaktadır. Aileler, psikologlar, sosyologlar, eğitimciler, iletişimciler, eğitim teknolojileri ve akademisyenler tartışmanın taraflarını oluşturmaktadır. Uzmanlar genellikle eğitsel yararları noktasında bu teknolojileri savunmaktadır.³

Diğer taraftan dijital medya ve çocuk etkileşiminin olumlu ve olumsuz sonuçlarını anlayabilmek ve açıklayabilmek için ailenin rolü önem kazanmıştır. Dijital medyanın aile yaşantısına etkisi, aile içerisinde kullanımı ve bu konuda çocuk-ebeveyn tutumları tartışma konuları ve sorunları arasında yerini almıştır. Ebeveynler için farklı ve yeni bir sorumluluk alanı ve roller ortaya çıkmıştır.⁴ Dijital ebeveynlik olarak isimlendirilen bu durum/kavram, genel ebeveynlik rol ve sorumluluklarından bağımsız olmamakla birlikte dijitalizmin kendini dayattığı günümüz koşullarında yeniden şekillenen ebeveyn rol ve sorumluluklarını betimlemektedir. Diğer taraftan çocuk terbiyesi ve çocuk yetiştirme ebeveynin ve ailenin dini yaşantısından bağımsız değildir. Dijital medya kullanımı konusunda ebeveynlerin dini tutumlarının ne olduğu ve nasıl farklılaştığı hayati bir duruma işaret etmektedir. Çünkü aile sistemi içerisinde; dinin işlerliği, algılanması ve yaşantısı, kuralların belirlenmesi, ebeveynlerin; dini tutum ve yaşayış tarzları, dini hayat görüşlerini aile yaşantısına tatbik etmeleri çocuğun geleceğini biçimlendiren en

¹ Marc Prensky, "Digital Natives, Digital Immigrants", *MCB University Press* 9/5 (Ekim 2001), 1-6.

² Erol Göka, "Dijital Medya ve Bireyin Psikolojisi", *TRT Akademi Dergisi* 1/2 (Temmuz 2016), 682-701.

³ Yaprak İşçibaşı, "Bilgisayar, İnternet Ve Video Oyunları Arasında Çocuklar", *Selçuk İletişim* 7/1 (Ocak 2011), 122.

⁴ Abdurrahman Özkan - İsmail Hira, "Dijital Medya ve Sosyalleşme: 6-12 Yaş Çocukların Sosyalleşmesine Dair Ebeveyn", *Kesit Akademi* 9 (Ocak 2017), 246-267.

önemli unsurlar arasındadır. Dolayısıyla ortaya çok yönlü bir konu ve sorun çıkmış olmaktadır. Bu konunun ayrıntılarına değinmeden önce dijital ebeveynlik kavramının içeriğine bakmakta yarar vardır.

1. Dijital Ebeveynlik

Geçmişten günümüze aile yaşantısı ve sorunları, toplumsal değişim ile birlikte farklılaşmıştır. Modernleşmenin ardından gelen dijital çağda çekirdek ailenin atomize olduğu bir aile görüntüsü ortaya çıkmıştır. Aynı çatı altında yaşamasına karşın aile üyeleri için kendi dijital dünyalarında vakit geçirmek, akışı ve story'leri kaçırmamak daha eğlenceli ve keyifli hale gelmiştir. Yan odadaki çocuğunu akıllı telefonu ile kontrol etmeye çalışan bir ebeveyn modeli ortaya çıkmıştır.⁵ Baudrillard terminolojisi ile söylenecek olursa sanal dünya adeta aileyi yutmuştur. Aileyi simüle eden bireyler arasında yeni bir yaşantı ortaya çıkmıştır. İnternet; elektrik, su gibi evde bulunması gereken olmazsa olmaz bir öge haline gelmiştir. 2022 verilerine göre Türkiye'de internet erişim imkânı olan hane oranı % 94,1 olmuştur. İnternet kullanım oranı 16-74 yaş grubunda %85 olurken; bireylerin en fazla kullandıkları uygulamalar %82,0 ile WhatsApp, %67,2 YouTube ve %57,6 ile Instagram olmuştur.⁶ İnternet kullanımı, 6-15 yaşlar arasındaki çocuklar için 2013 yılında %50,8, 2021 yılında %82,7 olmuştur. Çocukların %90,1'inin her gün interneti kullandığı, %31,3'ünün ise düzenli olarak sosyal medya kullandığı ve günde yaklaşık üç saatini sosyal medya için harcadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca çocukların %64,4'ü akıllı telefon kullandığını bildirmiştir.⁷

Dijital medya, çocukların eğlence ve serbest zaman anlayışının vazgeçilmez bir unsuru olmuş, temel yaşam aktivitesi haline gelmiştir.⁸ Özellikle dijital oyunlar, çizgi filmler vs düşünülecek olursa bu araçlar çocuklar için vakit geçirmenin en önemli unsurlarından birisi olmuştur. Bu araçlar nedeniyle çocuklar kültürel, sanatsal ve sosyal faaliyetlerini hatta beslenme ve uyku gibi temel ihtiyaçlarını ötelemekte, devamında yalnızlaşma, duygusal çöküntü, bedensel gelişimin olumsuz etkilenmesi ve bağımlılık gibi ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır.⁹ Bu noktada ekran karşısında geçirilen süreden medya içeriklerinin mahiyetine varana kadar bir dizi risk unsurundan bahsetmek mümkündür. Dijital medyayı erken yaşlardan itibaren kullanmaya başlayan çocuklar, özellikle online erişim olanakları ve teknolojinin yaygınlaşması sayesinde; şiddet, nefret söylemi, pornografi ve içeriğe gömülü ticari mesajlar gibi *içerik riskleri*; istismar, hakaret, ideolojik beyin yıkama, kişisel verilerin kötüye kullanımı gibi *ilişki (temas) riskleri*; kendilerinin fail veya mağdur oldukları siber zorbalık, kumar, suç gibi *edim riskleri* ile karşılaşabilmektedirler. Çocukların dijital medya araçlarının uzun süreli kullanımı ise beden kitle indeksinde bozulmalara, iştahsızlık, uykusuzluk yaşama, mutsuzluk gibi bedensel

⁵ Fatma Barbarasoğlu - Nazife Şişman, *Adı Konmamış Çağda Yeni Anne Babalar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 66.

⁶ TÜİK, "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022" (Erişim 15 Kasım 2022).

⁷ TÜİK, "Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2021" (Erişim 15 Kasım 2022).

⁸ Zekihan Hazar, *Dijital Oyunlarda Kaybolan Çocukluk* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 4.

⁹ Hazar, *Dijital Oyunlarda Kaybolan Çocukluk*, 4.

ve psikolojik sorunlara neden olduğu rapor edilmiştir.¹⁰ Dijital medyanın çocukların inanç, davranış ve tutumları üzerinde etkisi olduğu, dijital medyaya maruz kalan kişilerin zamanla gerçeklik algısını yitirerek kendilerine zarar verme, ahlaki değerlerle uyumayan yaşam biçimi benimsemelerine neden olabileceği vurgulanmaktadır.¹¹ Bütün bunların yanı sıra dijital medya ve birey arasındaki bağ son derece kişisel bir özel alan haline dönüşmüştür. Bu, mahrem, karanlık, riskli ve kontrol edilmesi güç bir olgu/ilişkiyle karşı karşıya olunduğuna işaret etmektedir. Bu karanlık tehlike içerisinde dijital dünyanın bağımlılık yapıcı özelliği ise başlı başına bir problem olarak gözükmektedir.

Her halükarda çocuk ve ebeveynler açısından dijital medya kullanımı kontrol edilmesi ve yönetilmesi gereken bir süreç haline gelmiştir. Dijital ebeveynlik kavramsallaştırması da bu noktada kritik bir belirlenimdir. Normal şartlar altında sağlıklı kimlik ve kişilik geliştirmek, okul hayatını disipline edebilmek, sosyal sorumlulukları ve zaman yönetimini öğrenmek gibi konularda çocuklar eğitime ve rehberliğe muhtaçtır. Dijital dünyada ise bunların sağlanması ve elde edilmesi başka bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Anne babalar için bilgilendirme ve eğitim faaliyetleri, çocuklar için özelleşmiş uygulamalar, medya dili ve uyarıları, okul rehberlik hizmetleri vb. bu yönde özelleşmeye başlamıştır. Ebeveynlerin tutumu ve sorumluluğu ön plana çıkmıştır. Dijital ebeveynlik kavramı bu bağlamda ortaya çıkan bir kavram olmuştur. Çocuklarının dijital medya kullanımı karşısında ebeveyn tutumlarını ifade eden¹² bu kavram aslında daha geniş bir perspektifte bilgi çağının ya da dijital dünyanın ebeveynliğini ifade eden bir kavram olarak anlaşılabilir. Dijital dünya ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar ebeveynlerin çocuklarına karşı yaklaşımlarını ve kurallarını değiştirmesine neden olmuştur. Yeni ebeveyn rolleri ve sorumlulukları ortaya çıkmıştır. İnternet ve dijital medya kullanımında çocukların güvenliğini sağlamak, onları korumak ve kollamak ihmal edilmemesi gereken ciddi bir sorumluluk haline gelmiştir. Ebeveynleri bu konuda bilgilendirmek ve rehberlik etmek, ortaya çıkan fırsat ve risklerin değerlendirilmesi için kılavuzlar hazırlanmaya başlamıştır.¹³

Literatürde dijital ebeveynlik rolleri; dijital okuryazarlık, farkında olma, kontrol, etik ve yenilikçilik boyutları ile ilişkilendirilmiştir.¹⁴ Dijital ebeveynlerin farkındalık düzeyleri ise ortaya çıkan yeni rollerin anlaşılması açısından önemlidir. Buna ilişkin yapılan bir çalışmada ebeveynlerin verimli kullanım, risklerden koruma, model olma ve dijital ihmal gibi kategorilerde davranış sergileyebildiği nitel

¹⁰ Gamze Kaya vd., “Dijital Ebeveynlik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (Nisan 2018), 150.

¹¹ Betül Özden, “Dijital Çağ ve Ahlaki Değerler Üzerine Bir İnceleme”, *Sosyal Medya ve Mahremiyet Z kuşağı*, ed. Abdullah Pakoğlu - Rukiye Gögen (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022), 105; Uğur Bakan - Fikri Salman, “Öğrencilerin Popüler Dijital Oyun Karakterlerinin Seçiminde Görsel Unsurların Etkileri”, *Akademik Sanat Dergisi* 5/9 (Nisan 2020), 113.

¹² Kaya vd., “Dijital Ebeveynlik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

¹³ Carrie Rogers Whitehead, *Becoming a Digital Parent* (Newyork: Routledge, 2021).

¹⁴ Fatih Yaman vd., “Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller”, *Gaziantepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (Aralık 2013), 888-893.

ve nicel bulgularla ortaya konmuştur.¹⁵ Dijital ebeveynlik tutumlarını ölçmeyi amaçlayan bir başka çalışmada ise ebeveynlerin dijital medyanın etkili kullanımını onaylayıcı, riskleri konusunda ise korumacı davranma eğilimde oldukları bulunmuştur. Dijital teknoloji kullanımına ilişkin yeterlilikleri dijital ebeveynlerin tutumları üzerinde belirleyici bir role sahiptir. Örneğin ebeveynler dijital okuryazarlık açısından yeterli olduklarında çocuklarının dijital medya kullanımına izin verici bir strateji geliştirirken, hem ebeveyn hem de çocuk dijital okuryazarlık becerileri zayıf kaldığında ise sınırlandırıcı bir davranış stratejisi ortaya koydukları ileri sürülmüştür.¹⁶

Esasında ebeveyn tutumları, anne-baba ve çocuklar arasında ortaya çıkan bir etkileşim ve görünüm şeklinde tanımlanabilir. Dolayısıyla dijital çağda, anne-baba-çocuk arasındaki roller yeni bir görünüm kazanmıştır. Ancak bunlar, genel ebeveynlik olgusundan ayrı düşünülemez. Temelde ebeveyn çocuk etkileşimi duyarlılık ve talepkârlık ile şekillenen bir denge/dengesizlik durumunu ifade etmektedir. Yani yeni ya da eski, talepler ve duyarlılıklar süreci şekillendirmektedir. Çocuğun yetişmesinde anne ve babaların dindarlık ve dini tutumları ise bu sürece içkindir. Zira dindarlık ile anne-baba tutumları arasında yakın bir ilişki vardır. Ebeveyn tutumları çocuğun dini gelişiminde etkili olabildiği gibi aile yaşantısını şekillendirmesi açısından da önemlidir.¹⁷ Aile kuralları ve sınırları, aile sisteminin dengesi ve işleyişi, aile üyeleri arasındaki sözlü ya da sözsüz sözleşmeler (*contract*) dindarlıktan ve maneviyattan bağımsız değildir.¹⁸

2. Ebeveynlik Tutumları ve Din/Dindarlık

Ebeveyn tutumları, anne ve/veya babanın çocuklarına karşı istikrarlı bir şekilde sergiledikleri, onların yetişmesine etki eden olumlu ya da olumsuz yönelimsel/yargısal eğilimleri/örgüleri ifade etmektedir. Çocuğun benlik gelişimi ve toplumsallık duygusu kazanmasında en önemli faktörlerden sayılan ebeveyn tutumları, özellikle çocukluk ve ergenlik çağında problemleri davranışların (çocuk suçluluğu, uyuşturucu kullanımı, okulu bırakma vb.) ortaya çıkmasında da en önemli etkenler arasında sayılmaktadır. Ebeveynlerin çocuklarına karşı tutumları, kültürden kültüre toplumdan topluma hatta aileden aileye değişkenlik gösterebilmektedir.¹⁹

¹⁵ Abdullah Manap - Emine Durmuş, "Dijital Ebeveynlik Farkındalık Ölçeğinin Geliştirilmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2 (Ağustos 2020), 978.

¹⁶ Kaya vd., "Dijital Ebeveynlik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", 159-165.

¹⁷ Nurten Kınter, "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine", *Dini Araştırmalar* 18 (Kasım 2015), 14-38.

¹⁸ Hatice Kılınçer, *Aileye Tutunmak* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022), 18-75; Hatice Kılınçer, "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 2021), 265.

¹⁹ Hızır Hacıkaleşoğlu - Faruk Karaca, "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Haziran 2021), 199; Hızır Hacıkaleşoğlu, *Ebeveyn Tutumları Ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 131.

Genel anlamı ile tutum, olay, nesne, olgu, kişi veya düşüncelere yönelik insan davranışlarını, davranış biçimlerini, yargılarını ve yönelimlerini tüm boyutları ile (duygusal, düşünsel, davranışsal, ilişkisel) betimlemek için kullanılabilir. Tutumlar oldukça organize, uzun süreli duygu inanç ve davranış eğilimleridir. Kalıplaşmış tutum ve yargılar, dünyaya yaptığımız atıflar/yüklemeler de tutumlarla yakından ilgilidir. Dolayısıyla olumlu veya olumsuz tutumlardan söz edilebileceği gibi dolaylı ya da doğrudan tutumlardan ve duyusal, bilişsel, davranışsal, sosyal alanla ilgili tutumlardan bahsedilebilir. Tüm bu boyutların/yönlerin birbiriyle ilintili ve uyumlu olduğu varsayılabilir. Örneğin bir kişi dinle ilgili olumlu düşüncelere sahipse bu, dini davranışlarına yansır ve kişinin dine yönelik olumlu duygulara sahip olduğu düşünülebilir. Tutumlar genlerden ve sonradan öğrenilen bilgilerden etkilenir. Yani doğuştan getirilen özellikler ve öğrenmeler bireyin davranışlarını/tutumlarını şekillendirir.²⁰

Ebeveyn tutumları, hususi bir alana işaret etmektedir. Aile sistemi içerisinde ortaya çıkmış olması ve tanımlanması bu tutumları özel kılar. Anne-baba olmak sosyal bir role ve statüye gönderme yapmaktadır. Ebeveyn davranışları tutumla ilgili genel özellikleri yansıtmak durumundadır. Yani bilişsel, duyusal ve davranışsal alanlarda sınıflandırılabilirler, olumlu ya da olumsuz, doğrudan ya da dolaylı şeklinde değerlendirilebilir ve yordanabilirlerdir. Anne ve babaların çocuklarına karşı tutum ve davranışları; aşırı korumacı, hoş görülü, aşırı hoş görülü ve düşkünlük, reddedici, kabul edici, baskıcı, çocuklara boyun eğici, ayrımcı tarzda tezahür edebilir. Ayrıca katı ve kuralcı ebeveynlerin çok fazla kural koyma eğiliminde olacağı, düzensiz ve ilgisiz ebeveynlerin ise kural konusunda daha zayıf kalacağı ve bir takım problemlili davranışların ortaya çıkabileceği kestirilebilir. Otoriter-baskıcı ebeveynlik, ebeveyn ilişkisinde tutarsızlık, sosyal etkinliklerde kısıtlanma, ev ortamındaki kaos vb. özellikle ergenlik dönemi için riskli durumlar olarak vurgulanmaktadır. Nitekim aile kurallarının belirsiz olduğu bir ortamda, tutarsız bir disiplin anlayışıyla büyüyen çocukların akranlarına göre daha fazla davranış problemi gösterdiğini ortaya koyan araştırmalar mevcuttur.²¹

Diğer taraftan aile yaşantısında kuralların ve rollerin belirlenmesinde ve işleminde dindarlık ve dini tutumlar önemli bir etkidir. Özü itibari ile dinlerde, aile hayatı son derece önemsenmiş, dini değerler koruyucu ve düzenleyici bir unsur olarak aile yaşantısını ve ilişkilerini şekillendirmiştir. Din ve tutumlar/davranışlar/yönelimler arasında güçlü ve kompleks bir ilişki söz konusudur. Din tutumlar ve dindarlık hayatın geneline ya da bizzat dinin kendisine yönelik bir yönelim ve davranış organizasyonu olarak düşünülebilir/yorumlanabilir. Din, bazıları için dünyayı anlamlandırmanın en önemli araçlarından birisi sayılabildiği gibi bazıları için bizzat hayatın amacı ve kendisidir. Dindarlık yani dini davranışlar ve tutumlar

²⁰ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (Aralık 2011), 531-532; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2010), 109-129; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 521-525.

²¹ Serap Nazlı, *Aile Danışmanlığı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 28-30; Kılınçer, *Aileye Tutunmak*, 69; Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 135-145.

ideolojik/inanç, entelektüel/bilgi, ritüel/ibadet veya dinsel davranış, deneyim/duygu, etki (diğer dört boyutun seküler dünyadaki etkisi) şeklinde ortaya çıkabilir. Dindarlık ve dini tutumlar kişilikten bağımsız değildir ve iç/dış yönelimli olabilir.²² Öte yandan ebeveynlik açısından iç yönelimli dindarların ön yargı ile hareket edebileceği, dış yönelimli dindarların ise daha hoş görümlü yaklaşımlar sergileyebileceği bilirse genel kişilik özellikleri ile dini tutumların yakından ilişkili olduğu anlaşılabilir.²³

Dindarlık ve aile yaşantısı arasında istatistiksel açıdan pozitif ve anlamlı bir ilişkinin olduğu, dini inanç ve pratiklerin aileyi güçlendirdiği,²⁴ dinin aile hayatını doğrudan ya da dolaylı olarak etkilediği, dinin evlilik ve ebeveynlik işleviyle ilgili önemli bir etmen olduğu yapılan ampirik çalışmalarla gösterilmiştir. Psikolojide dinin aile yaşantısı üzerine etkisi hakkında alan araştırmalarının kısıtlılığına rağmen Amerika'da yapılan geniş çaplı taramalarda ebeveynler tarafından dinin çoğunlukla (anneler %65, babalar %57) “son derece” ve “çok” önemli bir unsur olarak görüldüğü, Amerikalıların %90'ının çocuklarının dini eğitim almasını istediği tespit edilmiştir. Ayrıca çocuk varlığı ile birlikte yani ebeveynliğin başlaması ile anne ve babaların dini davranışlarının ve eğilimlerinin artabileceği rapor edilmiştir.²⁵

Mahoney tarafından yapılan bir meta analizde 1999-2009 yılları arasında evlilik, aile, din ve maneviyatla ilgili yapılan 184 bilimsel araştırma incelenmiş, din ve maneviyatın ebeveyn-çocuk ilişkisini olumlu-olumsuz nasıl etkilediğine dair veriler betimlenmiştir. Dindarlığının (dini katılımın) özellikle ergen çocuklar üzerinde ve onların diğer kişilerle (akran grupları, öğretmenler vb.) ilişkilerinde ebeveynlerin yüksek düzeyde ahlaki beklenti ve gözetim dayatması ile bağlantılı olduğu belirtilmiştir.²⁶ Dindar ebeveynlerin çocukları üzerinde daha otoriter davranacağını kestirmek güç değildir. Nitekim yapılan çoğu araştırmada bu yönde bulgular elde edilmiştir.²⁷ Yüksek düzeyde dindarlık gösteren ebeveynler problem çözme konusunda otoriter yöntemleri daha fazla benimse/güvenme eğiliminde oldukları ancak babalara göre annelerin daha az otoriter olduğu bulunmuştur. Bazı araştırmalarda ise manevi topluluğa katılım gösteren az sayıda ebeveynin etkili ebeveynlik özellikleri ile ön plana çıktığı bildirilmiştir.²⁸

²² Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, 534.

²³ Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, “Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (Haziran 2005), 413.

²⁴ Kılınçer, “Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi”, 265.

²⁵ Annette Mahoney - Nalini Tarakeshwar, “Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik”, çev. Fatma Zeynep Belen, *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. Dr. Raymond F. Paloutzian - Dr. Crystal L. Park, thk. çeviri ed. İhsan Çapçioğlu - çeviri ed. Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 361-366.

²⁶ Annette Mahoney, “Religion in Families 1999 to 2009: A Relational Spirituality Framework” 72/4 (Ağustos 2010), 805-818.

²⁷ Nagihan Taşdemir, *The Relationships Between Vertical And Horizontal Individualism-Collectivism, Religiosity, And Parenting Styles From Perspective Of Parents And Their Children* (Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

²⁸ Mahoney, “Religion in Families 1999 to 2009: A Relational Spirituality Framework”, 805-818.

Endonezya’da çoğunluğu Müslüman katılımcılardan oluşan örneklem üzerinde yapılan bir araştırmada ebeveynlik tarzı, çocukların problemleri davranışları ve dijital okuryazarlık ilişkisi incelenmiştir. Sonuçta dini inançların ebeveynlik tarzı ve çocuğun yetiştirilmesinde doğrudan etkili olduğu, ebeveynlerin dini saikle daha otoriter ve sınırlayıcı davranabileceği bulunurken ebeveynlik tarzının dijital medya kullanımını yordayabileceği, ebeveynlik tarzı ile dijital okuryazarlık arasında negatif bir ilişki olduğu gösterilmiştir. Ancak bu bulgunun çocukların olumsuz davranışlarını açıklamada yetersiz kaldığı belirtilmiştir. Yani dini inançlar ebeveynlik tarzını etkilese de çocukların problemleri davranışları ile ilişkisiz bulunmuştur. Aynı şekilde dijital okuryazarlık ve çocukların problemleri davranışları arasında bir ilişki olmadığı bulunmuştur. Ancak aynı araştırmada bu konunun farklı metod ve örneklem grupları ile araştırılması gerektiği vurgulanmıştır.²⁹ Hacikeleşoğlu yaptığı çalışmada dijital medya ve ahlaki kayıtsızlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Dijital medyaya maruz kalanlarda ahlaki sorumluluğun bilincinde olmama ve duyarsız olmada artış olduğunu belirlemiştir.³⁰ Ülkemizde dijital ebeveynlik ve dini tutumlar arasında yapılmış spresifik bir alan araştırması olmamakla birlikte sosyal bilim camiasında ve stratejik kamu çalışmalarında dijitalleşme ve çocuklar üzerine etkisi hakkında yoğun bir gündem vardır.

3. Yöntem

Bu araştırmada ebeveynlerin, çocuklarının dijital medya kullanımı noktasındaki dini tutumları kendi görüşlerinden hareketle anlaşılacak istenmiştir. Bu amaçla nitel araştırma yaklaşımı tercih edilmiştir. Nitel araştırma, olay ve olguların doğal ortamları içerisinde gerçekçi bir şekilde anlaşılması açısından öne çıkan bir yaklaşımdır.³¹ Bu yaklaşımla katılımcıların konu veya problemi hangi ortam ve bağlamda ele aldıkları belirlenebilir.³²

Çalışma grubu *amaçlı örneklem* yöntemiyle seçilmiş, araştırmaya gönüllü olarak katılan Türkiye’nin farklı şehirlerinde (İstanbul, İzmir, Ankara, Bingöl, Erzurum) ikamet eden ebeveynlerden (N: 22) oluşmaktadır. Çalışma Bingöl Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 33117789/044/87668 sayılı izni ile 15 Aralık 2022 – 15 Ocak 2023 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Gerekli izinlerin alınması ile birlikte ebeveynlerin görüş ve değerlendirmelerine müracaat edilmiştir. Bu uygulamada araştırmacı tarafından hazırlanan demografik bilgi formu ve yarı yapılandırılmış mülakat soruları kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat formu hazırlanırken literatürdeki ilgili çalışmalar taranmış, sorular hazırlandıktan sonra 3 kişi ile pilot uygulama yapılmıştır. Alanda uzman iki kişinin görüşleri alınarak son şekli verilmiştir. Mülakat sorula-

²⁹ Sigit Purnama vd., “Do Parenting Styles and Religious Beliefs Matter for Child Behavioral Problem? The Mediating Role of Digital Literacy”, *Heliyon* 8 (Haziran 2022), 2-9.

³⁰ Hızır Hacikeleşoğlu, “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlaki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 878.

³¹ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 45.

³² John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşım Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 48.

rının anlaşılır, açık, yönlendirmenin olmadığı ve katılımcıların düşüncelerini rahatça ifade edecekleri³³ tarzda olmasına dikkat edilmiş, 20 soruluk bir havuz oluşturulmuştur.

Veri analizinde betimsel ve yorumlayıcı yöntem³⁴ tercih edilmiştir. Betimsel analizde daha önceden belirlenen temalar dikkate alınarak veriler yorumlanmaktadır. Doğrudan alıntılarının sık sık yer aldığı betimsel analizde amaç elde edilen verilerin sistematik ve açık bir şekilde betimlenmesidir.³⁵ Nitel yönteme ve mülakat tekniğine uygun bir şekilde;³⁶ çalışmanın güvenilirlik ve geçerliliğini sağlamak amacıyla sorularla yönlendirme yapılmamasına dikkat edilmiş, verilerin analizinde uzman görüşüne başvurulmuş, gözlem yapılmış, doğrudan alıntılara yer verilmiştir.

4. Bulgular ve Yorum

Dijital ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımıyla ilgili dini tutumlarını bütüncül bir şekilde değerlendirmek amacıyla yapılan çalışmada 12 kadın, 10 erkek olmak üzere toplam 22 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcıların yaşları 31 ila 47 arasında değişmektedir. Yaş ortalaması 38,59'dur. Katılımcıların açık ya da örgün olmak üzere neredeyse tamamı üniversite mezunudur. Bir kişi lise mezunu olduğunu bildirmiştir.

Gizlilik ilkesi gereği bulgular sunulurken katılımcıların kimliğini ortaya koyacak detaylara (isim, adres, kişisel bilgiler vb.) yer verilmemiş, katılımcılar K1-Erkek, K2-Kadın... vb. (Katılımcı 1- Erkek, Katılımcı 2- Kadın) şeklinde imlenmiştir. Elde edilen bulgular sistematik ve açık bir şekilde ortaya konması amacıyla “Çocukların dijital medya kullanımı, Ebeveynlerin dijital medya kullanımına dair tutum ve değerlendirmeleri ve Ebeveynlerin Dijital Medya Kullanımına Dair Dini Tutum ve Değerlendirmeleri” olmak üzere üç başlık/tema halinde sunulmuştur. Bunların her birinin içeriğinde gerek dindar olmaları hasebiyle gerekse bizzat dini saikleri ile ortaya çıkan çocuklarının dijital medya kullanımı konusundaki ebeveynlerin davranışları/tutumları keşfedilmeye çalışılmıştır.

4.1. Çocukların Dijital Medya Kullanımı

Öncelikle çocukların dijital medya kullanımlarının nitelik ve süresi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ebeveynlere çocuklarının dijital medya kullanımıyla alakalı sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların; % 54,5 çocuklarının kendilerine ait tablet veya akıllı telefonu olduğunu, % 13,6'sı kendilerine ait olan telefon ya da

³³ Zeki Karataş, “Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri”, *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak 2015), 71.

³⁴ Yorumlayıcı yöntem için Bk. W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013), 130-141.

³⁵ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 139-240.

³⁶ Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 273-281; Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşım Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*, 250; Gökhan Arastaman vd., “Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenirlik: Kuramsal Bir İnceleme”, *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2018), 52-60.

tableti çocuklarının kullandığını, % 13,6'sı da daha önce olsa da olumsuz etkileri nedeniyle çocuklarından aldıklarını söylemişlerdir. Ebeveynlere çocukların dijital medyayla kaç yaşında tanıştıkları sorulmuş katılımcıların % 45,4'ü 1-4 yaşları arası, % 36,3'ü 6-8 yaş arası ve %18,2'si ise 9 yaş ve sonrası dijital medya ile tanıştıklarını ifade etmişlerdir.

Çocukların dijital medya kullanım süreleri ise % 54,5 30 dk-1 saat arasında kullandıklarını % 27,3'ü 3-4 saat ve % 18,22'si ise gerekli olduğunda ya da çok az cevabını vermişlerdir. Çocukların daha çok hangi türde içeriklerle ilgilendikleri sorulduğunda katılımcıların % 54,5'i online oyun cevabını vermiştir. Diğer katılımcılar çocuklarının daha çok çizgi film, futbol, tik tok, anime videoları, skeçler, animasyon, belgesel ve araştırma videoları takip ettiklerini söylemişlerdir. Ebeveynlere “Çocuğunuzun dijital medya (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) kullanımı konusunda bir problem yaşadınız mı?” sorusu yönlendirilmiş ve katılımcıların yarısı çocuklarıyla bu noktada sorun yaşadıklarını dile getirmişlerdir.

Ebeveynlerin dijital medyanın çocuklar üzerinde herhangi bir etkisi olup olmadığını konusundaki değerlendirmelerini belirlemek için “Çocuğunuzun izlediği şeylerin/içeriklerin davranışlarını etkilediğini gözlemliyor musunuz?” sorusu yönlendirilmiştir. Ebeveynlerin büyük bir çoğunluğu % 86,4'ü etkilediğini düşündüğünü ifade etmiştir: K2-Erkek “Geleneksellikten uzak, çabuk sıkılan ve dikkati çabuk dağılan bireyler oluyorlar. Olumsuz etkilediğini gözlemliyorum.” derken, K4-Kadın “Evet. Şiddet oyunları oynarsa daha öfkeli oluyor. Oyunda kazanıp kaybetme de etkili oluyor.” ve K11-Kadın “Evet fazlasıyla olumsuz etkilediğini düşünüyorum.” demiştir. K21- Erkek “Son derece etkili, çocukların estetik ve değer yargılarını etkiliyor. Maalesef bu olumsuz bir etki olarak ortaya çıkıyor.” derken, K22-Kadın katılımcı çocuklar için rol-model oluşturduğunu belirtmiştir. K-14 ise “Kısıtlı sürede sadece TV de çizgi film seyrediyor, o da sadece bir kanal o yüzden davranışlarını etkilemiyor” diyerek etkilemediğini ifade etmiştir. K20-Erkek ve K2-Erkek ise olumlu etkilerine değinmişlerdir: “Evet, yer ülke başkent isimlerini ezberlemiş”, “Kendi oyuncakları ile oyunlar ve senaryo üretmeye çalışıyor.” demiştir. Katılımcıların çoğunluğu dijital medya içerikleri hakkında çocuklar açısından son derece olumsuz etkilerden bahsederken birkaçı olumlu değerlendirmeler yapmışlardır.

Ebeveynlerin çocukların davranışının yanı sıra dijital medyanın diğer alanlarda etkisi olup olmadığı konusundaki değerlendirmelerini belirlemek amacıyla “Dijital medya (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) çocukların bilinçaltına ya da kişiliğini etkiliyor mu? Biraz açıklar mısınız?” sorusu yönlendirilmiş ve katılımcıların tamamının dijital medyanın çocukların bilinçaltı ya da kişiliğini etkilediğini kabul ettiği tespit edilmiştir: “Hazırlanan oyun içerikleri düşünme, algılama yetilerini azaltıyor. Şiddet oyunu veya kazanıp kaybetmeli oyunlar daha öfkeli yapıyor. Oyunlar da bilinçli hazırlanan içerikler bazı semboller, müzikler onların uygunsuz şeylere sempati duymalarını sağlıyor. Bu da diri tutmaya çalıştığımız bazı duyguları (din, vicdan, saygı, sevgi vb.) köreltiyor.” K4-Kadın. Benzer şekilde K12-Kadın çocuğu üzerinden örnek vermiştir: “Etkiliyor normal bir video izlerken bile reklamlarda çocukları korkutan içeriklerin paylaşılması çocuğumda karanlıkta kalmaktan korkma ve yalnız uyuyamama

gibi korkular oluşturdu.” K11-Kadın ise çocukların izledikleri karakterle özdeşim kurduklarını ve onları taklit ettiklerini söylemiştir: *“Tabi ki etkiliyor. İzledikleri karakterlere bürünüyorlar onlar gibi giyinip saçlarını onlar gibi yapıyorlar çarpık ilişkilerin yaşandığı videolar ve filmleri yayınlayarak çocuklara bunları normalmiş gibi yansıtıyorlar.”* Çocukların küçük, bilgisiz ve tecrübesiz oldukları için etkilendikleri (K19-Kadın); olumsuz içeriklerin davranış bozukluğu ve psikopatoloji oluşturduğu (K18-Kadın, K21- Erkek), dijital içeriklerin bilinçaltını etkileyecek şekilde oluşturulduğu (K20-Erkek), çocukların gördükleri her şeyi gerçek sandıkları (K15-Kadın, K16-Kadın), görsellerin çocukların hayal dünyalarını, rüyalarını etkilediği (K17-Kadın, K9-Erkek), çocukların gördüklerini taklit ettikleri (K13-Erkek, K8-Erkek, K22-Kadın), çocukların sorumluluktan uzak, yalnız ve bireysel bir hayata sürüklemedikleri, gerçeklikten koştukları (K21-Erkek) katılımcıların vurguladığı diğer noktalaradır.

4.2. Ebeveynlerin Çocukların Dijital Medya Kullanımına Dair Tutum ve Değerlendirmeleri

Ebeveynlerin dijital medyaya karşı olan algı ve tutumlarının, çocuklarının dijital medya kullanımında etkili olup olmadığını belirlemek amacıyla çeşitli sorular yönlendirilmiştir. Ebeveynlere öncelikle *“Çocuğunuzun/çocuklarınızın dijital medya (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) kullanımı konusunda endişeleriniz var mı? Varsa nelerdir?”* sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların % 77,3 bu konuda endişelerinin olduğunu dile getirmişlerdir: *“Fikren hazır olmadıkları bazı içeriklere maruz kalabilirler. İnternette şiddet, alkol, madde kullanımı ve cinsellik başta olmak üzere çok sayıda kötü örnek teşkil edecek içerikle karşılaşmaları kuvvetle muhtemel, bu hususlar endişe verici ”* K1-Erkek.

Katılımcılar endişelerini; dijital medyanın çocukların sorumluluk bilinci ve düşünme becerilerini ketlemesi (K15-Kadın, K21-Erkek); uygunsuz reklamlara maruz kalması, bazı çizgi film karakterlerinden korkması (K8-Erkek, K20-Erkek), ekran başında fazla zaman geçirmesi (K10-Kadın, K21-Erkek); derslerine odaklanma sorunu yaşaması ve davranışlarının olumsuz etkilenmesi (K12-Kadın); dini ve toplumsal değerlerden uzaklaşması, ahlakın bozulması, gerçek gibi gösterilen ancak gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan yaşantılara merak salmaları, aile değerlerinden gittikçe uzaklaşmaları, ebeveynlerini yetersiz bulmaları (K9-Erkek, K11-Kadın, K21-Erkek, K22-Kadın) şeklinde ifade etmişlerdir. K20-Erkek ise endişesini *“İnancı, ahlak ve maneviyatı zehirleyecek derin sanal bataklıklar, başarısızlık, derse ilgisizlik, hayattan kopuş, sanal zindanlar ve hüsrân”* cümleleriyle dile getirmiştir. Bazı katılımcılar ise kontrol ettikleri, kural ve süre kısıtlılığı dâhilinde kullanımına izin verdikleri ve çocuklarının bağımlı olmamalarından dolayı şuan bir endişe taşımadıklarını belirtmişlerdir (K6-Kadın, K14-Kadın, K17-Kadın).

Ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımı konusundaki tutumlarını belirlemek amacıyla *“Çocuğunuzun dijital medya (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) kullanımı konusunda kurallarınız var mı? Varsa nelerdir?”* sorusu yönlendirilmiştir. Bulgular bütün olarak değerlendirildiğinde ebeveynlerin çocukla-

rın dijital medya kullanımından olumsuz etkilenmemesi için çeşitli kurallar koymaya çalıştıkları ve bu kuralların kendi hassasiyet ve disiplin anlayışı içinde şekillendiği, ortak yanlar olmakla birlikte farklılaştığı belirlenmiştir. Katılımcıların ikisi hariç (K10-Kadın, K8-Erkek) çeşitli kurallar koyduklarını ifade etmişlerdir. Süre sınırlaması (K4,Kadın, K14-Kadın, K13-Erkek, K1-Erkek...), sürekli bilim ve dini değerleri içeren sitelere yönlendirme (K9-Erkek), gereksiz kullanıma izin vermeme (K16-Bayan), zaman kuralı ve içerik kuralı (K6-Kadın) katılımcıların koymuş olduğu kurallardır.

Katılımcılara yine tutumlarını belirlemek amacıyla çocuklarının internet ve dijital medya kullanımını genel anlamda kontrol edip etmedikleri ve kontrol için hangi yöntemi kullandıkları sorulmuştur. K9-Erkek ve K21-Erkek dışında bütün katılımcıların çocuklarını kontrol ettiği belirlenmiştir. K9-Erkek *“Edemiyorum çünkü işe gidiyorum vaktim yok”* derken, K21-Erkek *“bu konuda çocuğuma aşırı güvenmişim, her şeyi onun eline bırakmışım”* demiştir. Katılımcıların genel olarak arama geçmişine bakma (K8-Erkek, K1-Erkek, K12-Kadın, K16-Kadın), çocuk hesabı, aile erişimi, aile kilidi kullanma (K2-Erkek, K3-Erkek, K17-Kadın), birlikte izleme, yanında olma, şifrelerini bilme, odasında kullanıma izin vermeme, zararlarını anlatma, zararlı içeriklerde kanal değiştirmelerini isteme (K4-Kadın, K13-Erkek, K14-Kadın, K11-Kadın, K15-Kadın) gibi yöntemlerle kontrol ettikleri tespit edilmiştir.

Katılımcılara özel olarak çocuklarının dijital medyada izledikleri ve oynadıkları oyunlarda şiddet ve cinsellik olup olmadığını denetleyip denetlemedikleri sorulmuştur. Katılımcıların % 81,9’u denetlediğini ifade etmiştir: *“Problemleri kullanımın önüne geçmeye yönelik atılacak her türlü adım, oluşturulacak her türlü zemin ve ortamı sunmaya ve kontrol etmeye çalışıyorum.”* (K1-Erkek). Katılımcılardan bazıları denetlemeye çalışsalar da bu konuda zorlandıklarını dile getirmişlerdir: *“Evet. Ama her zaman alamıyorum. Çünkü oyun ve video aralarına bilmediğiniz ve aniden reklamlar çıkartılıyor. Ne çıkacağını kontrolü oldukça zor”* (K13-Erkek). *“Çocuklarının izlediği domuz peppa pig isimli çizgi filmde 3. Cinsiyet adı altında bir bölüm olduğuna yönelik Haber 7 de bir yazı okuduktan sonra izlemelerini engelledim, bahsi geçen çizgi film çocuklarının yas aralığına uygun olmasına rağmen Dini inançlarıma aykiri, 3. cinsiyet kavramı kabul etmem mümkün değil”* (K22-Kadın). Katılımcılar yine bu anlamda tehlikenin büyük olduğunu (K11-Kadın), takip için birlikte oyun oynadıklarını (K14-Kadın), denetim olduğu için çocukların sakıncalı içeriklerden korunduklarını (K4-Kadın), yaşını dikkate alarak denetlediklerini (K3-Erkek), sakıncalı içerikleri takip edip çocuklara bu konuyu konuştuklarını ifade etmişlerdir (K5-Erkek). Katılımcıların çocukların dijital medya kullanımı hakkındaki algı ve tutumlarını bütüncül bir şekilde değerlendirmek için *“Sizce çocuklar için internet ve dijital medya (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) kısıtlanmalı mı? Neden?”* sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların % 86,4 kısıtlanması gerektiğini ifade etmiştir: *“Evet, Fiziksel, psikolojik, sosyal ve manevi gelişimi ile birlikte yaş ödevlerinin tamamlanması açısından kontrollü ve bilinçli kullanım önemli.”* (K1-Erkek). Katılımcılar kısıtlanmaması durumunda dijital

medyanın çocuklarda bağımlılık yapacağını (K6-Kadın, K9-Erkek); olumsuz davranışlar oluşturacağı (K12-Kadın); gerçek hayattan kopmaya başlayacakları (K16-Bayan); hayal gücünü yitirme, davranış bozukluğu oluşacağı (K14-Kadın); teşhircilik, cinsel içerikli klipler, aile yapısını bozan şiddet görüntülerine maruz kalacaklarını (K10-Kadın, K11-Kadın) ifade etmişlerdir. K18-Kadın kısıtlanmadığı takdirde pek çok alanda olumsuz etkilerinin olacağına değinmiştir:

Evet kesinlikle kısıtlanmalıdır. Çünkü ahlak, kişilik gelişimi, eğitim, sağlık gibi daha birçok alanda zarar gördüklerine inanıyorum. Sosyalleşmeleri, düşünme becerileri ve kavrama yetenekleri kayboluyor. Davranışsal problemler yaşanıyor. Uygunsuz içeriklerle yaşlarına uygun olmayan olaylara tanıklık ediyorlar. Zaman kullanımı konusunda sıkıntılar yaşıyorlar. Aile ile iletişim zayıflıyor. Dijital bağımlılık oluşabiliyor.

Ebeveynlerin dijital medya hakkındaki tutumlarını belirlemek amacıyla “*Dijital medyanın (akıllı telefon, tablet, internet, bilgisayar oyunu vs.) eğitim açısından yararına inanıyor musunuz?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların tamamının dijital medyanın eğitime katkısı olduğunu kabul ettiği belirlenmiştir. Dünyanın bir ucundan diğerine erişim sağlaması (K1-Erkek), zekâ gelişimine katkı (K2-Erkek), okulda anlayamadıkları konuları telafi edecek videolar (K4-Kadın), bilgiye hızlı ulaşma (K8-Erkek) gibi gerekçelerle yararlı olduğuna inandıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte birçok katılımcı (K8-Erkek, K15-Kadın, K19-Kadın, K13-Erkek) dikkatli kullanıldığında yararlı olacağını vurgulamışlardır: “*Evet. Ama doğru kullanılırsa. Bıçak gibi düşünebiliriz. Bıçakla yemek de yapabiliriz, hayatımızı da kolaylaştırabilir. Ama bir cinayet aletine de dönüşebilir.*” (K13-Erkek).

4.3. Ebeveynlerin Dijital Medya Kullanımına Dair Dini Tutum ve Değerlendirmeleri

Çalışmanın son kısmında ebeveynlerin dindarlık ve dini tutumlarının çocukların dijital medya kullanımıyla ilişkisini belirlemek amaçlanmıştır. Bu bağlamda katılımcılardan öncelikle kendi dindarlıklarını 1-10 arasında puanlamaları istenmiştir. Katılımcıların ikisi (K3-Erkek, K20-Erkek) dindarlıklarını 5 olarak ifade ederken diğer bütün katılımcılar kendi dindarlıkları için 6 ve üzeri bir puanlama yapmışlardır. Yine “*Başkaları sizin dindarlığınızı 10 üzerinden değerlendirse kaç puan verirdi?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcılardan K3-Erkek (5 puan), K6-Kadın (4 puan) verirken diğerleri 6 ve üzeri puan vermişlerdir. Elde edilen bulgular katılımcıların kendilerine dair dindarlık algılarının ortanın üstünde olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle katılımcıların çoğunluğu kendini hem içsel hem de dışsal yönüyle oldukça dindar görmektedir.

Dindarlıklarını ortanın üstü olarak ifade eden ebeveynlerin çocuklarının dijital medya kullanımıyla ilgili dini tutumları belirlemek amacıyla öncelikle “*Çocuğunuzun/çocuklarınızın dijital medya kullanımı konusunda dini endişeleriniz var mı? Varsa nelerdir?*” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcılardan % 50’si bu konuda herhangi bir endişesi olmadığını dile getirmiştir. Bazı katılımcılar ise (K4-Kadın, K19-Kadın,

K20-Kadın) dini endişelerden ziyade müstehcen sitelere girmesi, çocuklarla yabancılaşma/uzaklaşma, yaşlarına uygun olmayan sitelere maruz kalma gibi endişeleri olduğunu dile getirmişlerdir (K4-Kadın, K19-Kadın, K20-Erkek). Dijital medya kullanımı konusundaki dini endişelerini K5-Erkek “Çocuklarımızın dinlerini yaşayamama, dijital medyada gösterilen/dayatılan içeriklere göre dinini anlaması, dinimizin yanlış anlaşılmasına doğru öğrenilmemesine etken oluşturmaktadır” şeklinde ifade etmiştir. K16-Kadın, çocukların dini anlamda yanlış yere sapma ve çocuğa öğretilenin tersine öğretiler barındırdığı için endişesi olduğunu söylemiştir: “Var. Çocukları (dini yönden) saptırarak çok değişik doneler var. Bizim doğru dediğimize yanlış diye inandıracak mecralara girmemesi gerekmektedir.” K15-Kadın benzer endişeler taşımaktadır: “Evet var. Oradan etkilenip inanç noktasında kaybolmalarından korkuyorum.”

Katılımcılar yine dini değerlerde erozyon yaşandığını (K9-Erkek), yanlış bilgilendirmeler olduğunu (K7-Erkek), çocukların dine aykırı görsellere maruz kaldıklarını ve oyuna dalıp ibadetlerini aksattıkları (K8-Erkek), dine aykırı düşünceler empoze edildiğini (K12-Kadın, K21-Erkek, K22-Kadın) vurgulamışlardır. K18-Kadın endişesinin çocuklukta maruz kalınan dine aykırı içeriklerin ileriki yaşlarda dinden uzaklaşma ile sonuçlanma ihtimali olduğunu söylemiştir: “Evet var. İlerleyen yaşlarda inancına aykırı durumlar içerisine girip inancına ters olaylardan etkilenip hayatına yansıtma kaygısı taşıyım” K13-Erkek ise dini öğretmeye yönelik içeriklerin eğlenceli olmadığı için çocukların dikkatini çekmediğini, diğer türlü içeriklerde de yanlış birçok bilgi ve davranışın çocuklara aktarıldığını vurgulamıştır: “Var. Dinimize aykırı farkında olmadığımız ya da dikkatinizden kaçan birçok bilgi ve davranış çocuğa doğruymuş gibi gösteriliyor. Ama bununla beraber birçok dini içerikte var ama çok az ve çocuklara yönelik eğlendirici şekilde öğretici olmayan cinsten. Dolayısıyla çocuklar tarafından tercih edilmiyor.”

Katılımcılara ikinci olarak “dijital medyanın çocuklarının dini gelişimlerini etkileyip etkilemediğini, eğer etkiliyorsa nasıl etkilediği” sorulmuştur. Katılımcıların % 22,7’si olumlu ya da olumsuz herhangi bir etkisi olmadığını ifade etmiştir. Katılımcıların 50’si dijital medyanın çocukların dini gelişimlerini olumsuz yönde etkilediğini ifade etmişlerdir: “Dijital medyada çoğunlukla dini yanlış anlatarak ya da öyleymiş gibi göstererek gencecik yavrularımızın zihinlerine yanlış, kötü bilgiler aşılanmaktadır” (K5-Erkek). K13-Erkek ise dinin kural ve sınırlar içermesine karşı dijital medyada sınır ve kuralların olmamasından dolayı dini gelişimi olumsuz etkilediğini dile getirmiştir: “Çoğunlukla olumsuz yönde. Dijital medya ağırlıklı olarak sınırsız özgürlük temelli olduğu, dininde kurallar koyması onun mantığına aykırı olduğu için din kurallarına göre değil sınırsız kurallara göre içerik ürettiğinden dini gelişimi olumsuz etkiliyor”. Bunun yanı sıra katılımcılar tarafından dine saldıran pek çok şey olduğu (K9-Erkek), yanlış görüşlerden etkilenebilecekleri (K10-Kadın), cinsiyetsiz ya da eşcinsel içeriklere maruz kalma (K22-Kadın), şeytanın bile aklına gelmeyecek kötücül ve saçma açık ya da örtük şizofrenik-satanist içerikler olduğu (K21-Erkek), dijital medyada uzun vakit geçirdiklerinden dolayı ibadetlerin aksatıldığı (K4-Kadın) söylenmiştir.

Katılımcıların % 27,3’ü ise dikkatli ve doğru kullanıldığı takdirde olumlu etkilerinin olabileceğini dile getirmişlerdir: “Diyanaet işlerinin desteklediği dini motiflerin

olduğu çizgi filmleri severek izliyorlar” (K2-Erkek). Diğer bir katılımcı ise anne-babanın dijital medya kullanımında çocuklarına rol model olunmasının fayda sağlayacağını vurgulamıştır: “Dijital araçların doğru kullanımı hakkında çocuklarıma rol model olarak olumlu etkilenmesini ümit ediyorum.” (K1-Erkek). Katılımcılardan K12-Kadın ve K8-Erkek ise dijital medyanın çocukları dini açıdan hem olumlu hem de olumsuz etkileyebileceğini ifade etmişler: “Kısa dini hikâyeler izlediğinde olumlu etkiliyor fakat diğer içeriklerde çocuklara ve bize de bir şeyleri normalleştiriyorlar” (K12).

Katılımcılara “Dini görüşünüz ya da dindarlığınız çocuğunuzun internet ve dijital medya kullanımını etkiliyor mu? Etkiliyorsa nasıl ve ne yönde etki etmektedir?” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların % 59’u etkilediğini ifade etmişler. Katılımcılardan bazıları (K22-Kadın, K21-Erkek, K20-Erkek, K17-Kadın, K13-Kadın, K10-Kadın) dini inançlarına aykırı içerikleri izlememeleri için “sınırlayıcı” olduklarını vurgulamışlardır: “Dini inancımınla beraber çocuğunuzun temas ettiği içerikleri sınırlama ve yanlış olduğuna dair çocuğunuzun dilinden anlatımda bulunmaya çalışıyorum.” (K13-Erkek), “Dini inancımın ters düşen inancımınla örtüşmeyen uygulama ve içeriklerin kullanımına izin vermem.” (K18-Kadın). İçerikleri sınırlama ile birlikte K4-Kadın çocuklarına dijital medya kullanımını konusunda bilinçlendirmeye ve dini öğretmeye çalıştıklarını ifade etmiştir: “Çocuklarımıza küçükken bir dine mensup olduğumuzu başıboş olmadığımızı gerek yaşayarak gerekse onlarla konuşarak anlatmaya çalıştık. İnanıyorum ki vicdan muhasebesi yapıp (dijital medyada) canlarının her istediğini yapmıyordur. Ona güvendiğimizi yanlış yapmayacağını bildiğimizi de sık sık hatırlatıyoruz. Bir de onun da dini sorumluluklarını yapmasını hatırlatıyoruz. Bu da dijital dünyada her canlarının istediğini yapmalarına engel oluyor diye düşünüyorum.” Bazı katılımcılar ise ebeveynin dini hassasiyetinin yani haram ve helale dikkat etmesinin, çocuğuna yedirdiği içirdiği şeylerin haram ve helal olmasının onların dijital medyanın içeriklerinden olumlu ya da olumsuz etkilemesinde etkili olduğunu savunmuştur. Yine bu minvalde K21-Erkek, çocuğunuzun mayasının temiz olması onun zararlı içeriklerden korunmasından etkilidir görüşünü savunmuştur. Bunların yanı sıra katılımcılar dine aykırı olmayan içerikleri izlemelerine müsaade ettikleri hatta beraber izlediklerini (K12-Kadın), dini görüşleri doğrultusunda çocuğunuzun eğitime verip, dijital medyanın faydalı kısmını onlar için araştırdıklarını (K5-Erkek), olumlu yönde kullanım için çocukları desteklediklerini (K1-Erkek) ifade etmişlerdir.

Katılımcıların % 40,9’u ise dindarlıklarının çocuklarının dijital medya kullanımında etkili olmadığını dile getirmişlerdir: “Çok bir etkisi yoktur sanırım. Kısmen otokontrol sağlıyor olmalı. Dikkat etmesi gerekenleri zamanla fark edecektir” (K8-Erkek). Başka bir katılımcı ise çocuklara bu konuda zorla müdahale edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir: “Din, zorla müdahale edilmemesi gereken bir şey, temel bilgileri üzerine kişinin kendi hür iradesiyle okuyarak karar vermesi gerekir” (K3-Erkek). Bazıları ise dijital medya kullanımında dikkat ettikleri noktanın dini içerikten ziyade sağlıklı gelişimle ilgili alanlar olduğunu ifade etmişlerdir: “Pek etki etmemektedir. Kısıtlamaların şimdilik dini yönden ziyade sağlıklı bir gelişim göstermesi yönünde.” (K19-Kadın); “Dinden ziyade etik ve ahlaki ölçüleri baz alıyorum” (K6-Kadın).

Katılımcılara çocuklarının takip ettiği dijital medya platformları ve oynadığı oyunlarda dini inançlarına aykırı içerik olup olmadığını denetleyip denetlemedikleri sorulmuştur. Katılımcıların % 63,6'sı denetlediğini ifade etmiştir: “Oynanan oyunlarda veya yeni öğrendiği oyunlarda sakıncalı durumların olmaması gibi denetimleri çocuğumun haberi olmadan yaparım. Dinimize, ailemize, topluma zarar verici bir durum olduğunda güzel bir şekilde açıklayarak neyin doğru olduğunu, ne yapması gerektiğini onunla konuşurum” (K5-Erkek). Başka bir katılımcı ise denetlemeye çalıştığını fakat yeterli olmayabileceğini söylemiştir: “Kötü ise uyarıyorum denetlemeye çalışıyorum ama gözden kaçırdıklarında oluyor eminim” (K16-Kadın). K21-Erkek, “Dindar bir aileyiz, kız çocuk babasıyım, çocuğumu denetlemiyordum, çünkü ona güveniyordum, bir gün ‘baba bana şu oyunu satın alabilir misin’ dedi. Ben de ‘tabii ki’ dedim. Ancak oyunu merak ettiğimi ve ne tür bir oyun olduğunu görmek istediğimi söyledim. Baktığımda inancımıza hiç de uygun olmayan satanist sembollerle dolu bir oyun olduğunu gördüm ve bu oyunu yasakladım. Çocuğuma bunu anlatmaya çalıştım fakat çocuğum bu oyuna kendini o kadar kaptırmış ki, oyundaki karakterlerin ve hikayenin masumiyetine inanmış. Sanırım arkadaş çevresinde de yaygın bir oyunmuş” demiştir.

Katılımcıların % 50'si dini inançlara aykırı içerik olup olmadığıyla alakalı az ya da çok denetim yapabildiklerini ya da hiç denetim yapmadıklarını ifade etmişlerdir: “Kısmen. Her zaman müdahale etme şansım olmuyor. Yanında olduğum müddetçe dikkat etmeye çalışıyorum” (K13-Erkek), “Evet bazen bakıyoruz çok masum bir karakter gibi gösterilen boynuzlu şeytansı figürler var oyunlarda” (K11-Kadın). Bir katılımcı ise belli bir yaştan sonra denetleyemediğini ifade etmiştir: “Evet denetliyorduk. Fakat bir yaştan sonra yaptırım uygulayamıyoruz. Dini içeriklere uygunsuzluk yok fakat şiddet içerikli çok oyun var. Bu oyunları da çocuklar maalesef masum buluyor.” (K4-Kadın). Katılımcılar yine kız çocuğa sahip oldukları için, kız çocuklarının zararlı şeyler takip etmediği için denetlemediklerini (K2-Erkek), dini olmasa da ahlaki ve etik açıdan denetlediklerini ifade etmişlerdir.

Dijital ebeveynlere son olarak “Çocukların din eğitiminde dijital medyadan yararlanıyor musunuz?” sorusu yönlendirilmiştir. Katılımcıların % 54,5'i çok az ya da hiç yararlanmadıklarını dile getirmişlerdir “Hayır, yüz yüze kitap merkezli ve doğrudan etkileşimin olduğu ortamlar tercih edilmelidir” (K20-Erkek). K2-Erkek kendilerinin öğrendiği geleneksel metotlarla öğrettiklerini ifade etmiştir: “Hayır. Biz öyle öğrenmedik. Okulda din dersi, ailedeki dindar yaşam ve diyalog yoluyla öğretiyoruz. 9-10. yaştan sonra öncesi sonrası ve aralarda güzel ödülleri olduğu diyanete bağlı mahalle veya köyedeki yaz kuran kursu yeterli. Dini yaşamak hayatına sokmak için yeterli.” (K2-Erkek). Katılımcılar yine bazen dini film ve elifba gibi programları kullandıklarını ifade etmişlerdir (K8-Erkek, K11-Kadın). Katılımcıların % 36,4'ü ise din eğitiminde dijital medyadan yararlandıklarını ifade etmişlerdir: “Geleneksel yöntemlerden daha eğlenceli, eğitici-öğretici içerik ve uygulamalardan faydalaniyorum.” (K1-Erkek). Katılımcılardan bazıları (K17-Kadın, K14-Kadın, K13-Erkek) animasyon, film ve çizgi filmlerden yararlandıklarını söylemiştir: “Evet. Diyanet işleri başkanlığının çizgi filmler ya da dini filmler. Özellikle peygamber efendimizin hayatı ve Kur'an öğretici videolar izliyoruz” (K13-Erkek). K21-Erkek ise dijital medyanın hem içerik hem yöntem açısından çocukların dini gelişim ve eğitimine faydasından çok zararının olduğunu, dijital

medyanın tıpkı önceden TV için söylendiği gibi aptallaştırıcı bir etkisi olduğunu, bu nedenle çocuklardan uzak tutulması gerektiğini, çizgi film ve animasyonların ilkece İslam'a zıt bir karakter taşıdığını, zihni bulandırdığını, bu nedenle yasaklanması gerektiğini söylemiştir.

Üç başlık -(1) *Çocukların dijital medya kullanımı*, (2) *Ebeveynlerin dijital medya kullanımına dair tutum ve değerlendirmeleri* ve (3) *Ebeveynlerin Dijital Medya Kullanımına Dair Dini Tutum ve Değerlendirmeleri*- halinde betimlenen tüm bu bulgular değerlendirildiğinde her birinin altında gerek ebeveynlerin; dini görüşleri ve dindarlıkları, gerekse dini kaygı ve saikleri ile ortaya çıkan dijital medya kullanımına karşı tutumlardan bahsedilebilir.

Öncelikle tablonun tümü göz önüne alındığında çocukların çoğunluğunun kendilerine ait bir tablet ya da telefona sahip oldukları, erken yaşta dijital medya ile tanıştıkları, dijital medya kullanımının büyük oranda sürekli ve uzun süreli olduğu, çocukların dijital medya da en çok online oyunlarla ilgilendikleri tespit edilmiştir. Elde edilen veriler TÜİK verileriyle uyumaktadır. TÜİK raporuna göre çocukların %66'1'inin interneti daha çok oyun oynamak ve indirmek için kullandıkları, 6-15 yaş arası internet kullanım oranı 2013 yılında % 50,8 iken 2021 yılında % 81,5'e yükseldiği belirlenmiştir.³⁷ Diğer taraftan ebeveynlerin yarıdan fazlasının çocuklarının dijital medya kullanımıyla alakalı sorun yaşadıkları tespit edilmiştir.

Diğer taraftan ebeveynlerin tamamına yakınının dijital medyanın çocuklarının davranışları, bilinçaltı ve kişiliğini büyük oranda olumsuz yönde etkilediğini düşündükleri tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular alanda yapılan diğer araştırmalarla örtüşmektedir. Dijital medya ve oyunların başta teknoloji bağımlılığı olmak üzere, şiddet ve düşmanca duygularda artış, kaygı, depresyon, davranış bozukluğu, uyku problemleri, akademik başarıda gerileme, obezite, hareketsizlik, pornografi eğilimi gibi pek çok zararı olduğu ortaya konmuştur.³⁸ Bu nedenle ebeveynlerin dijital medya ile ilgili belli bir farkındalık düzeyi içinde oldukları ve ebeveynlerin dijital medya ile ilgili değerlendirmelerinin alanda yapılan çalışmalarla büyük oranda paralellik gösterdiği söylenebilir.

Çalışma sonunda ebeveynlerin tamamına yakınının çocukların dijital medya kullanımına dair çeşitli endişeler (kötü örnek olma, sorumluluk bilincinin kaybolması, davranış problemleri, odaklanma problemi vb.) taşıdığı belirlenmiştir. Çocuklarını dijital medyanın zararlarından korumak için ebeveynlerin neredeyse hepsinin çeşitli kurallar koyduğu ve dijital medya kullanımına sınırlama getirmeye çalıştıkları tespit edilmiştir. Arama geçmişine bakma, aile erişimi, birlikte izleme, şifreleri bilme, ortak kullanma gibi yöntemlerle kontrolü sağlamaya çalıştıkları görülmüştür. Bulgular bütün olarak değerlendirildiğinde ebeveynlerin di-

³⁷ TÜİK, *Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*, Araştırma Raporu (TÜİK, 2021) (TÜİK), 3.

³⁸ Nesrin Işıkoğlu Erdoğan, "Dijital Oyun Popüler mi? Ebeveynlerin Çocukları İçin Oyun Tercihlerinin İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 46 (Mayıs 2019), 3; Orhan Gürsu - Murat Faruk Özçelik, "Ergenlik Döneminde Dijital Oyun Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2022), 202.

jital medyanın zararlarına dair belli bir bilince sahip oldukları görülmektedir. Ebeveynlerin çocuklarını dijital medyanın zararlarından korumak için kendi hassasiyet ve disiplin anlayışları doğrultusunda belli kural ve sınırlamalar koymaya çalıştıkları ve kontrol ettikleri belirlenmiştir. Ebeveynlerin çocuklarını dijital medyanın zararlarının neler olduğu ve nasıl koruyabilecekleri noktasında ortak düşüncelere sahip olmakla birlikte farklılaştıkları göze çarpmaktadır.

Dini hassasiyetlerden kaynaklanan birtakım temalar ise çalışmanın bağlamı gereği ayrıca önem arz etmektedir. Ekran süresinin çocuklarının ibadetinin aksamasına neden olduğunu, dijital medya nedeniyle kendi özünden ve inancından çocukların uzaklaşabileceğini, yanlış dini bilgilerle çocuğun etkilenebileceğini belirten ebeveynler, çocuklarının dini gelişim ve eğitiminden endişe edebilmektedir. Altta yatan bu tavır ve düşünceler nedeniyle ebeveynler dijital medya kullanımı konusunda tevekkül benzeri kontrollü-bilinçli bir tutum geliştirebilir. Nitekim örneklem grubunda çocuğun dijital medya kullanımını kontrol eden ve bu konuda kuralları olan ebeveynlerin dini hassasiyetlerle çocuklarını korumaya çalıştığı görülmüştür (Örneğin K22-Kadın). Buna karşın dijital medya kullanımı noktasında çocuklarını başıboş bırakıp kadercı bir şekilde ve sırf dindar olukları için “bize bir şey olmaz, Allah korur, mayası temizse bir şey olmaz” gibi anlayışlarla yaşanan sorunlar sonrasında reaksiyoner-yasakçı bir tutumun ortaya çıktığı da önemli bulgular arasında zikredilebilir (Örneğin K21-Erkek). Şunu da belirtmek gerekir ki tematik bu inceleme dijital medya kullanımına yönelik dini kaygılar, dini davranışlar, dini düşünceler şeklinde sınıflandırılabilir. Bunun içerisinde dijital medyanın dini açıdan zararlı etkilerinden, haram ve helal hassasiyetinden bahsedilebilir. Ancak çalışmanın bağlamı gereği dijital ebeveynlikte dini tutumların en azından bu örneklem açısından kaygılı, kadercı, bilinçli-kontrollü, reaksiyoner-yasaklayıcı tarzda tezahür ettiği savunulabilir. Dindarların herhangi bir konu hakkında daha otoriter davranma eğilimi zaten dillendirilen bir olgudur. Ancak burada otoriterliğin altında değerlendirilmesi tartışmalı olan daha çok dengesiz bir tavır olarak reaksiyoner-yasaklayıcı temaların ortaya çıkması dikkat çekicidir. Dahası ebeveynlerin genel hatları ile otoriterlikten ziyade dindar olsun ya da olmasın daha bilinçli ve müsamahalı davrandığı söylenebilir. Çocuklarının dijital medya kullanımını konusunda ebeveynlerin kural ve umumi yasaklarının olması otoriterlikten ziyade bu konuda bilinçli olmaları ile ilişkilendirilmiştir. Reaksiyoner-yasaklayıcı tavır ise otoriterliği aşan bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Otoriterlik açısından bir diğer sorun dindar olsun ya da olmasın dijital medya kullanımının son derece kişisel bir özel alan haline gelmesi otoritenin nüfusunu ketleyici olduğu tahmin edilmektedir.

Sonuç

Teknolojinin gelişimiyle birlikte hayatımıza giren dijital medya pek çok alanda olduğu gibi dijital dünyaya doğan çocukları da etkisi altına almıştır. Yeni dünyanın dijital yerlileri olan çocukları dijital medyanın zararlarından korumak ebeveynler için yeni bir zorluk/sorumluluk alanı ortaya çıkarmıştır.

Çalışma, dijital çağda ebeveynlik yapan dindar anne-babaların çocuklarının dijital medya kullanımıyla ilgili dini tutum ve değerlendirmelerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla yapılan çalışma sonucunda elde edilen bulgular bütün olarak değerlendirildiğinde dindarlıklarını ortanın üstünde olarak belirten ebeveynlerin neredeyse tamamının çocukların dijital medya kullanımına dair genel endişeler taşıırken, ebeveynlerin neredeyse yarısının dini endişeler taşıdığı belirlenmiştir. Benzer şekilde ebeveynlerin neredeyse tamamının dijital medyada şiddet ve cinselliğe maruz kalıp kalmadıklarını denetlerken dini inançlara aykırı olan içerikleri denetleyen ebeveynlerin ise yarıdan biraz fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle ebeveynlerin dindarlıklarının çocuklarının dijital medya ile olan ilişkisini şekillendirmede diğer faktörler kadar öncelikli olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan ebeveynlerin dijital medyanın taşıdığı risklere dair belli bir farkındalık düzeyinde olduğu görülmüştür. Bu farkındalıkta katılımcıların eğitim düzeyinin yüksek olması önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Çalışma açısından bir diğer önemli sonuç; dindar ebeveynlerin dijital medyanın çocukların dini gelişimini olumsuz etkileyecek risk faktörlerine diğer gelişim alanlarında olduğu kadar önem vermedikleri belirlenmiştir. Dindar ebeveynlerin dijital medyanın çocukların dini gelişimine olumsuz etkilerine dair yeterince farkındalık kazanmamış olmaları, diğer gelişim alanları kadar dijital medyanın dini gelişim alanına olan etkilerini bilmemeleri, dijital medyanın dini gelişimi etkilemeyeceğine inanmaları gibi pek çok sebebi olabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle ebeveynlerin dijital medya kullanımında çocukların diğer temel gelişim alanlarına (sosyal, fiziksel, bilişsel, cinsel vb.) yönelik hassasiyetlerinin dini gelişim alanından daha fazla olduğu söylenebilir.

Buna karşın gerek ibadetleri aksatmalarına neden olması sebebiyle, gerekse karşıt inançlarla ya da yanlış dini bilgilerle çocuğunun dini gelişimin ve kişiliğinin olumsuz etkilenebileceğini söyleyen ebeveynlerin olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dini eğitim ve gelişim için yeterli ya da uygun içerik olmadığını söyleyen dini hassasiyete sahip ebeveynlerin olması da çalışma açısından dikkat çekicidir. Yani dini açıdan dijital ebeveynliğin basitten karmaşığa ya da diğer bir deyişle ibadetlerin aksamasına sebep olmasından kişiliğinin olumsuz etkilenmesine ve değer erozyonuna varana kadar dijital ebeveynliğin bir takım dini kaygılarla karakterize olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu kaygılar ya da riskler karşısında, ebeveynlerin yasaklama ya da kontrol yoluna gidebildiği, bilinç ve farkındalık düzeylerinin yüksek olduğu; ancak bazen kadercı bir anlayış ve özgüvenle kontrolsüz davrandığı ve bu beklenti/düşünce nedeniyle hayal kırıklığına uğrayıp reaksiyoner/yasaklayıcı davranabildiği ya da sırf dini saiklerle haram ve helalle çocuğun korunduğunu savunabildiği satır aralarında ortaya çıkmıştır. Kaldı ki K21'in yaptığı gibi inancını gerekçe gösterip topyekun dijital medyaya karşı olmak da dini bir tutum ve tavır alıştır.

Bulgular göz önüne alındığında dini önemseyen ve dini kaygılara sahip katılımcıların dijital ebeveynlik tutumları; kaygılı, kadercı, bilinçli-kontrollü, reaksiyoner-yasaklayıcı tarzda ortaya çıktığı söylenebilir ve dijital ebeveynlikte dindar

ebeveynlerin –ki sık sık dindarlıkla ilişkilendirilen- otoriterlikten uzak davranma eğiliminde olduğu bu noktada savunulabilir. Çünkü katılımcılar medya kullanımı konusunda çocuklarına karşı çoğunlukla bilinçli, kontrollü, müsamahalı, rasyonel ve disipline edici bir söyleme sahiptirler. Diğer bir önemli husus ortaya çıkan bu tarzların yan yana ve birbirlerinin altına yerleştirilebilir özellikte olmasıdır. Yani dindar dünya görüşü bağlamında, dijital ebeveynlik tarzı olarak kontrollü-kaygılı bir tutumdan bahsedilebileceği gibi bilinçli bir ebeveynin belli bir noktadan sonra her şeyi kontrol edemeyeceğini söyleyip kaderci davranması da ön görülebilir. Ne var ki bu tarzların tam olarak belirlenebilmesi için daha geniş örneklem grupları ve farklı metotlarla yapılacak derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır. Dindar ebeveynlerin tutumlarını inceleyen daha detaylı araştırmalar yapılması, ebeveynlerin bilinçlenmesi, çocukların gelişimleri ve korunması açısından önemlidir. Bu kapsamda, ebeveynlere yönelik hazırlanacak eğitim programlarının da faydalı olacağı unutulmamalıdır.

Kaynakça | References

- Arastaman, Gökhan vd. “Nitel Araştırmada Geçerlik ve Güvenirlik: Kuramsal Bir İnceleme”. *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/1 (2018), 37-75.
<http://dx.doi.org/10.23891/efdyyu.2018.61>
- Ayan, Sezer. *Aile ve Şiddet*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2010.
- Bakan, Uğur - Salman, Fikri. “Öğrencilerin Popüler Dijital Oyun Karakterlerinin Seçiminde Görsel Unsurların Etkileri”. *Akademik Sanat Dergisi* 5/9 (2020), 110-130.
- Barbarasoğlu, Fatma - Şişman, Nazife. *Adı Konmamış Çağda Yeni Anne Babalar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Temel Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 22. Baskı, 2011.
- Göka, Erol. “Dijital Medya ve Bireyin Psikolojisi”. *TRT Akademi Dergisi* 1/2 (2016), 682-701.
- Gürsu, Orhan - Özçelik, Murat Faruk. “Ergenlik Döneminde Dijital Oyun Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1, 199-216.
<https://doi.org/10.30627/cuilah.1092685>
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. *Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlakı Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 877-907.
<https://doi.org/10.33415/daad.954334>
- Hacıkeleşoğlu, Hızır - Karaca, Faruk. “Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236.
<https://doi.org/10.21054/deuifd.895310>
- Hazar, Zekihan. *Dijital Oyunlarda Kaybolan Çocukluk*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Işıkoğlu Erdoğan, Nesrin. “Dijital Oyun Popüler mi? Ebeveynlerin Çocukları İçin Oyun Tercihlerinin İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 46 (2019), 1-17.
<https://doi.org/10.9779/pauefd.446654>
- İşçibaşı, Yaprak. “Bilgisayar, İnternet ve Video Oyunları Arasında Çocuklar”. *Selçuk İletişim* 7/1 (2013), 122-130.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 12. Baskı, 2010.

- Karataş, Zeki. "Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri". *Manevi Temelli Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 62-80.
- Kaya, Gamze vd. "Dijital Ebeveynlik Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.21764/mauefd.390626>
- Kılınçer, Hatice. "Aile Danışmanlığında Maneviyat Boyutunun Önemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 263-273.
- Kılınçer, Hatice. *Aileye Tutunmak*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, 2022.
- Kımtır, Nurten. "İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları İle Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine". *Dini Araştırmalar* 18 (Kasım 2015), 9-44. <https://doi.org/10.15745/da.69845>
- Mahoney, Annette. "Religion in Families 1999 to 2009: A Relational Spirituality Framework" 72/4 (2010), 805-827.
- Mahoney, Annette - Tarakeshwar, Nalini. "Evlilikte ve Gündelik Hayat ve Aile Krizlerindeki Ebeveynlik". çev. Fatma Zeynep Belen. *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl. Crystal L. Park. thk. çeviri ed. İhsan Çapçıoğlu - çeviri ed. Ali Ayten. 361-401. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Manap, Abdullah - Durmuş, Emine. "Dijital Ebeveynlik Farkındalık Ölçeğinin Geliştirilmesi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/2 (2020), 978-993. <https://doi.org/10.17679/inuefd.711101>
- Nazlı, Serap. *Aile Danışmanlığı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 12. Baskı, 2016.
- Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayıncıodası Yayıncılık, 6. Baskı, 2013.
- Nichols, Michael P. *Aile Terapisi Kavramları ve Yöntemler*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Özden, Betül. "Dijital Çağ ve Ahlaki Değerler Üzerine Bir İnceleme". *Sosyal Medya ve Mahremiyet Z kuşağı*. ed. Abdullah Pakoğlu - Rukiye Gögen. 97-109. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Özkan, Abdurrahman - Hira, İsmail. "Dijital Medya ve Sosyalleşme: 6-12 Yaş Çocukların Sosyalleşmesine Dair Ebeveyn". *Kesit Akademi* 9 (Ocak 2017), 245-270. <https://doi.org/10.18020/kesit.1214>
- Premsky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants". *MCB University Press* 9/5 (2001), 1-6.
- Purnama, Sigit vd. "Do Parenting Styles and Religious Beliefs Matter for Child Behavioral Problem? The Mediating Role of Digital Literacy". *Heliyon* 8 (Haziran 2022), 2-9. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2022.e09788>
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Taşdemir, Nagihan. *The Relationships Between Vertical And Horizontal Individualism-Collectivism, Religiosity, And Parenting Styles From Perspective Of Parents And Their Children*. Ankara: Ortaođu Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- TÜİK. "Çocuklarda Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması, 2021". Erişim 15 Kasım 2022. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Cocuklarda-Bilisim-Teknolojileri-Kullanim-Arastirmasi-2021-41132>
- TÜİK. "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022". Erişim 15 Kasım 2022. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2022-45587)
- Whitehead, Carrie Rogers. *Becoming a Digital Parent*. Newyork: Routledge, 2021.
- Yaman, Fatih vd. "Dijital Ebeveynlik ve Değişen Roller". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (Aralık 2013), 883-896.

Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2005), 413-426.

Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 8. Baskı, 1992.

***Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer* Örneğinde Muhibbüddin et-Taberî ve Siyer Yazıcılığı**

Ahmet Duman | <https://orcid.org/0000-0002-9958-4530>
ahmet.duman@diyanet.gov.tr
 Diyanet İşleri Başkanlığı | <https://ror.org/007x4cq57>
 Ankara, Türkiye

Öz

Hz. Muhammed'in hayatı başta sahabe ve sonraki dönemlerdeki Müslümanlar olmak üzere günümüze kadar insanların dikkatini her zaman çekmiştir. İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar Hz. Peygamber'in siyerini öğrenme ve öğretme çabasıyla eserler kaleme almaya çalışmış, bu çalışmalar neticesinde ilk eserler ortaya çıkmıştır. Özellikle Abbâsîler döneminden başlayarak artan siyer yazıcılığında telif edilen eserlerin sayısı Memlûkler döneminde önemli derecede çoğalmıştır. Ayrıca telif edilen eserlerin sayılarındaki artış ve konularda meydana gelen genişlemelerle birlikte telif edilen eserlerin hacimleri de artmıştır. Hem eserlerin çoğalması hem de râvi zincirleri ve konu üzerindeki ilmi tartışmaların artması, okurlar açısından bazı sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Bu ve benzeri nedenlerle müellifler, bazen geniş hacimli eserlerini kısa ve öz olarak tekrar yazmışlar bazen de müstakil olarak muhtasar eser telif etmişlerdir. Hz. Peygamber'in hayatını ele alan muhtasar siyerlerin sayısı Memlûkler döneminde giderek artmıştır. Bu dönemde *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer* adlı eseriyle siyer ilmine katkı sunan müelliflerden biri de Muhibbüddin et-Taberî'dir (öl. 694/1295). Farklı ilim alanlarında eserler telif eden Taberî, Mekke'de ilmi geleneğe sahip bir ailede yetişmiş, önemli ilim adamlarından ders almış ve yetiştirdiği öğrenciler ile de adından söz ettirmiştir. Hz. Peygamber'in siyerini kısa ve öz olarak *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer* adlı eseriyle çeşitli yönlerden ele almıştır. Müellifin özellikle siyer alanındaki bu eseri üzerine herhangi bir çalışma yapılmaması bir eksiklik olarak tespit edilmiştir. Ayrıca çeşitli ve önemli görevler üstlenerek insanlara hizmet etmiş ve eserleriyle topluma yön vermiş kimselerin hayatları ve eserleri, alana katkılarının tespiti ve tekrar ilim dünyasına sunulması önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışma sayesinde Taberî'nin tanıtılması, kişiliği, ilmi birikimi ve alana katkısının ortaya konması hedeflenmiştir. Haddi zatında Hz. Peygamber ve ailesi hakkında çeşitli çalışmaları olan müellif, *Hulâşatü siyer*'inde diğer eserlerinden alıntı yapmadan, farklı rivâyetlere yer vererek, kendi düşünce dünyası çerçevesinde özgün bir eser telif etmiştir. Bu çalışmada *Hulâşatü siyer*, metodu, muhtevası ve kaynakları açısından incelenecek ayrıca müellifin Hz. Peygamber tasavvuruna değinilecektir.

Anahtar Kelimeler

Siyer, Muhibbüddin et-Taberî, *Hulâşatü siyer*, Muhtasar, Memlûkler

Öne Çıkanlar

- Muhibbüddin et-Taberî'nin *Hulâşatü siyer* adlı eseri, metodu, kendine özgü üslûbu ve farklı rivâyetleri ihtiva etmesi bakımından diğer muhtasar siyer kitaplarından ayrılmaktadır.
- Memlûkler döneminde muhtasar siyer yazıcılığı türünde telif edilen eserlerin sayısında önemli bir artış olmuştur.

- *Hulâsatü siyeri seyyidi'l-beşer* muhtasar olmasına rağmen özgün olarak kaleme alınmış farklı rivâyetleri içeren ve halkın anlayacağı sade bir dil ile yazılmıştır.
- *Hulâsatü siyeri seyyidi'l-beşer* hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında kendisinden istifade edilen ve bu anlamda kaynak olarak kullanılan bir eser olmuştur.

Atıf Bilgisi

Duman, Ahmet. “Hulâsatü siyeri seyyidi'l-beşer Örneğinde Muhibbüddin et-Taberî ve Siyer Yazıcılığı”. *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 417-435.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1224146>

Geliş Tarihi	25 Aralık 2022
Kabul Tarihi	30 Mayıs 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī and Historiography of Sīra in the Example of *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar*

Ahmet Duman | <https://orcid.org/0000-0002-9958-4530>

ahmet.duman@diyanet.gov.tr

Presidency of Religious Affairs | <https://ror.org/007x4cq57>

Ankara, Türkiye

Abstract

The life of Prophet Muhammad has always drawn people's attention, including the companions and Muslims in later periods up until today. From the early periods onwards, Muslims have endeavored to learn and teach the Sīra of Prophet Muhammad, and attempted to write works on it. As a result of these efforts, the first works have emerged. Especially starting from the Abbasid period, the number of written works on the life of the Prophet Muhammad, known as Sīra, has increased, and during the Mamluk period, the number of authored works has significantly multiplied. In addition, with the increase in the number of written works and the expansion of their topics, the volumes of the authored works have also increased. The increase in the number of works and the scholarly debates on the chain of narrators and the subject matter have brought some difficulties for readers. For this and similar reasons, authors have sometimes rewritten their extensive works in a concise and brief manner, and sometimes they have written independent concise works. The number of concise Sīra works focusing on the life of Prophet Muhammad increased during the Mamluk period. One of the scholars who contributed to the Sīra field with his work, *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar*, was Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī. al-Ṭabarī, who wrote works in different fields of knowledge, grew up in a scholarly family in Mecca, received education from important scholars, and also made a name for himself with his students. The author has approached the life of Prophet Muhammad in a concise and comprehensive manner through his work titled *Khulāṣat siyar* from various aspects. The author has approached the life of Prophet Muhammad in a concise and comprehensive manner through his work titled *Khulāṣat siyar* from various aspects. The lack of any study on this work of the author, especially in the field of Sīra, has been identified as a deficiency. In addition, it is important to identify and reintroduce the lives and works of individuals who have served people through various important roles and guided society with their works, and to determine their contributions to the field. Therefore, this study aims to introduce al-Ṭabarī, an important scholar of his time, and to reveal his personality, scholarly background, and contributions to the field. The author, who had various works on Prophet Muhammad and his family, wrote an original work within the framework of his own intellectual life in *Khulāṣat siyar*, without quoting from his other works and including different narrations. In this study, *Khulāṣat siyar* will be examined in terms of its methodology, content, and sources. Additionally, the author's view of Prophet Muhammad and his contribution to the field of Sīra will be evaluated.

Keywords

Sīra, Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar*, Concise, Mamluks

Highlights

- The book *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar* by Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī stands out from other concise biographies of the Prophet in terms of its methodology, unique style, and inclusion of different narrations.
- One of the types of Sīra writing is concise Sīra writing, and there has been a significant increase in the number of works written in this style during the Mamluk period.
- Although concise, *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar* was original and written in a simple language that the people could understand, and included different narrations.
- *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar* has been a work that was used both during and after it was written and used as a source in this sense.

Citation

Duman, Ahmet. “Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī and Historiography of Sīra in the Example of *Khulāṣat siyar sayyid al-bashar*”. *Eskiyeni* 49 (June 2023), 417-435.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1224146>

Date of submission	25 December 2022
Date of acceptance	30 May 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenedergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Hz. Muhammed'in ailesine, ashabına ve diğer topluluklara karşı tutum ve davranışlarının nasıl olduğu, İslam'ı tebliğ için yaptığı mücadeleleri, gazveleri kısacası her yönüyle yaşantısı Müslümanların merakını celb etmiştir. Bu nedenle onu örnek almak ve onun hayatını her yönüyle öğrenmek isteyen başta sahabe ve tâbiun olmak üzere Müslümanlar ilk yazılı metinleri oluşturmuşlardır.

Hz. Muhammed'in hayatı hakkında çok sayıda müellif tarafından farklı ilim alanlarında eserler telif edilmiştir. Daha Hz. Peygamber döneminde ashâb-ı kirâmın, onun hayatı hakkında bazı bilgileri aktardığı görülmektedir. Sahâbîlerden Sa'd b. Ubâde (öl. 14/635 [?]), Sehl b. Ebû Hasme el-Ensârî (öl. 41/661 [?]), Abdullah b. Amr b. Âs (öl. 65/684-85), Berâ b. Âzib (öl. 71/690 [?]), Alâ b. Hadramî (öl. 21/642) gibi sahabîleri Hz. Peygamber'in siyerine dair ilk bilgileri yazıya aktaranlara örnek olarak verebiliriz. Sonra ise Urve (öl. 94/713), Zührî (öl. 124/742), Musa b. Ukbe (öl. 141/758), İbn İshâk (öl. 151/768) gibi isimleri zikredebiliriz. Sonraki dönemlerde ise Hz. Peygamber'in hayatına dair eserlerin sayısı gitgide artmıştır.¹ Her dönemde müellifler edindiği bilgi ve belgeler doğrultusunda kendi zihin dünyalarına göre Hz. Muhammed'in hayatını ele almaya çalışmışlardır. Bu müelliflerden biri de Memlükler döneminde Mekke'de yaşayan Muhibbüddin et-Taberî'dir.

Bu makalede Eyyûbîler döneminin sonları ile Memlükler döneminin ilk zamanlarında Mekke'de yaşamış birçok ilim dalında önemli eserler telif etmiş, alanında meşhur ilim adamlarından ders almış Ebu'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddin Ahmed b. Abdullah b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî olarak bilinen müellifin hayatı, ailesi ve yetiştiği ortam, hocaları, talebeleri, eserleri gibi konular çerçevesinde ele alınacaktır. Özellikle Hz. Peygamber'in siyerine yönelik kaleme aldığı *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer* adlı muhtasar eseri muhteva, üslûb, kaynak, siyer yazıcılığındaki konumu gibi hususlarda incelenecektir.

1. Muhibbüddin et-Taberî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Müellifin künyesi kaynaklarda Ebu'l-Abbâs (Ebû Ca'fer) Muhibbüddin Ahmed b. Abdullah b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî olarak geçmektedir. Nesebi Hz. Ali'ye kadar dayandırılmaktadır.² Doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı rivâyetlere de rastlanılmakta ve hicrî 610³, 611⁴, 614⁵, ve 615 tarihleri zikredilmektedir. Ayrıca doğum günü

¹ Mustafa Fayda, "Siyer ve Megazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/325.

² Tâciüddîn es-Sübkî, *Ṭabaḳātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1964), 8/18; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi aḥbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmut Arnavut, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991), 7/743; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Ṭabaḳātü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1963), 514; Nesebi Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekir b. Fâris b. Yusuf b. İbrahim b. Muhammed b. Ali b. Abdulvahid b. Musa b. İbrahim b. Musa. Ca'fer b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib şeklinde Hz. Ali'ye dayandırılmıştır.)

³ Bedrüddîn el-Aynî, *İkḍü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân* thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve Vesâikü'l-kavmiyye, 2009), 7/284; Muhibbüddin et-Taberî, *es-Simti'ü's-semîn fi menâkıbi üm-mehâti'l-mü'minîn*, thk. Muhammed Ali Kutub (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1987), 9.

⁴ Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabi, 1951), 1/101.

⁵ Takıyyüddîn el-Fâsî, *el-İkḍü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Abdülkadir (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3/67.

hakkında da bazı ihtilaflar vardır. 7 Cemâziyelâhir Perşembe ve 15 Cemâziyelâhir günleri kaynaklarda aktarılmaktadır. Ancak Muhibbüddin et-Taberî'nin 17 Cemâziyelâhir 615/10 Eylül 1218 yılında Mekke'de doğduğu genel olarak kabul görmektedir.⁶

Muhibbüddin'in ataları Taberistan'dan geldiği için Taberî olarak isimlendirilmiştir. 580/1184 yılı civarında babasının dedesi olan Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim et-Taberistânî'nin, Mekke'ye geldiği ve bu nedenle çevresinde Taberî olarak anıldığı ifade edilmiştir.⁷ Mekke'ye geldikten sonra ilmi alanda temayüz etmiş, önemli bir görev olan kadılık görevlerinde bulunmuş ve âlimler yetiştirmiş bir aile olduğu için aile mensuplarına ve Muhibbüdin'e Mekkî künyesi de verilmiştir. Şâfiî mezhebine mensup olmasından dolayı ise 'Şâfiî' olarak anılmıştır.⁸

Muhibbüddin hakkında yaygın olarak Ebu'l-Abbâs ve Ebû Ca'fer künyesi de kullanılmıştır.⁹ Ayrıca icra ettiği görevleri, ilmi birikim ve tecrübesinden dolayı 'Şeyhü'l-Harem', 'Hâfızu'l-Hicâz', 'Fakîhu'l-Harem' 'Muhaddisü'l-Hicaz' ve 'Şeyhü's-Şâfiyye' gibi lakaplar verilmiştir.¹⁰ 'Muhyiddin' lakabı da verilen müellif bundan hoşlanmamış ve yaygın olarak bilinen 'Muhibbüddin' lakabını tercih etmiştir. Bu konuyla ilgili Sehâvî, Muhibbüddin'in Medine'ye bir ziyaret gerçekleştirdiği, Hz. Peygamberi öven bir kaside yazdıktan sonra 'Muhyiddin' lakabını istemediğini ve ondan bu lakabın gitmesi için dua ettiğine dair bir rivâyete yer vermektedir. Dua neticesinde 'Muhyiddin' lakabının unutulup gittiği ve sanki hiç kullanılmamış gibi olduğuna yer vermektedir. *فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى* "Şu halde kendinizi temize çıkarmayın! Kimin günahattan sakındığını en iyi bilen O'dur." âyetine istinaden Muhyiddin lakabını tercih etmediği de söylenmiştir.¹¹

İnsanın şahsiyetinin oluşmasında çevrenin önemli bir etken olduğu herkes tarafından kabul edilen bir durumdur. Kişinin köklü bir ilmi geleneğe sahip olması ve alanında söz sahibi hocalardan ders alması eğitimde önemli bir merteye kat etmeye vesile olacak etkenlerdendir. Muhibbüddin de böyle özelliklere sahip bir ortamda yetişti. Taberîler ailesi asırlara dayanan bir ilmi birikime sahip olmuş ve bu aileye mensup birçok âlim yetişmiştir. Onlardan tevarüs eden birikimden müellif de payını almış, onların bıraktığı ilim bayrağını ileriye taşıyabilmiştir.

Taberîler ailesi Mekke'nin köklü ailelerindendir ve bu aileden birçok ilim adamı ve yönetici çıkmıştır. Radiyyüddin Ebû Bekir b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir b. Fârisî'nin Medine'yi ziyaretinde Allah'a dua ettiği ve kendisine yedi evlat verildiği ve

⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000), 15/784; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfiî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emin (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1984), 1/342.

⁷ Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habib el-Hîle (Taif: Mektebetü's-Sadik, 1988), 22; İbrahim Hatiboğlu, "Muhibbüddin et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/339.

⁸ Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 514.

⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddin es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-laîfe fi târîhi'l-Medîneti's-şerîfe*, thk. Esat Trabzoni, 1979), 1/116.

¹⁰ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 8/18.

¹¹ en-Necm, 53/32; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-laîfe fi târîhi'l-Medîneti's-şerîfe*, 1/194.

çocukların hepsinin fakih ve âlim olduklarına dair kaynaklarda bir rivâyete yer verilmektedir.¹² Örneğin Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 605), Ahmet b. Ebî Bekr (öl. 614), Abdullah b. Ahmed, Seyyide binti Ahmed bu ailenin yetiştirdiği önemli isimler olarak verilebilir.

Müellifin vefatı hakkında farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bunlardan ilki 694/1295 yılı Cemâziyelâhir, ikincisi 694 yılı Rebûlevvel ayı, üçüncüsü 694 Ramazan ayı ve sonuncusu ise 694 yılı Zilkade ayı zikredilmektedir. Genel olarak tercih edilen görüş ise müellifin 2 Cemâziyelâhir 694/19 Nisan 1295 vefat ettiğidir. Vefat ettikten sonra Mekke'de Mualla mezarlığına defnedilmiştir.¹³

Muhibbüddin önce babasının ve amcalarının derslerine iştirak etti. On iki yaşında hafızlığını ikmal etti. Ayrıca Mekke'de bulunan âlimlerin ilim halkalarına katıldı. Mekke, özellikle hac mevsiminde çeşitli beldelerden gelen âlimlerin ilim sohbetlerini gerçekleştirdiği bir mekân olması hasebiyle Muhibbüddin onlardan da istifade etti. Muhibbüddin'in ders aldığı bazı hocalar ve bunlardan okuduğu eserler şunlardır;

Ali İbnü'l-Mukayyer'den (öl. 643/1245) *Sünen-i Ebî Dâvûd ve Süneni Nesâî, Vâhidî'nin el-Vasî'tı, Sahîhain*,

Abdurrahman b. Ebî Harâmî'den (öl.645/1247) *Sahîh-i Buhârî*'nin bazı kısımları,

Takiyyuddin Ali b. Ebî Bekr et-Taberî'den *Sahîh-i Buhârî*,

Ya'kup b. Ebî Bekr et-Taberî'den (öl. 645/1247) *Câmiu't-Tirmizî*,

Şeyhülharem Necmüddin Beşîr b. Hamid et-Tebrîzî'den (öl. 646/1249) *et-Tenbîh fi'l-Fıkh*

Şuayb b. Yahyâ İbnü'z-Za'ferânî'den (öl. 645/1248) *Kitâbü'l-Erba'în el-büldâniyye*,

Ebü'l-Hasen İbnü'l-Cümmeyzî'den (öl. 649/1251) *Kitâbü'l-Erba'în el-büldâniyye ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin Kitâbü'l-Erba'în el-büldâniyye'sini*,

Şerafüddin Ebî'l-Fadl el-Mursî'den (öl. 655/1257), *Sahîh-u Müslim ve Sahîh-u İbn Hibban*,

Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî İbnü'l-Adîm (öl. 660/1262),

Kadı İshâk b. Ebî Bekr b. Muhammed b. İbrahim et-Taberî (öl. 668/1269),

Reyhan Ebû Ravh b. Abdullah el-Habeşî, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Mûsâ el-Ezdî el-Girnatî'den (öl. 663/1265) hadis ve *Menakib-i Ebû Bekr ve Ömer*, eserlerini okudu.¹⁴

Muhibbüddin ilmini artırmak ve döneminin tanınmış hocalardan ders almak için birçok yolculuk gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Medine de yolculuk gerçekleştirdiği bu merkezlerden biridir. Hem Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmiş hem de farklı bölgelerden gelen ilim adamlarından istifade etmiştir. Hatta bazı şiirlerini bu yolculuk esnasında yazmıştır.¹⁵ Onun gerçekleştirdiği yolculuklardan biri de Yemen ziyaretidir.

¹² Muhammed el-Emîn el-Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, thk. Mustafa Vehbi (Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, H. 1284), 2/461.

¹³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/744; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/347; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muḥaddişin*, 22.

¹⁴ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/347; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhir ve'l-a'lâm*, 52/210; Muhibbî, *Hulâşatü'l-Eser*, 2/457.

¹⁵ Fâsî, *İkdü's-semîn*, 3/67; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/346.

Yemen Resûlî hükümdarlarından (1250-1295) Melikü'l-Muzaffer Yusuf b. Ömer (öl. 694/1295) onu Yemen'e davet etmiş ve orada *Gâyetü'l-Ahkâm* adlı eserini Melik'e okumuştur. Melik'in tensibiyle oradaki Mansûriye medresesinde iki yıl müderrislik yapmıştır.¹⁶

Müellifin bir diğer yolculuğu Mısır'a olmuştur. Burada da Mecidüddin el-Kuşeyrî'den (öl. 667/1268) ders almıştır.¹⁷ Zaten önemli bir ilim merkezi olan Mekke'de birçok âlimden istifade eden Muhibbüddin Medine, Yemen ve Kahire gibi merkezlerdeki âlimlerden de yararlanmıştı.

Müellifin yetiştirdiği talebelerine bakıldığında önemli simaların olduğu görülecektir. Muhibbüddin'den ders alan âlimlerden bazıları şunlardır; Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (öl. 686/1287), Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (öl. 705/1306), Ebü'l-Hasan İbnü'l-Attâr (öl. 724/1324), Alemüddin el-Birzâlî (öl. 739/1339), Kutbüddin el-Halebî (öl. 735/1335), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344). Ayrıca Mekke kadılığı yapan oğlu Cemâleddin Muhammed ile torunu Necmeddin Muhammed b. Muhammed de Muhibbüddin'den ders aldı. Ayrıca çeşitli alanlarda telif ettiği eserleriyle tanınan tarihçi Zehebî de (öl. 748/1348) Muhibbüddin'in oğlu Cemâleddin vasıtasıyla Muhibbüddin et-Taberî'nin rivâyet ettiği eserlerin icâzetini aldığını eserinde belirtmiştir.¹⁸

Muhibbüddin tefsir, hadis ve Kur'an ilimlerini tahsil etti. Fıkıh alanında özellikle Şâfiî fıkında önemli bir konum elde etti. Bu nedenle kendisine 'Şeyhu's-Şâfiyye' dendi. Hadis alanında da hem rivâyet hem dirâyet konularına hâkimiyetinden dolayı 'Muhaddisü'l-Hicâz' lakabı verildi.¹⁹

Muhibbüddin, ihlaslı oluşu, insanlara yardımcı olması, zühd ve takvası ile çevresinde tanınmaktaydı. Hakkında birçok kaynakta övgü dolu ifadelere rastlamaktayız. İbnü'l-Müsdî (öl. 663/1265) onu 'Kutbu's-Şerîa',²⁰ Muhibbüddin b. Reşid el-Fihri (öl. 1259 - 1321) ise "Şeyhü'l-Fakîh, muhaddis", "Harem'in Şeyhi, fakih ve faziletli âlimlerden biri" olarak nitelemiştir. Zehebî de onu âlim ve arif biri olarak tarif etmiştir.²¹ Yâfiî (öl. 768/1367) ise "fakih, hafız, şeyhülharem, Hicâz'ın fakih ve Şâfiî şeyhi" olduğunu kaydetmiştir.²² Şâfiî olmasından hareketle Selahaddin el-Alâî onu, "Mekke'de Şâfiî'den sonra onun gibi biri çıkmadı" diyerek övmüştür.²³ Özellikle onun Yemen Resûlî Hükümdarı, Melikü'l-Muzaffer Yusuf b. Ömer ile iyi ilişkiler kurduğunu görüyoruz. Ayrıca zaman zaman yazışma yaptıkları da olmuştur. Bu nedenle Melik, Muhibbüddin'i Yemen'e çağırması ve onunla hadis sohbetleri yapmıştır.²⁴

¹⁶ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 52/210; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/744; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfiî*, 1/347; Sübkî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/18.

¹⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 52/210; Sâfedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnavûd (Beyrut: Dâru't-Türasî'l-Arabi, 2000), 22/186.

¹⁸ Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş*, I, 22-23; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/744.

¹⁹ Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş*, 22.

²⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 52/210.

²¹ Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş*, 22.

²² Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakẓân fi ma'rifeti havâdişi'z-zamân*, I-IV (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/168.

²³ Fâsî, *İkdü's-semîn*, 3/65.

²⁴ Sübkî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/18.

Muhibbüddin hayatını ilmî alanda verimli geçirmiştir diyebiliriz. Özellikle hadisçi olması nedeniyle hadis alanında birçok eser telif etmiştir. Hz. Peygamber'in eşleri, akrabaları, Aşere-i Mübeşşere ve Kâbe hakkındaki çalışmalarıyla da tarih ve siyer alanlarında katkı sunmuştur. Telif ettiği eserleri şunlardır: *el-Ahkâmü'l-kübâ (Gâyetü'l-ihkâm fi ehâdisi'l-ahkâm)*, *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer*, *et-Teşvik ile'l-beyti'l-atîk*, *Hayrü'l-kırâ fi ziyâreti Ümmi'l-kurâ (el-Kırâ li-kâsidi Ümmi'l-kurâ ve şevâbü zâlik*, *es-Simtü's-semîn fi menâkıbi ümmehâti'l-mü'minîn*, *er-Riyâzü'n-nağire fi fezâ'il (menâkıb)i'l-aşere*, *Zeğâ'irü'l-ukbâ fi menâkıbi zevi'l-kurbâ*, *Takrîbü'l-merâm fi Ğarîbi'l-Kâsım b. Sellâm*, *Muhtasaru 'Avârifi'l-ma'ârif*, *Şerhu Ğarîbi ehâdisi Câmî'i'l-uşûl fi ehâdisi'r-Resûl*, *İrşâdü'l-fakîh ilâ ma'rifeti'l-edilleti't-Tenbîh*, *el-Muharrer li'l-Meliki'l-Muzaffer*, *Ehâdis müşkile*, *Şerhu't-Tenbîh*, *eṭ-Ṭırâzü'l-Mühezzeb fi telhîsi'l-Mühezzeb*, *İstikşâ'ü'l-beyân fi mes'eleti's-şâzervân*, *Kifâyetü'l-mütehaḥfiz*, *el-Ukûdü'd-dürriyye ve'l-mesyeḥatü'l-Mekkiyye el-Muzafferiyye*, *'Avâtîfü'n-nuşra fi tafzîli't-tavâf 'ale'l-umre*, *Tertîbü Câmî'i'l-mesânîd li'bni'l-Cevzî*, *el-Kâfi fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, *el-Kabesü'l-esnâ fi keşfi Ğarîbi'l-ma'nâ*.²⁵

Müellif, yetiştirdiği öğrencileri ve yazdığı eserleri yanında önemli görevleri icra etmesiyle döneminde öne çıkan bir simadır. Onun bu yönleriyle de incelenmesi önem arz etmektedir. Köklü ilmi bir geleneğe sahip aileye mensup olması, onların tedrisinden geçmesi ve kendi gayretleriyle de devrin önemli âlimlerinin ders halkalarına katılması, müellifin eğitimine olumlu katkı yapmıştır. Aldığı bu eğitim sayesinde Mekke'de kadılık görevini yerine getirdiği rivâyet edilmektedir. Ayrıca ona, Mekke'nin ileri gelenlerine ve belli bir ilmi seviyede olan âlimlerine verilen Şeyhülharem vazifesi de verilmiştir. Şeyhülharem, Mekke'de ilmi faaliyetlere yön veren, ders veren, hac görevinin ve dini vazifelerin yerine getirilmesinde rehberlik eden kimselere verilen bir unvandı. Onun Şeyhülharem olması Mekke'de önemli görevleri yerine getirdiğini göstermektedir.²⁶

Bununla birlikte o, bir müderrisi. Medresede hocalık yaptı ve öğrenci yetiştirdi. Muhibbüddin'in ilmi birikiminden istifade etmek isteyen Melikü'l-Muzaffer Yusuf b. Ömer onu bizzat Yemen'e davet etti ve oradaki medresede müderris olarak atadı. Kendisi de *Gâyetü'l-Ahkâm* adlı eserini Muhibbüddin'den dinledi.²⁷ Müellifin yukarıda zikredilen kadılık, müderrislik ve şeyhülharemlik gibi ilmi birikim ve tecrübeyi gerektiren önemli vazifeleri yerine getirdiği görülmektedir.

2. Muhtasar Siyer Yazıcılığı ve Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer

2.1. Muhtasar Siyer Yazıcılığı

“Muhtasar” veya “Hulâsa”, kelime olarak kısaltılmış, özetlenmiş manasına gelmektedir. “Hasr” kelimesinden türemiştir. Geniş bir şekilde ele alınan eserin kısaltılmış hali veya konunun özetlenmiş halini içerir. Muhtasar (ihtisâr) ile mücez (icâz), ayrıca mülahhas (telhîs), Hulâsa mühezzeb (tehzîb), muhtâr (ihtiyâr), muntekâ (intikâ), mün-

²⁵ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/347; Hatiboğlu, “Muhibbüddin et-Taberî”, 31/39.

²⁶ Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Şeyhülharem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 39/90.

²⁷ Fâsî, *İkdü's-semîn*, 3/67; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 1/346.

tehâb (intihâb) ve mücerred (tecrîd) kelimeleri de muhtasar ile yakın anlamda kullanılmıştır.²⁸ Muhibbüddin eserin mukaddimesinde Hz. Muhammed'in hayatını muhtasar bir şekilde ele alacağını ifade etmiş ve bu nedenle de kitabını "Bir eserin özet halinde kaleme alınmasından meydana gelen telif türü" olarak adlandırılan muhtasar yani "Hulâsa" olarak isimlendirmiştir.²⁹

Muhtasar türü eserlere literatürde genel olarak hicri dördüncü yüzyıldan sonra rastlanılmaktadır. Özellikle çeşitli ilim dallarında yazılan eserlerin muhteviyatının genişliği ve içeriklerin zenginliği eserlerin hacimlerini hayli büyütmüş ve ansiklopedik tarzda eserlerin oluşmasına vesile olmuştur. Tafsîlatlı yazılan bu tür eserlerin hacim olarak genişlemesi, mesajın muhatap kitlesine ulaşmasında bazı dezavantajları da beraberinde getirmiştir. İslam âlimlerinin sıklıkla başvurduğu sened zincirlerinin uzunluğu, konuların içeriğinin ancak belli bir ilmi birikime sahip kimselere yönelik olması gibi nedenlerle müellifler yazmış oldukları eserleri kısaltarak/özetleyerek tekrar kaleme almışlardır. Bu arada gereksiz veya önemsiz gördükleri bilgileri de çıkarmışlardır. Bazen de müellifin ilgili konuda hacimli bir eseri olmadığı halde diğer eserlerindeki bilgilerden veya kendi düşünce dünyasına göre özet olarak bir eser kaleme almışlardır.

Endülüslü âlimlerden İbn Fâris'in (öl. 395/1004) *Evcezü's-siyer*'i ile İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *Cevâmi'u's-sîre* ve İbn Abdilberr'in (öl. 463/1071) *ed-Dürer fi'htisârî'l-megâzî ve's-siyer* adlı eserleri muhtasar siyer yazımının ilk örneklerindedir. Müstakil muhtasar siyerlerin yanında yukarıda zikredildiği gibi müellifin kendi eserinden ihtisar ederek kaleme aldığı muhtasar siyerlere ise Muhibbüddin'den yaklaşık 80 sene sonra vefat eden müellif İbn Kesîr ve Moğultay b. Kılıç'ı (öl. 762/1361) zikredebiliriz. İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eseri kaleme almış ve geniş bir şekilde siyer konularını işlemiştir. Bununla birlikte özet olarak sadece siyer konusunda ise *el-Fuṣûl fi sîreti'r-Resûl*'ü yazmıştır. Moğultay b. Kılıç da *ez-Zehrû'l-bâsim*'i özetleyerek *el-İṣâre ilâ sîreti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehu mine'l-hulefâ* eserini telif etmiştir. İzzüddîn İbn Cemâ'a'nın (öl. 767/1366), Abdülmü'min ed-Dimyâtî'nin (öl. 705/1306) *el-Muhtasar fi sîreti seyyidi hayri'l-beşer* adlı siyerini *el-Muhtasarü'l-kebîr* ismiyle tekrar kaleme almasını, başka müelliflerden ihtisara örnek olarak verilebiliriz.³⁰

Memlükler dönemi siyer yazıcılığı ile ilgi bir makale kaleme alan Güllü Yıldız, konuyu detaylıca incelemiş ve dönemin özellikleriyle birlikte muhtasar siyer türüne ait şu bilgilere yer vermiştir;

"Muhtasar türü siyerlerle ilgili belirtilmesi gereken en önemli husus, ihtiva ettikleri konular açısından kapsamlı siyerlerle örtüşmeleridir. Genelde küçük bir cilt halinde neşredilen ya da yazma nüshaları ortalama 20-40 varak arası olan bu eserler, başlıklarında veya mukaddimelerinde yazarları tarafından muhtasar ya da telhis oldukları açıkça ifade edilen eserlerdir. O nedenle kapsamlı siyerlerden ayrıştırılmışlardır. Muhtasar türünün bütün özelliklerini taşıyan bu eserler her konuyla ilgili son derece özet,

²⁸ İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 20/63.

²⁹ Muhibbüddin et-Taberî, *Hulâṣatü siyeri seyyidi'l-beşer*, thk. Muhammed Abdulgaffar Han (Haydarâbât: Dâiretü'l-Maârif'l-Osmaniyye, 2005), 1.

³⁰ Güllü, Yıldız, "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 339-340.

tartışmalardan ve ihtilaflı rivâyetlerden uzak, sened ve kaynak zikretmeksizin bilgilerin derç edildiği metinlerdir. Muhtasar metinlerin telifi ile eğitim gayesi arasındaki yakın irtibat, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili sıkça dikkat çekilen bir husustur. Fıkıh ve hadis metinleri kadar yoğun olmasa da muhtasar siyer metinlerinin de ders halkalarında okunduğu bilinmektedir. Nitekim İbn Seyyidünnâs'ın kendi muhtasarının mukaddimesindeki 'alınması ve nakledilmesi kolay ve mübtediler için aydınlık, müntehîler için de hatırlatma olsun diye onu telhis etme gereği duydum' şeklindeki sözleri, bu metinlerinin fonksiyonuna dair net bir ifadedir.³¹

Memlükler döneminde yaşayan ve muhtasar siyer telif edenlerden bir de Muhibbüddin et-Taberî'dir. Müellifin Hz. Peygamber'in aile hayatına ve Ehl-i beytine dair yazmış olduğu eserlerinin yanında muhtasar olarak telif ettiği *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer* adlı eserinin konumunu tespit etmek önem arz etmektedir. Eserin özgün olarak mı telif edildiği yoksa diğer eserlerinin bir alıntısı olarak mı telif edildiği hususu kitabın değerini ortaya koyma açısından önemlidir. Diğer eserlerinde uyguladığı metodu mu kullanmış yoksa farklı bir metot ile mi *Hulâşatü siyer*'i kaleme almıştır veya döneminde yazılan diğer muhtasar siyerlerden onu ayıran bir özelliği bulunmakta mıdır? Bu ve benzeri sorulara cevap bulmak üzere Muhibbüddin ve eserleri incelenip değerlendirilecektir. Ayrıca usul, dil, muhteva, kaynak açısından da eser tahlil edilecektir.

Makalemize konu olan müellifin siyer çalışması Muhammed Abdulgaffar Han tarafından Haydarabad'da tahkikli olarak 1991 yılında neşredilmiştir. Muhakkik çalışmasında hadislerin tahrirlerini yapmış, ismi geçenler hakkında bilgiler vermiştir. Eserin Haydarâbâd'da bulunan Âsifiye kütüphanesindeki 96 varak olan nüshasını kullanmıştır. Biz de makalemizde bu çalışmayı esas aldık.

2.2. Eserdeki Metodu

Muhibbüddin muhtasar siyerini kaleme alırken muhtasar bir eser tertip etme amacından kaynaklı bir usûl takip etmiştir. Hz. Peygamber'in siyerinde önemli olaylara değinmiş kısa ve öz olarak bilgi vermekle yetinmiştir. Eserde şemâil olarak nitelenebilecek olan kısım ise hacim olarak daha fazla yer kaplamaktadır.

Bazı siyer eserlerinde önce Hz. Peygamber'in hayatı bütünüyle kronolojik olarak ele alınarak incelenirken, Muhibbüddin kendine göre bir tercihle siyer ve şemâil kısımlarını harmanlayarak ele almıştır. Eserin başında Hz. Peygamber'in doğumunu ele almış ve vefatı ile bitirmiş, şemâil konularını ise aralara yerleştirmiştir. Örneğin siyer müelliflerinden olan İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise *el-Fuşûl fî sîreti'r-Resûl* isimli muhtasar eserinde Hz. Muhammed'in nesebini, hicretini, gazvelerini ve vefatını, kısacası hayatını ilk bölümde ele almış, eşleri ve evlatları, hizmetçileri, ahlakı, sıfatları gibi şemâil ve hasâis konularını ise ikinci kısımda incelemiştir.³² Eserde gazveler incelenirken sadece ne zaman ve kime karşı yapıldığına dair kısa bilgilerle yetinilmiştir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in haccı ve mucizeleri daha detaylı incelenmiştir.

³¹ Yıldız, "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", 340-341.

³² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Fuşûl fî sîreti'r-Resûl*, thk. Muhammed İd el-Hadrâvî (Beyrut: Müessesetü'l-Ulûmî'l-Kur'ân), 1981. 407-410.

Ele aldığı konuda önce kendinin de kabul ettiği bilgiye yer vermekte ardından konu hakkında farklı rivâyet ve görüşler varsa onları aktarmaktadır. Ancak o, konu içerisinde farklı rivâyetlere yer verdiği gibi kendi tercihini de belirtmektedir. Eserin mu-kaddimesinde Hz. Peygamber'in nesebinin nereye kadar ulaştığı hakkındaki rivâyette ittifak ve ihtilaf edilen bilgilere yer vermiştir. Ayrıca Kureyş'in atalarının Nadr mı yoksa Fihri mi olduğu hakkında kendi görüşünü ifade etmiştir. “İlk görüş daha doğru ve daha meşhurdur” diyerek kendi görüşünü aktarmıştır.³³ Yine Hz. Peygamber'in doğduğu yıl ile ilgili rivâyetleri aktarmış “Hz. Peygamber Fil yılında doğdu” bilgisini tercih etmiştir. Bir diğer örnek ise Hz. Peygamber'in vefat ettiği 60 ve 65 yaşında olduğuna dair rivâyetleri vermekle birlikte; 63 yaşında vefat ettiği rivâyetinin doğru olduğunu kabul ederek kendi tercihini belirtmektedir.³⁴ Gazvelerin sayısının 25 olduğu hususunda İbn İshak, Ebû Ma'şer, Musa b. Ukbe gibi önemli isimlerin de görüşlerine yer verilmiştir. Ancak kendisi Hz. Peygamber'in gazvelerinin sayısının 22 olduğunu kabul etmiş ve her bir gazvenin kısa açıklamasını yapmıştır.³⁵

Farklı ve kendine göre zayıf gördüğü rivâyetleri “gîle” veya “ruviye” kalıplarıyla dile getirmektedir.³⁶ Örneğin Hz. Peygamber'in çocuklarının isimleri hakkında bilgi verirken Abdullah'ın isminin Tahir olduğu rivâyetinde,³⁷ ilk çocuğu Kasım'ın vefat tarihinde,³⁸ Ru-kiye ile Hz. Osman'ın nikâhlanma zamanına dair³⁹ rivâyetleri bu kalıpla aktarmaktadır. Bu bilgilere bakarak onun muhtasar bir siyer kaleme almasına rağmen rivâyet farklılıklarına yer verdiğini, böylece konu hakkındaki yukarıda ifade edilen örneklerde ifade edildiği üzere doğru olduğunu düşündüğü rivâyeti tercih ettiğini görmekteyiz.

Siyerin en temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Muhibbüddin de muhtasar siyerinde âyetlere yer vermiştir. Onun her konuda âyete yer vermemesi eserin türü ile ilgili olmalıdır. Çünkü o diğer eserlerinde de âyetlere genişçe yer vermektedir. Hz. Peygambere Hira'da ilk vahiy gelmesinde Alak sûresine,⁴⁰ Hz. Peygamber'in isimleri konusunda İsrâ sûresinin ilk âyetine,⁴¹ mucizeler konusunda Huneyn Gazvesiyle ilgili âyete,⁴² Mekke'nin fethinde Kâbe'deki putların yıkılmasında,⁴³ Ebû Leheb ve hanımı Ümmü Cemîl hakkında,⁴⁴ Bilal-i Habeşî'nin Hz. Peygambere bekçiliği hususunda⁴⁵ âyetlere sadece ilgili kısım alınarak yer verdiği görülmektedir.

Müellifte dikkati çeken hususlardan biri de konu üzerinde farklı rivâyetler olmasına karşın meşhur olmayan görüşleri de kabul edebilmesidir. Örneğin Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliklerinden Abdülmenaf isminde bir çocuğu olduğu bilgisi vermekte

³³ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 5.

³⁴ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 268.

³⁵ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 36.

³⁶ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 5, 9, 15, 19.

³⁷ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 170.

³⁸ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 173.

³⁹ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 183.

⁴⁰ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 21.

⁴¹ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 51.

⁴² Taberî, *Hulâsatü siyer*, 114.

⁴³ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 133.

⁴⁴ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 131, 183, 184.

⁴⁵ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 222.

ve bu konuda kesin ifade kullanmaktadır. Buna karşın Abdullah hakkında farklı görüşleri zikredebilmektedir. Hz. Peygamber'in evlatlarından ilkinin Kasım olduğu bilgisi siyer kaynaklarında meşhur ve yaygın görüş iken Kasım'ın ilk evlatları olduğu fikrinden farklı bir görüşe muhtasar bir eserde yer vermesi dikkat çekicidir.⁴⁶ Başka bir örnekte ise Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile evlendiğindeki yaşı konusundadır. Günümüzde de evlilik yaşıyla ilgili farklı tartışmaların yapıldığı ve konuyla ilgili farklı rivâyetlerin olduğu bir yerde Hz. Hatice'nin yaşının yirmi sekiz olduğunu söylemesidir. 28, 30, 40 ve 45 gibi farklı rivâyetlere yer vermeden yirmi sekiz yaşı ifade etmesi dikkat çekicidir.⁴⁷ Hz. Aişe'nin Hz. Peygamberle olan evliliğinde hamilelik esnasında çocuğunun öldüğüne dair bir rivâyete yer vermesi de önemlidir.⁴⁸ Her ne kadar zayıf bir görüş olsa da bu tür rivâyetlere yer vermesi eseri önemli kılan hususlardan biridir. Bir diğer dikkat çekici husus Hz. Peygamber'in haccını ele alırken hicretten önce iki hac yaptığını değinmesidir. Haccın farz kılınma zamanı olarak kaynaklarda hicri 5, 6, 7, 8, 9, 10 gibi farklı tarihler geçmektedir. Müellif ise ağırlıklı görüş olan hicri 9. yılın aksine hicri altıncı yıl olduğunu belirtmektedir.⁴⁹

Muhibbüddin'in diğer eserleri incelendiğinde *Hulâşatü siyer*'inde farklı rivâyetleri öncelendiği görülmektedir. Müellif diğer eserlerinde farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu nedenle muhtasar siyerinin özgün olduğunu ifade edebiliriz. Örneğin Hz. Peygamber'in hanımlarının hayatını ve faziletlerini anlattığı *es-Simtü's-semîn* adlı kitabında Hz. Peygamber'in evlendiğinde yaşının 21 olduğunu zikretmiş bununla birlikte 25 ve 30 yaşının da rivâyet edildiğini ancak genel görüşün 25 olduğunu söylemiştir. *Hulâşatü siyer*'de Hz. Hatice'nin yaşını 28 olarak vermekte iken *es-Simtü's-semîn*'de 40 olarak vermiştir. Ayrıca *Hulâşatü siyer*'de Hz. Peygamber'in Abdülmenaf isminde evladına değinirken *es-Simtü's-semîn*'de bu bilgiye hiç yer vermemiştir. Burada Muhibbüddin'in eserleri arasındaki bilgi farklılığını tespit için kitaplarının yazımında öncelik/sonralık gibi hususlar araştırılmıştır. Buna rağmen bilgi ve tercih farklılığının nedeni hakkında araştırmamız neticesinde herhangi bir sonuca ulaşamamıştır.

Hadis rivâyetlerinden de istifade eden müellif muhtasar bir eser olmasından kaynaklı rivâyetlerin senedlerini terk etmekte yalnızca birkaç yerde rivâyet zincirine yer vermektedir. Aktardığı rivâyet, Muhibbüddin'in icazetini aldığı bir hadistir. “Hz. Aişe'ye (*r.anha*) isnad edilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber veda haccı esnasında Hacun dağında Hz. Aişe (*r.anha*)'nin yanına uğradığında oldukça hüznü ve ağlar bir vaziyetteyken sonra gâyet neşeli ve güler yüzlü bir şekilde tekrar gelmiş, bunun sebebini soran eşine: “Annem Âmine'nin kabrine gittim ve Allah'tan ona hayat vermesini diledim. Allah da hayat verdi, annem bana iman etti ve Allah tekrar onu geri aldı.” Kendi ifadesiyle bu hadisi kıraat yoluyla hicri 636 yılında Mekke'de almıştır. Rivâyet zincirinin geçtiği yer ise Hz. Peygamber'in annesinin diriltip iman ettiği konusudur.⁵⁰ Diğer yerlerde genel olarak son râvi aktararak hadisleri

⁴⁶ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 172.

⁴⁷ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 19.

⁴⁸ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 152.

⁴⁹ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 38; Abdülkerim Özaydın, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/387.

⁵⁰ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 7. (Bu rivayet hem sened, hem metin yönünden eleştirilmiş uydurma olarak nitelendirilmiştir. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-

almış ve senedleri düşürmüştür. Örneğin Enes b. Mâlik,⁵¹ Berâ b. Âzib,⁵² Hz. Aişe,⁵³ Hz. Ali,⁵⁴ Zeyd b. Erkam,⁵⁵ ve İbn Abbas'ın rivâyetleri diğer râviler düşürülerek verilmiştir. Hz. Peygamber'in isimleri konusunda ise hiç râvi ismi vermeden direkt rivâyeti aktarmıştır.⁵⁶ Hadis kullanımına bir diğer misal ise Muhammed b. Mesleme'den gelen Hz. Peygamber'in Uhud ve Huneyn Gazvelerindeki zırhları ve isimlerine dair rivâyetleridir.⁵⁷

Eserde bazen de son râvi düşürülerek doğrudan Hz. Peygamber'in dilinden rivâyet aktarılmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in isimleri anlatılırken “*Hz. Peygamber dedi ki...*” denilerek sened hafz edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca müellif burada Hz. Peygamber'in isimlerinin sayısının fazla olduğu söylemiştir. Ancak kendisi eserde onları ihtisar ederek meşhur olanlarını seçtiğini belirtmiştir. Onun bu tasarrufu eserin muhtasar olmasından kaynaklıdır.⁵⁹ Dil hususuna bakılacak olursa müellif akıcı ve herkesin anlayabileceği tarzda düşüncelerini yansıtmaktadır. Bu yönüyle eserin halka yönelik yazıldığı söylenebilir. Muhibbüddin kendi bilgisi çerçevesinde oluşturduğu metin örgüsünde usûl olarak nadiren aldığı kaynağı zikretmektedir.

2.3. Eserin Muhtevası

Müellif daha önce de ifade edildiği gibi siyer ve şemâil hakkında eserini yazdığını belirtmişti. Bunu yaparken mesajın halka en kısa ve öz şekilde ulaşabilmesi için bilgiyi süzerek temel konuları ele almıştır. Eser genel olarak incelendiğinde Muhibbüddin, Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadar cereyan eden olaylara ve Hz. Peygamber'in aile fertleri, arkadaşları, elçileri eşyaları, elbiseleri, hayvanları gibi bilgilere yer vermektedir.

Muhibbüddin mukaddimede hamdele ve salvele kısmını da bir cümleyle zikrettikten sonra kitabı yazış amacını ve metodunu şu cümlelerle ifade etmiştir. “*Bahsettiklerine hamd olsun, geniş yardımlarından dolayı da şükrolsun. Bu eser “Muhtasardır” ve kitap; Hz. Peygamber'in nesebi, doğumu, gazveleri, halleri, haccı ve umresi, isimleri, sıfatları, güzel ahlakından bazıları, mucizeleri, eşleri ve çocukları, amcaları ve halaları, hizmetçileri, atları, malları, silahları ve elbiseleri ve vefatını içermektedir. Söz konusu bilgileri, hızlı ve aceleci olan bir kimsenin az yemekle yetinmesi gibi, asılların ve furû'ların en güzeli olacak şekilde, büyük çaplı eserlerden süzmek, küçük çaplı eserlerden özetlemek sûretiyle toplam on iki kitaptan toplayıp bir araya getirdim.*”

Muhibbüddin siyerini 24 fasıl olarak kaleme almıştır. Bölümler ve konularını şu şekilde belirlemiştir.

Mektebetü's-selefiyye, 1966), 1/283; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 2/281. Diğer sahih rivayetlerle çelişmektedir. Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-turâsi'l-arabiyye, 1991), “Cenâiz”, 106.

⁵¹ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 61.

⁵² Taberî, *Hulâsatü siyer*, 61, 260.

⁵³ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 64.

⁵⁴ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 66.

⁵⁵ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 36.

⁵⁶ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 50.

⁵⁷ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 261.

⁵⁸ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 50.

⁵⁹ Taberî, *Hulâsatü siyer*, 52.

Birinci Fasil	: Hz. Peygamber'in Nesebi
İkinci Fasil	: Doğumu
Üçüncü Fasil	: Halleri
Dördüncü Fasil	: Gazveleri
Beşinci Fasil	: Haccı ve Umresi
Altıncı Fasil	: İsimleri
Yedinci Fasil	: Sıfatları
Sekizinci Fasil	: Ahlaki Özellikleri
Dokuzuncu Fasil	: Mucizeleri
Onuncu Fasil	: Eşleri
On birinci Fasil	: Çocukları
On ikinci Fasil	: Çocuklarından evlenenler
On üçüncü Fasil	: Amcaları ve halaları
On dördüncü Fasil	: Köleleri
On beşinci Fasil	: Hür olan hizmetçileri
On altıncı Fasil	: Gazvelerdeki bekçileri
On yedinci Fasil	: Elçileri
On sekizinci Fasil	: Kâtipleri
On dokuzuncu Fasil	: Yakın arkadaşları
Yirminci Fasil	: Hayvanları
Yirmi birinci Fasil	: Malları
Yirmi ikinci Fasil	: Silahları
Yirmi üçüncü Fasil	: Elbiseleri ve Eşyaları
Yirmi dördüncü Fasil	: Vefatı

Muhibbüddin Hz. Peygamber'in nesebiyle eserine başlamış ve nesebini Hz. Âdem'e kadar zikretmiştir. Ancak Adnan'a kadar olan kısımda ittifak olduğunu ondan sonraki kısımda ise ihtilaf olduğunu söylemek suretiyle Hz. Peygamber'in nesebini Adnan'a ittifakla, Adnan'dan Hz. Âdem'e ise ihtilafı olarak dayandırmıştır.⁶⁰

Bir başka başlık ise dönemin tartışmalı konularından birisi olan Hz. Peygamber'in annesinin imanı hakkındadır. Muhibbüddin bizzat kendi hocalarından aldığı icazet ile aktardığı hadisle Hz. Peygamber'in Allah'a dua ettiği, annesinin dirildiği ve ona iman ettiğini sonra tekrar ruhunu teslim ettiğine dair rivâyete yer vermesi önemlidir.⁶¹ Bu konuda herhangi bir itiraz veya farklı görüşe yer vermemesi onun da bu düşüncede olduğu kanaatini doğurmaktadır.

Hulâşatü siyer muhteva olarak incelendiğinde dönemin yaygın görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin hamileliğinde nurun, Şam tarafını aydınlatması ve nur-i nebi olayı, Bahîrâ'nın onu tanıması ve "Bu âlemlerin rabbinin resulüdür. Allah onu âlemlere rahmet olarak göndermiştir" sözü,⁶² Şam yolculuğunda rahibin onu tanıması,⁶³ Hz. Peygamber'in sırtındaki nübüvvet mührü,⁶⁴ taşların ve

⁶⁰ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 4.

⁶¹ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 6.

⁶² Taberî, *Hulâşatü siyer*, 16.

⁶³ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 17.

⁶⁴ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 16, 60.

ağaçların Hz. Peygambere selam vermesi,⁶⁵ İsrâ ve Mirac olayı ile semada diğer peygamberlerle karşılaşması⁶⁶ örnek olarak verilebilir.

Bunun yanında eserde Hz. Peygamber'in mucizelerine de epeyce yer verilmiştir. Muhtasar olmasına rağmen seksen iki tane mucize olarak nitelendirdiği olaylara yer vermektedir. Burada Muhibbüddin'in Kur'an-ı Kerim'e verdiği değeri ifade etmemiz gerekir. Kur'an-ı-Kerim'in fesahati ile muarızlarını aciyete düşürdüğü münkirlerin birbirlerine yardım etseler de bir benzerinin getirilemeyeceği gibi vasıflarıyla onu en büyük mucize olarak vasıflandırmıştır. Bu açıklamanın ardından ise müellif şerh-ü sadr, ayın yarılması, Kudüs'ten haber vermesi, Hicret'te evini saran müşriklerin arasından yüzlerine toprak atarak çıkıp gitmesi, Hz. Peygamber'in hasta olanlara duası ile hasta olanların iyileşmesi, Hz. Enes'e duasıyla uzun ve bereketli bir ömür sürmesi, Uteybe'nin Hz. Peygamber'in bedduasına maruz kalması, hurma kütüğünün ağlaması bunlardan bazılarıdır.⁶⁷ Dikkati çeken husus, muhtasar olan eserin ağırlıklı konusunu bu mucizeler kısmının oluşturmasıdır. Hz. Peygamber'in mucizelerle dolu bir hayatı olduğu fikri eserde okuyucuya hissettirilmektedir.

Hulâṣatü siyer muhteva yönünden incelendiğinde siyer kısmının daha az ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte şemâil, hasâis ile Hz. Peygamber'in hanımları, âzatluları ve hizmetçileri, elbiseleri, hayvanları, silâhları, yatağı, müezzini, kâtipleri, amcaları, halaları, bekçileri gibi konuları siyerinin içerisine eklenmiştir. Daha önceden belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in hayatını kısa tutması fakat kronolojik olarak hikâye üslûbuyla ele alması, temel konulara yer vermesi ve şiirle konuyu desteklemesi esere akıcılık katmıştır. Müellifin konular arası geçişlerini ve konuların sıralanmasında dikkatli davranmasını eserin diğer bir özelliği olarak belirtmekte fayda vardır.

2.4. Eserin Kaynakları

Muhibbüddin'in eserinde kaynak kullanımında çok fazla isme yer vermediğini görüyoruz. Aslında o, mukaddime kısmında "Söz konusu bilgileri, hızlı ve aceleci olan bir kimsenin az yemekle yetinmesi gibi, asılların ve furû'ların en güzeli olacak şekilde, büyük çaplı eserlerden süzmek, küçük çaplı eserlerden özetlemek sûretiyle toplam on iki kitaptan toplayıp bir araya getirdim." sözüyle kaynak kullanımı hakkında bazı bilgilere yer vermektedir. On iki eserden yararlandığını belirtse de müellif, ilerde zikredilen kaynaklar dışında, istifade ettiği bazı eserlerin isimlerine hiç değinmemiştir. Diğer eserlerine bakıldığında Muhibbüddin'in kaynak verdiğini, eser ismi zikrettiğini ve hadis âlimi olması nedeniyle rivâyetlere sık sık yer verdiği görülmektedir. Muhtemelen onlardan elde ettiği bilgileri harmanlayarak *Hulâṣatü siyer*'i telif ettiği ifade edebilir. Ayrıca *Hulâṣâ'*nın muhtasar bir eser olması da bu eserleri zikretmemesinin bir nedeni olabileceğini düşünebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'in en büyük mucize olduğunu ifade eden müellif yukarıda zikredildiği üzere âyetlere yer vermektedir. Âyetleri ilgili yerlere konu bütünlüğünü ve akıcılığını sağlayarak yerleştirmektedir. Örneğin ilk vahyin gelişi konusunu işlerken Alak

⁶⁵ Taberî, *Hulâṣatü siyer*, 22.

⁶⁶ Taberî, *Hulâṣatü siyer*, 23.

⁶⁷ Taberî, *Hulâṣatü siyer*, 110-148.

sûresinin ilk âyetlerine,⁶⁸ Hz. Peygamber'in isimlerini anlatırken de İsrâ sûresinin 1. âyetine ve Cin sûresinin 19. âyetine atıf yapmaktadır.⁶⁹ Ayrıca hadisleri de konu içerisine derç etmektedir. Hicret yolculuğunda “Üçüncüleri Allah olan iki kişiyi sen ne zannediyorsun, ya Ebû Bekr?” hadisini konu içerisine derç etmesini⁷⁰ ve Abdulmuttalib'in çocuklarının sayısı hakkında İbn Mâce'de yer alan Ali b. Salih'ten aktardığı rivâyeti, hadis kullanımına örnek olarak verebiliriz.⁷¹

Siyer eserlerinin kaynaklarından biri de şiirlerdir ve Muhibbüddin de *Hulâşatü siyer*'de şiirlerden istifade etmiştir. Muhtasar olmasına rağmen Hasâis bahsinde Hz. Peygamber'in sıfatları konusunda Ebû Tâlib'in ve Hz. Ömer'in kaynaklarda zikredilen sözlerine de yer vermiştir.⁷²

Muhibbüddin eserde rivâyet ettiği hadisi kullanmak suretiyle kendini de kaynak olarak vermiştir. O hadis ilminde hadis tahammül yollarından biri olan “şeyhine rivâyeti okuyarak ondan bu hadisi rivâyet etme yetkisini alma” olarak isimlendirilen “kıraat” yolu ile bir hadisi kullanmış ve burada kendini zikretmiştir.⁷³ *Hulâşatü siyer*'de ilk dönem tarihçilerinden biri olan İbn İshak birkaç yerde kaynak olarak verilmiştir. Muhibbüddin, İbn İshak'ın ismini verdiği yerlerde kitap ismini vermemiş sadece müellifin ismiyle yetinmiştir.⁷⁴ Hz. Peygamber'in eşlerinin sayısı hakkında yararlandığı müelliflerden biri Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed Hargûşî (öl. 406/1015-16) ve *Şerefü'n-nübüvve* adlı eseridir. Müellif bu eserden Hz. Peygamber'in eşleri hakkında istifade etmiştir.⁷⁵

Hulâşatü siyer, küçük hacimli bir eser olmasına rağmen siyer müellifleri tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Örneğin 16. yüzyıl siyer müelliflerinden olan *Târîhu'l-Hamîs* yazarı Diyarbekrî (öl. 990/1582) Hz. Peygamber'in nesebi, ebeveyninin durumu, gazvelerinin sayısı, Mekke'nin Fethi, Tâif Gazvesi, bıraktığı mirası gibi konularda birçok yerde *Hulâşatü siyer*'den alıntı yaparak onu kaynak olarak göstermiştir.⁷⁶

Sonuç

Eyyübîler döneminin sonları ve Memlükler döneminin başlarında Mekke'de yaşamış olan Muhibbüddin et-Taberî, ilim geleneğine mensup köklü bir aileye mensuptur. Döneminde tanınmış ilim adamlarından ders almış kendisi de önemli talebeler yetiştirmiştir. Muhibbüddin, hadis ve tarih alanında daha çok eser vermiş bununla birlikte halkın rahat bir şekilde anlayacağı tarzda akıcı bir dil ile Hz. Peygamber'in hayatını, şemâil ve hasâis konularını içeren muhtasar bir kitap yazarak, siyer ilmine katkı sunmuştur. Ayrıca eserde Bahîra olayı, Hz. Muhammed'in doğumunda görülen olayların

⁶⁸ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 21.

⁶⁹ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 50-51.

⁷⁰ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 31.

⁷¹ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 196.

⁷² Taberî, *Hulâşatü siyer*, 30, 62, 107.

⁷³ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 6.

⁷⁴ İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyadi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/130.

⁷⁵ Taberî, *Hulâşatü siyer*, 169.

⁷⁶ Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/422, 468, 2/66, 408, 3/106.

izahı, ebeveyninin konumu gibi konuları ele alınması süreç içerisinde şekillenen Peygamber tasavvurunun müellifte de bir yansıması olarak görülebilir.

Hulâsatü siyer muhtasar olmasına karşın içerisinde değişik rivâyetleri barındırması açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Müellif Hz. Peygamber'in ailesi ve sahabeli hakkında yazmış olduğu eserlerde kullandığı bilgilerden farklı rivâyetleriyle eserini oluşturmuş, onlardan alıntı yapmadan özgün bir şekilde *Hulâsatü siyer*'i telif etmiştir. Kaynak kullanımında birkaç müelliften istifade etmiş, hadis rivâyetlerinde ise senede riâyet etmemiştir. Bazı yerlerde ise âyetlerden yararlanarak konulara açıklık getirmeye çalışmıştır.

Siyer bilgilerine kısa ve öz değinilirken delâil, şemâil ve hasâis bölümlerine geniş yer verilmiştir. Yine Hz. Peygamber'in gazveleri ve mücadeleleri konusu öz bir şekilde aktarılmıştır. Hz. Peygamber'in ailesi, akrabaları, ona ait eşyalar, binekleri gibi konuların da eserin önemli bir bölümünü oluşturduğu görülmektedir. Konular arası bağlantı örgüsü gâyet güzel bir şekilde aksettirilmiştir. Özellikle mucizeler konusuna genişçe yer vermesi ve aktardığı örnekler 'hayatı mucizelerle donatılmış bir Peygamber' düşüncesinde olduğunu düşündürmektedir. Muhibbüddin et-Taberî'nin *Hulâsatü siyer*'de verdiği bilgiler daha sonraki müellifler tarafından kullanılmış olup bu esere kaynak olarak atıflar yapılmıştır.

Kaynakça | References

- Aynî, Bedreddin. *İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve Vesâikü'l-kavmiyye, 2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. İstanbul: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabi, 1951.
- Diyarbakırî, Hüseyin b. Muhammed ed-Diyarbakırî. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 3 Cilt. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn Tağrıberdî. Ebü'l-Mehâsin. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Emin. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1984.
- Fâsî, Takıyyüddîn. *el-İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Abdulkadir Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Megâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/324-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muhibbüddin et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İbn İshâk. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyadi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnavut-Mahmut Arnavut. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maâriفة, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Fuşûl fi sîreti'r-Resûl*. thk. Muhammed İd el-Hadrâvî. Beyrut: Müessesetü'l-Ulûmi'l-Kur'ân, 1981.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Şeyhülharem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/90-91. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn. *Hulâşatü'l-eşer fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. thk. Mustafa Vehbi. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, Hicri 1284.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Sâfedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmet el-Arnâvûd, Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabi, 2000.
- Sehâvî, Şemsüddîn. *et-Tuhfetü'l-la'tife fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*. thk. Esat Trabzoni, 1979.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1964.
- Süyûtî. *Tabakâtü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1963.
- Taberî, Muhibbüddin. *Hulâşatü siyeri seyyidi'l-beşer*. thk. Muhammed Abdulgaffar Han. Haydarâbât: Dâiretü'l-Maârif'l-Osmaniyye, 2005.
- Taberî, Muhibbüddin. *es-Simtü's-şemîn fi menâkıbi ümmehâti'l-mü'minîn*. thk. Muhammed Ali Kutub. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1987.
- Yâfiî. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Yıldız, Güllü. Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/ 1 (Mart 2020), 333-363. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.671401>
- Zehebî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 2000.
- Zehebî. *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muḥaddisîn*. thk. Muhammed el-Habib el-Hîle. Taif: Mektebetü's-Sadîk, 1988.

Haçlı Seferleri Sürecinde Dokuma Evleri: Mısır Örneği

Nadir Karakuş | <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

nadirkarakus@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi | <https://ror.org/01x8m3269>

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Çorum, Türkiye

Öz

Tarihî İpek Yolu ile desteklenen Doğu'nun eşsiz dokumaları, Bağdat'tan Kahire'ye varıncaya kadar Tırâz denilen dokuma evlerinde imal edilmiştir. Özellikle Mısır'da dokunan zarif kumaşlar, Firavunlardan Helen kraliçelerine, Vatikan'daki Papa'dan tarihte iz bırakmış büyük hükümdarlara kadar pek çok önemli kişiyi giydirmiş, dönemlerinin güç ve zarafetini yansıtmıştır. Bu durum, Haçlıların bölgeye gelmesi ile zaman zaman kesintiye uğradığı gibi hânedan değişiklikleri ile de sarsılmıştır. Mısır, Firavunlardan Roma hâkimiyeti hükümdarlarına varıncaya kadar renkli ve gizemli tarihi ile bu konuda ayrı bir yer edinmiştir. Kadîm Mısır, ilk İslam fatihlerinden Emevîlere, Abbâsîlerden Fâtımîlere uzanan canlı tarihi ile yeni bir çehreye bürünmüştür. X. yüzyıldan itibaren ticaretin Bağdat'tan Kahire'ye kayması Mısır dokuma evlerinin önemini artırmıştır. Kızıldeniz kanalıyla Hindistan ve Çin'in değerli ipeklerini ve eşi bulunmaz kadifelerini Kahire'ye ve diğer merkezlere akıtmaya başlamıştır. Bundan sonra da Tûne, Şetâ, Dimyat, İskenderiye, Debîk, Behnesâ, el-Feremâ ve Fâtımîlerin yeni idare merkezi Kahire gibi şehirlerde tırâzlı kumaş dokunmaya devam edilmiştir. 1099'dan itibaren de Fâtımîler ve ardılları, Haçlılarla birlikte yaşamak zorunda kalarak yeni bir sayfa açmışlardır. Haçlı seferleri esnasında beşinci ve yedinci Haçlı seferlerinin dokuma merkezlerinin kalbinde yer alan Dimyat'a yapılması, bu sürecin en hareketli dönemini içermiştir. Yaşanan olumsuzluktan kurtulmak için Mısır Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in (1218-1238), 1219'da Haçlılara dokuma evleri ile de tanınan Dimyat karşılığında Lazkiye ve onun güneydoğusunda yer alan Cebele liman şehirlerini önermesini, ancak Haçlıların bu parlak teklifi kabul etmemesini yine buradaki dokuma evlerinin zenginliği ile de ilişkilendirebiliriz. Mısır dokuma evleri Selâhaddîn-i Eyyübî, Sultan Baybars gibi tarihe mal olmuş kimseleri de olayların içine çekmiş, onların dokuma evleri konusundaki dirayetli idareleri için bu büyük üne sahip olduklarını gözler önüne sermiştir. Selâhaddîn-i Eyyübî'nin (1171-1193) Fâtımî iktidarını sonlandırarak 1171'de Mısır'a hâkim olmasından sonra dokuma evleri neredeyse aynı istikamette yoluna devam etmiştir. Selâhaddîn, Kahire'deki Dâru't-Tırâz'a İbn Senâülmülk adlı bir görevliyi tayin ederek dokuma evlerine verdiği değeri ortaya koymuştur. Diğer yandan, Mısır dokuma evlerinin en önemli adresleri olan Dimyat ve İskenderiye ise Mısır üzerine yapılan seferlerin kısa bir özeti gibi olmuş, buraların zenginliklerini yağmalamak isteyen Haçlıların gerçek amaçlarının kutsal değil para ve güç olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Dimyat ve İskenderiye gibi önemli yerler, stratejik konumları yanı sıra iktisadî kimlikleri ile de boy göstermiş, buradaki avantajlarını yitirmek istemeyen idareciler ise adı geçen şehirlerde yer alan dokuma evlerini başıboş bırakmayarak zaman zaman teftiş etmişlerdir. Ele almaya çalıştığımız süreç de Haçlı seferlerinin daha iyi anlaşılmasına ve daha net değerlendirilmesine vesile olmuştur.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Haçlı Seferleri, Mısır, Tırâz, Akdeniz

Atıf Bilgisi

Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferleri Sürecinde Dokuma Evleri: Mısır Örneği”. *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 437-454. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1320496>

Geliş Tarihi	03 Ekim 2022
Kabul Tarihi	05 Mayıs 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Weaving Houses during the Crusades: The Case of Egypt

Nadir Karakuş | <https://orcid.org/0000-0002-1508-9752>
nadirkarakus@hitit.edu.tr

Hitit University | <https://ror.org/01x8m3269>
Faculty of Theology, Department of History of Islam, Çorum, Türkiye

Abstract

The unique weavings of the East, supported by the historical Silk Road, were produced in weaving houses called *Ṭirāz* from Baghdad to Cairo. The elegant fabrics woven in Egypt, in particular, dressed many vital people from Pharaohs to Hellenic queens, from the Pope in the Vatican to great rulers who left their mark on history, and reflected the power and grace of their times. This situation was interrupted from time to time with the arrival of the Crusaders to the region, and was also shaken by dynastic changes. Egypt, with its colorful and mysterious history from the Pharaohs to the rulers of the Roman domination, has a special place in this regard. Ancient Egypt took on a new face with its lively history ranging from the first Islamic conquerors to the Umayyads, from the Abbasids to the Fatimids. The shift of trade from Baghdad to Cairo since the Xth century has increased the importance of Egyptian weaving houses. Through the Red Sea, he began to flow the precious silks and unique velvets of India and China to Cairo and other centers. After that, the weaving of jagged fabric continued in cities such as Tune, Sheta, Damietta, Alexandria, Dabīk, Behnesā, Feremā, and Cairo, the new administrative center of the Fatimids. From 1099 onwards, Fatimids and their successors opened a new page by having to live with the Crusaders. During the Crusades, the fifth and seventh Crusades were held in Demiatia, which is located in the heart of the weaving centers, and it included the most active period of this process. In order to get rid of the negativity experienced, the Egyptian Ayyubid ruler al-Malik al-Kāmil (1218-1238) offered the Crusaders the port cities of Latakia and Jabala in the southeast of it in exchange for Damietta, which is also known for its weaving houses, in 1219, but the Crusaders accepted this brilliant offer. We can also associate it with the richness of the weaving houses here. Egyptian weaving houses also drew historical figures such as Saladin and Sultan Baybars into the events, and their competent administration of weaving houses revealed why they have such a great reputation. After Saladin ended the Fatimid rule and dominated Egypt in 1171, the weaving houses continued on their way almost in the same direction. Saladin revealed the value he attached to weaving houses by appointing an officer named Ibn Sanā' al-Mulk to Dār al-Ṭirāz in Cairo. On the other hand, Damietta and Alexandria, the most important addresses of the Egyptian weaving houses, were like a brief summary of the expeditions in Egypt, once again revealing that the true aims of the Crusaders who wanted to plunder the riches of these places were money and power, not holy. Important places such as Damietta and Alexandria showed up with their economic identities as well as their strategic locations. This process led to a better understanding and clearer evaluation of the Crusades.

Keywords

History of Islam, Crusades, Egypt, *Ṭirāz*, Mediterranean

Citation

Karakuş, Nadir. “Weaving Houses during the Crusades: The Case of Egypt”. *Eskiyeni* 49 (June 2023), 437-454. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1320496>

Date of submission	03 October 2022
Date of acceptance	05 May 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

İslam medeniyetinin en önemli ve zarif kurumlarından birisi de “Dâru’t-Tırâz” olarak bilinen halife, hükümdar ve devlet adamlarının unvanlarını, lakaplarını taşıyan sırma işleme ve genellikle kûfî yazı stiliyle¹ süslenmiş elbiselerini dokuyan atölyelerdir. Oldukça değerli kumaşlardan dokunan bu elbiselerin yaka kenarlarına, yenlerine, ön veya arkalarına desenler işleniyor ve bu nadide elbiseler, hâkimiyet sembolü olarak da kendisini gösteriyordu.² Dokuma evi anlamına gelen Dâru’t-Tırâz ibaresi nadiren bazı yerlerde “Dâru’d-Dîbâc” ibaresi ile anılıyor ve bu küçük farklılık İslam medeniyetinin zenginliklerine ayrı bir değer katıyordu.³

Çok eski zamanlarda Maîn Krallığı’ndan Beycân ve Hureyb vadilerinde hüküm süren Kataban hânedanına, Sebe Devleti’nden Himyerîlere varıncaya kadar pek çok medeniyete ev sahipliği yapan Yemen, dokuma evleri konusunda Arabistan Yarımadası’na öncülük etmişti.⁴ Rivayete göre, Yemen Tübba’sı tarafından mukaddes Kâbe ilk kez değerli kumaşlardan işlenen bir örtü ile kaplanmış,⁵ Hz. Muhammed (s.a.v) ve ashâbı da üzerlerine Yemen’deki atölyelerde dokunan “el-erdiyye” denilen mütevazı kıyafetleri giymişlerdi.⁶

Yemen dışında, daha kuzeyde yer alan Lahmîlerin başşehri Hîre de dokuma evleri ile tarih sayfalarında yer edinmişti. İslam tarihinin ilk dönemi olan Asr-ı Saadet’te Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashâbı sade elbiseler giyerlerken,⁷ daha sonraki fetih dönemlerinde Müslüman fatihler, değerli elbiseler ve Sasânîlerin kadîm dokuma evleriyle karşılaşmışlardı. Hâlid b. Velîd (öl. 21/642), 12/633 senesinde Hîre’yi fethedince, buradan ele geçirdiği bir taylasamı Halife Hz. Ebû Bekir’e (632-634) göndermiş ve Halife, bu başa giyilen bir nevi gösterişli sarığı, kendisi giyinmeyip Hz. Peygamber’in (s.a.v) torunu Hz. Hüseyin’e hediye etmişti.⁸

¹ Bk. Yûsuf Zennûn, “Kadîm ve Cedîd fi Asli’l-Hattî’l-Arabî ve Tetavvürîhî fi Usûrihi’l-Muhtelifi”, *el-Mevrid* 15/4 (1986), 7-26.

² Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsûmü Dâri’l-Hilâfe*, nşr. Mîhâil Avvâd (Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1406/1986), 26.

³ Makrizî, *el-Mevâiz ve’l-İtibâr bi Zikri’l-Hitât-ı ve’l-Âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418), 3/189.

⁴ Muhammed Abdürrahim Hâzim, “Dirâse fi Türâsi’l-Mensûcât ve’l-Melâbis fi’l-Yemen”, *el-İklîl* 22 (1992), 112-125.

⁵ Ebû’l-Velîd Muhammed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Salih Melhese (Beyrut: Dâru’l-Endelüs, ts.), 1/64; Ebû Abdullah Muhammed el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi’d-Dehr ve Hadîsih*, thk. Abdülmelik Abdullah Dehîş (Beyrut: Dâru Hîdr, 1414/1993), 3/192.

⁶ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli’z-Zimmî*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tefvik el-Ârûrî (Ramâdî: y. y., 1997), 3/295.

⁷ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “Libas”, 18; “Zekât”, 33.

⁸ İbn Sâ’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 7/278; Ebu Câfer et-Taberî, *Târihu’l-Ümem ve’l-Mülûk (Târihu’t-Taberî)* (Beyrut: Dâru’t-Turâs 1387), 3/343-347; Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 1/376; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Çarâme el-Amrî (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 2/83-87; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992) 4/98-99; İbnü’l-Adîm, *Buğyetu’t-Taleb fi Târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b. y: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/3149-3152; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Eb-nâi’z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 3/67-68; Nüveyrî, *Nihâyetu’l-Ereb fi Fünûni’l-Edeb* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Vesâik, 1423), 19/107-108.

Müslüman idareciler daha sonra tevazuu bırakıp maslahat gereği olarak Bizans'a karşı gösterişli elbiseler giyinmişlerdi. Emevîler Devleti'nin (661-750) kurucusu olan Muâviye b. Ebû Süfyân (661-680), Hz. Ömer döneminde (634-644) Şam valiliği yaparken gösterişli ve süslü elbiseler giyinmiş, bu husus şikâyet konusu olmuştu. Muâviye, hükümdarlara özendiği ve cihat ruhunu terk ettiği gerekçesiyle eleştirilince, Bizans sınırında bulunduğunu ve onlara karşı heybetli olmak zorunda olduğunu ileri sürerek Halife'yi iknâ etmişti.⁹ Muâviye'nin üzerindeki bu gösterişli elbiseler de muhtemelen daha önce Bizans'a ait olan Dimaşk dokuma evlerinden birisinde dikilmiş ve büyük beğeni toplamıştı.

Emevîler döneminde Suriye'nin zengin birikimi yanında İskenderiye, Kûfe ve Yemen'de de elbiseler dokunuyor, buradaki maharetli ellerin işleyip diktikleri kıyafetler, Şam sarayındaki halifeleri giydirmeye devam ediyordu. Emevi halifesi Süleyman b. Abdülmelik (715-717) bu merkezlerdeki dokuma evlerinden getirilen zarif cübbe, erdiyye ve sarıkları giyiniyordu.¹⁰ Halife Süleyman'ın kardeşi Hişâm b. Abdülmelik (724-743) için Yemen'de hibrâ denilen pamuk ve ketenden çizgili zarif çadırlar imal ediliyor, bu özel tasarımlı çadırlar içinde barındırdığı kimseleri serin tutarak onları rahatlatıyordu.¹¹

Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un (754-775) kurduğu cennet şehri anlamında "Medinetüselâm" diye de anılan Bağdat,¹² dokuma evlerinin mükemmelliği ile bilinirdi. Bu kurumlar Hârûnürreşîd döneminde (786-809) Dîvânü't-Tırâz adı altında kurumsallaştırılmış ve belli nizamlara tabi tutulmuştu.¹³ Bu dönemde Hârûnürreşîd kadar ünlenen eşi Zübeyde bnt. Câfer (öl. 216/831), Bağdat dokuma evlerinde diktirdiği nadide elbiseler ile temayüz etmişti.¹⁴ Abbâsî ailesinden gelen bu soylu hanım, 825 yılında üvey oğlu Halife Me'mûn'un (813-833) düğününe katıldığında, geline hediye ettiği Bağdat'ta dokunmuş ve inci ile bezenmiş elbise ile uzun süre konuşulmuştu.¹⁵ Halife Me'mûn da üvey anesinin bu jestine karşılık, iltifatlarla bulunarak onu ziyaret etmeyi adet haline getirmişti.¹⁶ Bu dönemin bir başka renkli ve unutulmaz ismi olan Cafer el-Bermekî (öl.

⁹ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 9/458; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 3/1417; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 1/513.

¹⁰ Mes'ûdî, *Mürâcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Es'ad Dâğir (b. y.: Dâru'l-Hicre, 1409/1988), 3/175; Abdülhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında Tekstil Sanayii, Giyim, Kuşam ve Moda* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2005), 558.

¹¹ Muhammed İbn Hamdûn, *Kitâbü't-Tezkirati'l-Hamdâniyye* (Beirut: Dâru Sadr, 1417), 1/158.

¹² Taberî, *Tarih*, 7/653; 8/28; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 21/168; İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 7/71; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 8/74, 82; İmâdüddin Kâtib İsfahânî, *el-Berku's-Şâmî*, thk. Falih Huseyn (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987), 3/62; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/55, 100; Ebü'l-Fidâ, *el-Yevâkî ve'd-Darb fî Târîhi Haleb* (b. y.: y. y., ts.), 1/15, 30; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/66.

¹³ Makrizî, *Hütât*, 1/336; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 13/219.

¹⁴ bk. Ahmed Halil Cum'a, *Nisâ mine't-Târîh* (Dimaşk: y. y., 1418/1997), 301-344; Kadir Kan, "Emîretü'l-mü'minîn Zübeyde binti Câfer", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 167-198.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/277-278.

¹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 22/188.

187/803) de Hârûnürreşîd zamanında valilik görevi yanında tırâz atölyelerinin sorumluluğunu da üstlenerek bu müreffeh sürece katkı sağlamıştı.¹⁷

Bir başka merkez olan Mısır, çok eskiye dayanan geçmişi ve kadîm medeniyeti ile dokuma evleri konusunda zengin bir evveliyata sahipti. Mısır, Firavunlardan Roma hâkimiyeti hükümdarlarına varıncaya kadar renkli ve gizemli tarihi ile bu konuda ayrı bir yer edinmişti. Antik Mısır'ın son Helenistik kraliçesi VII. Kleopatra (MÖ. 50-21) Romalı Marcus Antonius'u güzelliği yanında üzerine giydiği Mısır dokuması zarif elbiseleriyle etkilemiş, Mısır dokuma evlerinin zarafet ve inceliği de kendisini bir kez daha göstermişti.¹⁸ Kadîm Mısır, ilk İslam fatihlerinden Emevilere, Abbâsîlerden Fâtımîlere uzanan canlı tarihi ile yeni bir çehreye bürünmüştü. 1099'dan itibaren de Fâtımîler ve ardılları, Haçlılarla birlikte yaşamak zorunda kalarak yeni bir sayfa açmışlardı. Bu makalemiz de Haçlı seferleri esnasında Mısır dokuma evlerinin yaşadığı olayları, sosyal ve iktisadî kırılmaları ele almaya çalışacaktır. Konu işlenirken de belirli başlıklar altında bu husus mercek altına alınmaya gayret edilecek, hânedanların ve devletlerin dokuma evleri ile ilgili yaşadıkları sürece ele alınarak seferlerin farklı bir yüzü sergilenecektir.

1. Dokuma Evleri

Konumuzu teşkil eden Mısır dokuma evlerinden bahsetmeden önce diğer İslam belmeleri ve komşularındaki zengin birikimi, yukarıda bahsettiklerimizden farklı bir coğrafyada yeniden hatırlamakta fayda vardır. Bu bölgelerin, pek çok kültürün kesişme noktası olan Mısır'a ilham kaynağı olmaları muhtemel olduğu için de ayrı bir önemi haizdir. Dokuma evleri, İpek Yolu güzergâhındaki Türkistan ve Horasan bölgelerinde, sıra dışı bilgiler ile karşımıza çıkar. 9. yüzyıl ortalarına ait eserlerde Abbâsîlerin kudretli hükümdarı Hârûnürreşîd zamanında (786-809), Bağdat yanında Horasan'daki dokuma evlerine atıfta bulunulan ifadelerle rastlıyoruz.¹⁹

Horasan dışında da dokuma evleri vardı ve bunlar Güneybatı İran'da Hûzistan eyaletinin merkezi Ahvaz, İran'ın güneybatısındaki Tüster, Fars bölgesinde yer alan Cehrem ve Dârâbcird şehirlerinde faaliyet gösteriyorlardı.²⁰ Bunlar arasında İslam tarihi kaynaklarının Şuşter²¹ olarak adlandırdıkları Tuster veya kadîm zamanlardaki adı ile Schouster, dokuma kumaşlarının ve bunların dikilmesinin eşsizliği ile tanınırdı. İran'ın güneybatısındaki bu tarihi şehirde üretilen sırmalı kumaşlar birçok yere gönderiliyor ve Kâbe örtüsü de buradaki dokuma evlerinde imal edilen kumaşlardan yapılıyordu. Bu amaçla halifeler Tuster şehrinin zanaatkârlarını Bağdat'a gelmeleri için özellikle teşvik etmişlerdi.²² 964 yılında Fâtımî Halifesi Muîz-Lidînillâh'ın (953-975), daha Mısır'a hâkim olduktan üzerine çok gösterişli bir Şuşter kumaşı satın aldığı rivayetini esas alacak olursak,²³ bu müstesna dokumaların ününün Kuzey Afrika'ya kadar yayıldığına şahit oluruz.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 9/68-69; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/41.

¹⁸ bk. William Shakespeare, *Antonius ve Kleopatra*, çev. Şefika Dönmez (İstanbul: Parola Yayınları, 2014), 15-210; Sally-Ann Ashton, *Cleopatra and Egypt* (Oxford: Blackwell, 2008), 10-219.

¹⁹ Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, 1/236, 239.

²⁰ Sâbî, *Rûsûm Dâri'l-Hilâfe*, 26.

²¹ bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/481; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk*, 6/380.

²² William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 46.

²³ Makrizî, *İttiazü'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslamiyye, ts.), 2/305.

Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd (1134-1152),²⁴ Hille emiri Dübeys b. Sadaka²⁵ ve Urfa'yı 1144 yılında Haçlıların elinden geri alarak İslam âleminde büyük bir üne kavuşan İmâdüddîn Zengî (öl. 1146) ile yaşadığı sorunlarla ön plana çıkan Abbasi Halifesi Müsterşid-Billâh zamanındaki (1118-1135) karışıklıklar ile çalkalanan Bağdat'ta dokuma evleri halâ aktifti.²⁶ Bu dokumaların üzerine ihtişam ibareleri yazan kişi ise İbn Eflâh Ebü'l-Kâsım el-Kâtib adlı zât idi.²⁷ Bu karışık olayları daha da içinden çıkılmaz hale getiren gelişme ise halife Müsterşid'in Sultan Mes'ûd ile girdiği hâkimiyet mücadelesinden yenik düşerek 1135'te Merağa'da Bâtunîler tarafından katledilmesiydi.²⁸ Böylece bir halifenin gıydiği trâz adlı ihtişam sembolünün üzerine kan bulaşmış oluyor, bir taraftan Haçlılarla mücadele edilmeye çalışılırken diğer yandan Müslümanlar arasında yaşanan bu ihtilaflar bölgeyi büyük bir istikrarsızlığa sevk ediyordu.

Dokuma evleri, Maverâünnehir bölgesinde de görülmüş, İpek Yolu güzergâhının adeta aynası rolünü üstlenmiştir. İlk dönemlerde Buhara'da Beytüt-Tirâz adı altında dokuma evleri vardı ve buralarda çeşitli kilim, halı, çadır ve elbiselik kumaşlar imal ediliyordu. Burada dokunan elbiseler Şam, Mısır ve Anadolu'ya kadar giderek alıcılar bulabiliyordu.²⁹ 1557'de bölgeye ticaret için gelen İngiliz tüccar A. Jenkinson, daha sonra Harizmşahlara (1097-1231) başkentlik yapacak Ürgenç/Gürgenç'te³⁰ ancak 4 parça kumaş satabilmiştir.³¹ Bahsettiğimiz bu zengin birikime sahip merkezlerin oldukça üzerine çıkan asıl konumuzu teşkil eden Mısır, Haçlı seferlerinin ve ticarî potansiyele sahip canlı limanlarının verdiği birikimle çok farklı bir konuma yükselecekti.

Kadım Doğu, dokuma ve elbise işlemlerinde de Batı'dan çok önlere olmuş, zengin dokuma evleri geleneği ile kendisini göstermişti. Mısır'a hükmeden Firavunlar, sadece hazineleri, yaptırdıkları piramitleri ve mumyaları ile öne çıkmamışlardı. Onlar aynı zamanda Mısır'ın dokuma evlerinde hazırlanan nakışlı ve süslü ipek elbiseleri ile de kendilerini göstermişlerdi. Mısır'da gücün ve iktidarın sembolü olan Firavunlar, kendilerine

²⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 9/283-284; Ebü Abdillâh Muhammed el-Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 69; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/220.

²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/175; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Müllûki Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/213; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/196.

²⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/237-238; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/327; Ebü Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nâriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/151; David Nicolle, *İkinci Haçlı Seferi*, 1148, çev. L. Ece Sakar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 10.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/338.

²⁸ İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 3/630; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/285; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 3/10; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman*, 20/275; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2014), 262. Geniş bilgi için bk. David Ayalon, *Eunuchs, Caliphs and Sultans: A Study of Power Relationships* (Jerusalem: Hebrew University, 1999).

²⁹ Ebü Bekr en-Nerşahî, *Târîh-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 33.

³⁰ Amuderya'nın sol kıyısında yer alan bu tarihî şehre İslam coğrafyacıları Cürcâniye ismini verirler. bk. Ebü Ali Ahmed b. Amr İbn Rüste, *Kitâbü'l-A'lâki'n-Nefise*, nşr. M. J. de Goeje (Leiden: E. J. Brill, 1967), 91; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/142-143.

³¹ Zeki Velidi Togan, "Hârizm", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/254.

sadık kimselere altın gerdanlık ve kıymetli eşyanın yanında değerli elbiseler hediye ederek bu atölyelerde imal edilen dokumaların kapsamını genişletmişlerdi. İşin daha da ilginç Mısır'da dokunan bu görkemli elbiselerin Vatikan'daki papalara da gönderilmesi idi.³²

Yukarıda bahsettiğimiz kumaş atölyelerinin daha gelişmişleri Kadim Mısır'da vardı ve "Dâru't-Tirâz" olarak anılıyordu. Mülk, saltanat ve hânedanlarla ilgili geleneklerde görülen ihtişam ve debdebelerden biri olarak zikredilen bu atölyeler, daha çok elit kesime hizmet sunuyordu.³³ Gücün ve iktidarın simgesi olan bu zarif kıyafetlere bir yasak da getirilmiş ve "zimmî" denilen gayr-ı müslim tebaanın bu ayrıcalıklı elbiseleri giymeleri yasaklanmıştı.³⁴

2. Dokuma Evleri: Tinnîs, Dimyat, İskenderiye Örnekleri

Mısır'daki dokuma evlerinin; yani Dâru't-Tirâzların olduğu şehirler daha çok Dimyat, Tinnîs³⁵ ve İskenderiye'de bulunuyordu.³⁶ Bu sebeple de Mısır dokuma evlerini bu üç şehir üzerinden incelemeye gayret edeceğiz. Söz konusu merkezlerin öne çıkmasında Akdeniz'e kıyı olmaları ve Nil ile olan bağlantıları önemli bir avantaj olarak kendisini gösterir. Dokuma evleri ile ön plana çıkan bu merkezler arasında Dimyat, Nil Nehri bağlantısı ile Kûs'a Hindistan'dan gelen ticaret eşyalarını ve dokuma hammaddelerini, başka yerlere sevk edecek özelliğe sahipti. Dokuma evleri olmamasına rağmen aynı hattaki Reşîd³⁷ ise bu malları İskenderiye'ye ulaştıracak önemli ve alternatif bir ticaret güzergâhı olarak karşımıza çıkar.³⁸

Bunlar içerisinde Nil üzerindeki Tinnîs, dokuma evleri ile daha çok ön plana çıkıyor ve buradaki 5.000 kadar tezgâhta nadide elbiseler imal ediliyordu. Bu eşsiz dokumalar da iktidar ve gücün simgesi olarak giyen kimselere ayrı bir değer atfediyordu. Tinnîs'teki dokuma evlerinde Halife'ye ait³⁹ hususi kumaş atölyesi ise ayrı bir ehemmiyet arz ediyordu.⁴⁰ 969 yılından itibaren de Mısır dokuma evleri, Fâtımî halifelerine hizmet vermeye başlayacaktı.⁴¹

Bahsedilen dokuma evleri arasında özellikle Dimyat, 1219 ve 1249-1250 yıllarında önce Beşinci⁴² ve daha sonra da Yedinci Haçlı seferleri esnasında⁴³ büyük yara almıştır.

³² Irene A. Bierman, "Tiraz", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. R. Strayer (New York: Charles Scribner's Sons, 1989), 12/61-62.

³³ Makrizî, *Hitât*, 2/399; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/673.

³⁴ İbn Haldun, *İber*, 3/344.

³⁵ Mısır'da el-Feremâ ve Dimyat arasında bir yerleşim yeridir. Tinnîs'in bir ara Firavunlara başkentlik yapması da bu vesile ile hatırlanmalıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/51.

³⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/546; Makrizî, *Hitât*, 2/298.

³⁷ Reşîd, İskenderiye yakınlarının oldukça önemli bir yerleşim yeridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 3/45.

³⁸ Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 425.

³⁹ Buradaki halife ibaresini Abbâsî halifeleri olarak anlamak gerekir. Bu olayları bizlere aktaran İbn Abdürabbih'in ölüm yılı 940 olduğuna göre, daha henüz Fâtımîler Mısır'ı ele geçirememişlerdi. Fâtımîler, Mısır'a ancak Endülüslü âlim ve şair İbn Abdürabbih'in 1 Mart 940'da Kurtuba'da vefat etmesinden yaklaşık 30 yıl sonra girebileceklerdi.

⁴⁰ İbn Abdürabbih, *el-İkdi'l-Ferid*, nşr. Ahmed Emîn vd. (Kahire: y. y., 1359-1372/1940-1953) 7/282.

⁴¹ Makrizî, *Hitât*, 2/400.

⁴² Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/135-139; Thomas C. Van Cleve, "The Fifth Crusade", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/377-428; Jessalynn Bird, "Damiette", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 343-344.

⁴³ Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 89-90; Joseph R. Strayer, "The Crusades of Louis IX", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison:

Yaşanan olumsuzluktan kurtulmak için Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in (1218-1238), 1219'da Haçlılara dokuma evleri ile de tanınan Dimyat karşılığında Lazkiye ve onun güneydoğusunda yer alan Cebele liman şehirlerini önerdiği, ancak Haçlıların bu parlak teklifi kabul etmediği zikredilir.⁴⁴ Bir Haçlı kroniği, yapılan parlak önerinin reddedilmesini eleştirirken Dimyat'ın değerini de açıkça ortaya koyar. Bu kroniğin yazarı Ernoul'agöre Dimyat, Mısır'ın anahtarı idi ve burası ele geçirildiği takdirde Haçlılar dokuma evlerinin de bulunduğu zenginliklere kolayca sahip olacaktı.⁴⁵ Aynı Haçlı kroniği bu konu çerçevesinde sıra dışı bir örnek vererek el-Kâmil'in huzuruna çıkan iki keşişe, Eyyûbî hükümdarının ipekli kumaşlar getirterek hediye etmek istediğini ancak bu din adamlarının kıymetli hediyeleri reddedip sadece yiyecek istediklerini naklederler.⁴⁶ Mısır Eyyûbî hükümdarı el-Kâmil'in Hıristiyan din adamlarına vermek istediği eşsiz kumaşlar, muhtemelen Dimyat dokuma evlerinde imal edilmiş olmalıdır.

Önemli dokuma evlerinin yer aldığı İskenderiye ise Sicilya, Bizans ve Haçlıların kısa tehditlerine rağmen asıl büyük yarayı 1365 yılında almıştır.⁴⁷ Kıbrıs Kralı I. Pierre de Lusignan (1358-1369), beraberindeki Haçlı donanması ile İskenderiye'ye dehşet uyandıran sekiz günlük bir işgalde bulunmuştu.⁴⁸ Muhtemelen bu esnada yağmalanan yerler arasında dokuma evleri de yer almış ve buradaki kıymetli kumaşlar ve nadide elbiseler, Kıbrıs'a götürülmüştü. Bu tarihten sonra, küçük oranda da olsa Haçlıların İskenderiye'ye olan yağma ve baskınları devam etmişti. Makrizî, Haçlıların 783/1381-1382 yılında İskenderiye'deki Dâru't-Tırâz'ı yaktıklarından ve dokuma atölyelerine zarar verdiklerinden bahseder ancak teferruat vermez.⁴⁹ Anladığımız kadarıyla yapılan baskın, Frank tüccarlar tarafından başlatılan ve vergilerin yüksek olmasından kaynaklanan küçük çaplı bir kalışmadır. Öte yandan 783/1381-1382 tarihi Bahrî Memlûk sultanı Zeyneddîn II. Haccî ile

University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/487-518, Jacques Le Goff, "Saint Louis and the Mediterranean", *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43.

⁴⁴ İbn Nazîf, *et-Târihu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*, thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû (Dımaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.), 1/75'de sadece Dimyat karşılığı başka yerlerin önerildiği zikredilir; Kutbeddin Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 2/202-205; Makrizî, *Hıtât*, 1/398-405; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhira*, 6/230232; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 417'da yanlış olarak 1221 tarihi verilir.

⁴⁵ Ernoul, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile iyi ilişkiler kurarak kendisine Kudüs'ü teslim eden Balian d'İbelin'in at uşağı yahut da silahşördür ve bu olaylara bizzat şahitlik etmiştir. Bk. John B. Gillingham, "Roger of Howden on Crusade", *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, ed. D. O. Morgan (London: School of Oriental and African Studies, 1982), 60-75; Helen Nicholson, "Ernoul", *Crusades an Encyclopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 407-408.

⁴⁶ Ernoul, *Haçlı Seferleri*, 309-310.

⁴⁷ İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fi Mehâsini'l-Yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 34; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 2/334-337; William of Tyre, 2/331-332; Ernoul, *Haçlı Seferleri*, 45; Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, 442-444.

⁴⁸ Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/261; İbn Haldun, *İber*, 5/517-518; Peter W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 85 vd.; George Hill, *A History of Cyprus* (New York: Cambridge University Press, 1940), 2/330; Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (New York: Cambridge University Press, 1984), 27; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 347-348.

⁴⁹ Makrizî, *es-Sülûk*, 5/117.

Burcî Memlûk sultanı Berkûk arasındaki iktidar mücadeleleri ile kaplı idi.⁵⁰ Franklar da ortaya çıkan Kıpçak-Çerkez rekabetinden faydalanarak böyle bir yıkıcı faaliyette bulunmuş olmalıdırlar.

Memlûkler zamanında yaşanan bu olumsuzlukların 1517'de başlayan Osmanlı idaresi ile farklı bir çehreye büründüğünü de hatırlatmalıyız. 1560'lı yıllarda İskenderiye'den bugünkü Dalmaçya sahillerindeki Dubrovnik'te kurulan Ragusa Cumhuriyeti'ne ipekli kumaşlar gitmişti. Ümit Burnu'nun keşfi ve Atlantik ticareti ile gerilemeye başlayan Ragusa, Osmanlı'nın koruyucu kanatları altında Temmuz-Ekim arasında İskenderiye atölyelerinde dokunan ipekli kumaşları ve baharatı ülkesine aktarmaya çalışıyordu.⁵¹ Bahsedilen kritik dönemde Venedik'in gücünü kırmak için Osmanlı'nın Ragusa'ya destek verip onlara bazı ticarî ayrıcalıklar tanıdığıdır.⁵² Kasım 1558'de İskenderiye'ye ticarî bir yolculuk yaparak buradan ipekli dokumalar da alan Ragusalı tüccar Johannes de Stephano'nun Osmanlı gümüş paraları ile burada yaptığı alışveriş, yukarıda bahsettiğimiz hususları destekleyen en önemli ayrıntılar arasındadır.⁵³

3. Dokuma Evleri ve Ticaret Yollarında Eksen Kayması

Mısır'daki kadîm bir geçmişe sahip olan bu dokuma evleri, yukarıdaki satırlarda da vurguladığımız gibi 969 yılından itibaren Fâtîmî idaresi altına girmişti. Ticaret yollarının Abbâsîlere ait Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e kayması gibi önemli nedenler Mısır'ın daha kıymetli kumaşlara sahip olmasını ve pek çok dokuma evine malik olmasını da beraberinde getirmişti. Fâtîmîlerin X. yüzyılda ortaya çıkmasından bir müddet sonra Basra Körfezi'nin önemini yitirerek Kızıldeniz'in parlamaya başlamasının başka sebepleri de vardı. Aşırı Şîî İsmâîlî bir fırka olan Karmatîlerin, IX. yüzyıldan itibaren Arabistan'ın doğu kıyılarını kasıp kavurmaları, Basra Körfezi'nin güvenliğini tehlikeye düşürmüş ve deniz ticareti Kızıldeniz'e doğru kaymaya başlamıştı.⁵⁴

Bir müddet sonra da 969'da Fâtîmîler Mısır'a yerleşince Basra Körfezi'nin yerine, kendi işlerine yaracak olan Kızıldeniz'i ön plana çıkarmak için, körfezdeki korsanlarla dahi temasa geçerek agresif bir politika izlemeyi ilke haline getirmişlerdi. Onların Basra Körfezi'nde ortaya çıkardıkları bu güvensizlik ve kargaşa, Bağdat'ın ticarî potansiyelini de zayıflatmış oluyordu. Daha sonra bununla yetinmeyen Fâtîmîler, Bizans ve İtalyan şehir devletleri ile de ticarî münasebetlerde bulunarak Kızıldeniz güzergâhını daha canlandırmışlardı.⁵⁵ Bu gelişmeler de Hindistan ve Çin'in değerli ipeklerini ve eşî bulunmaz kadifelerini Kahire'ye ve diğer merkezlere akıtmaya başlamıştı. Bundan sonra da Tûne, Şetâ, İskenderiye, Debîk, Behnesâ, el-Feremâ ve Fâtîmîlerin yeni idare merkezi Kahire gibi şehirlerde tırâzlı kumaş dokunmaya devam edecekti.⁵⁶

⁵⁰ Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 4/219; Makrizî, *es-Sülûk*, 6/225, 359; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-Zâhira*, 14/402-407.

⁵¹ Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989), 1/168.

⁵² Bk. Sergio Anselmi, *Venezia, Ancona, Ragusa tra Cinque e Seicento* (Ancona: Sita Publishing, 1969).

⁵³ Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, 1/329.

⁵⁴ De Lacy O'leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate* (Delhi: Renaissance Publication House, 1987), 39-50.

⁵⁵ H. L. Adelson, *Medieval Commerce* (Princeton: Van Nostrand Publisher, 1962), 56-57.

⁵⁶ Makrizî, *Hitât*, 2/298; 2/442; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/567.

Ortaya çıkan bu yeni süreç de Bağdat dokuma evlerinin düşüşe geçmesi ve Mısır kuşak atölyelerinin yükselişi anlamına geliyordu. Bu önemli durumun da makalemizi Mısır eksenli olarak ele almamızın bir başka önemli gerekçesi olduğunu vurgulamamız gerekir. Ticaret yollarındaki Abbâsîler aleyhine gelişen bu eksen kaymasının, 1171’de yeniden Eyyübîler kanalıyla Şii hâkimiyetinden kurtarılacağını da hatırlatmak gerekir. Haçlı seferlerinin ve iç mücadelelerin zayıflattığı Fâtımîler, büyük güçlerini ve Kızıldeniz ile Akdeniz bağlantılı ticaret potansiyellerini böylelikle Haçlılar ile Sünnî iktidarlara bırakacak ve onların terk etmek zorunda kaldıkları dokuma evlerine de yeni sahipleri yerleşeceklerdi.⁵⁷

4. Dokuma Evleri Sorumluları

Abbâsîler döneminde Cafer el-Bermekî gibi görevlilerin dokuma evlerinde vazife yaptıklarından bahsedilmişti. Aynı işlevi Fâtımîler döneminde yerine getiren bürokratlar da vardı. Bu görevlilerin yaptıkları faaliyetler, Haçlı seferleri esnasında Mısır’ın daha iyi anlaşılmasına zengin katkılar sağlar. Selâhaddîn Eyyübî’nin (1171-1193) Fâtımî iktidarını sonlandırarak 1171’de Mısır’a hâkim olmasından sonra dokuma evleri neredeyse aynı istikamette yoluna devam etmişti. Selâhaddîn, Fâtımîlerden kalan güvenilir bürokratları kendi safına katmak gibi isabetli bir siyaset gütmüştü. Selâhaddîn’in veziri, Divân-ı İnşâ reisi, âlim ve edipliği ile tanınan Kadı Fâdıl (öl. 1200), Şemsülhilâfe, Şemsülhavas gibi deneyimli ve sadık isimler, onun Fâtımîlerden devralıp kendi idaresinde görev verdiği önemli kalem ehli zatlardı.⁵⁸

Selâhaddîn yukarıda ismini verdiğimiz kalem ehli kimseler gibi Kahire’deki Dâru’t-Tırâz’a atadığı İbn Senâülmülk adlı bir görevlisinin olduğunu görüyoruz. Zaman zaman Kadı Fâdıl ile birlikte ortak hareket ettiğine şahit olduğumuz bu dokuma evi memuru, aynı zamanda Arap edebiyatının en büyük nesir yazıcılarından Câhız’ın “*Kitâbu’l-Havyân*” adlı eserine ihtisarda bulunmuş entelektüel bir kimseydi.⁵⁹ Dâru’t-Tırâz’daki görevlilerin vazife ve yetkileri ile ilgili bazı bilgilere sahibiz. Dâru’t-Tırâz’a Sultan tarafından atanan bu bürokratlar, burada imal edilen kıymetli kumaşların parasını Beytül-mâl’den yahut da şahıslardan tahsil etmekle sorumlu idiler.⁶⁰

Kahire’de vazife yapan dokuma evi görevlilerine İskenderiye’de de rastlıyoruz. Memlükler döneminde İskenderiye Dâru’t-Tırâz’ına Sultan Baybars’ın (1260-1277) yaptığı bir atama olayı, bu işle görevli nâiblerin teftiş ve yetkilerinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Baybars, oğlu el-Melikü’s-Saîd ile birlikte İskenderiye’ye avlanmak için gittiğinde buradaki dokuma evi sorumlusu Şemseddin b. Bâhil görevini kötüye kullandığı için

⁵⁷ Fâtımîlerin Akdeniz bağlantısını, İskenderiye ve diğer Mısır limanları olarak algulamak gerekir. Onlara ait Akkâ 1104, Sûr 1124 ve Mısır’ın kilidi olan Askalân ise Haçlıların eline geçecek daha sonra Sûr şehri saymazsak, Akkâ ve Askalân, Eyyübîler ile Haçlılar arasında gidip gelecekti. bk. John Pryor, *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); John France, “The Western Mediterranean Powers and the First Crusade”, *Journal of Mediterranean Studies* 10 (2000), 265-274; Ruthi Gertwagen, “Harbours and Facilities along the Eastern Mediterranean Sea Lanes to Outremer”, *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades*, ed. John H. Pryor (Aldershot, UK: Ashgate, 2006), 95-118.

⁵⁸ İbn Vâsıl, *Müferric*, 1/200; Sıbt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, 22/83; Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 235.

⁵⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/62.

⁶⁰ Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Devrinde Eyyübîler Devleti* (İstanbul: Kitapyurdu Yayınları, 2012), 198-201.

şikâyet edilmiş, Baybars da derhal suçu sabit görülen memurunu cezalandırmıştı. Vazifesinden azledilen dokuma evi görevlisinin yerine ise tavaşiden⁶¹ Bahâeddin Sandal atanmış, bu yeni bürokrat ile İskenderiye Dâru't-Tırâz'ı yoluna devam etmişti.⁶²

İskenderiye'de İbn Ravâha adlı bir başka Tırâz sorumlusu da câmekiyye⁶³ emirlerinden Alâüddin ile anlaşmamış, bu husus da dönemin tarihçisi Nüveyrî (öl. 733/1333) tarafından fitne olarak değerlendirilmişti.⁶⁴ Bu olay da bize İskenderiye dokuma evi görevlisinin valinin emrinde olduğunu gösterir. Ancak Tırâz sorumlusu ile şehrin valisinin anlaşmaması sık görülen bir olay olmamalı ki bu sıra dışı hadise kaynağımızda fitne olarak değerlendirilmiştir. İskenderiye Dâru't-Tırâz'ı ile ilgili tamamlayıcı bilgiler, buraya gelen hammaddelerin menbanı Çin'e kadar uzatır. Buradaki dokuma evinin kumaşları, Irak ve çok uzaklardaki Çin'den de geliyor ve bu nadide ipekli kumaşlar, sorumluların gözetiminde, üzerlerine maharetli ellerle işlenen hatlarla da göz dolduruyordu.⁶⁵

5. Diplomatik Münasebetler, Hediyeler ve Dokuma Evleri

Orta Çağ'ın en önemli hediyeleri arasında yer alan ipekli dokumaların müstesna bir yere sahip olduklarını biliyoruz. Mısır'daki dokuma evlerinde üretilen kıymetli kumaşlar devletlerarası ilişkilerde de önemli olaylarla anılmıştı. Mısır'ın dokuma evlerinde imal edilen nadide kumaşlar, 1263 yılında Altın Orda hükümdarı Berke Han'ın (1256-1266) Volga/İdil Nehri'nin kıyısında yer alan payitahtı Saray şehrinde ortaya çıkacaktı. Bu hediyelerin Saray şehrine gönderilmesinden bir yıl önce Berke Han'ın ordusu, Baybars'ın da en büyük düşmanı olan İlhanlı hükümdarı Hülâgû'nun (1256-1265) askerlerini Terek Çayı üzerinde mağlup etmişlerdi.⁶⁶ Bu yenilgi Baybars ve Berke'yi eşit derecede memnun etmiş ve sonrasında karşılıklı elçiler gelip gitmişti.⁶⁷ Baybars'ın Fâriseddîn Akkuş el-Mesûdî başkanlığında gönderdiği heyetin nadide hediyeleri arasında, Mısır ile Venedik mamulü kumaşlar, çeşitli namazlıklar ve seccadeler yer alıyor ve görenleri hayran bırakıyordu.⁶⁸ Bu kumaşların bir kısmı da Mısır dokuma evlerindeki hünerli eller tarafından imal edilmiş, Volga Nehri kenarına kurulan Altın Orda başkenti Saray şehrine kadar ulaşmıştı.⁶⁹

Baybars'ın Mısır'ın nadide kumaşları ile taltif ettiği bir başka isim de Hama hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr idi. Baybars'ın 1266 yılında Ermeni başkenti Sis⁷⁰ üzerine yaptığı

⁶¹ Tapuşi şeklinde de kaynaklarda geçen Tavaşi, hadım kelimesinin eş anlamlısı olup, genellikle harem hizmetlerinde çalıştırılan erkekliği giderilmiş Habeşli kimseler için kullanılırdı. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 348.

⁶² Yunîni, *Zeyl-ü Mir'âti'z-Zamân*, 3/88.

⁶³ Vakıflardan veya devlet bütçesinden verilen aylık anlamında kullanılan bir İslam hukuku terimidir. Bk. Uzunçarşılı, *Medhal*, 227, 237-240; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/256.

⁶⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 33/236.

⁶⁵ Makrizî, *Hitât*, 3/307.

⁶⁶ Yunîni, *Zeyl-ü Mir'âti'z-Zamân*, 2/197; Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzman (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 377; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Târîhi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 2/553-584.

⁶⁷ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13/267.

⁶⁸ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fi Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 214-215; Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*, 2/197.

⁶⁹ bk. Nizâmeddîn-i Şâmî, *Zafername*, çev. Necati Lugal (Ankara: TTK Yayınları, 1987), 199.

⁷⁰ Bugünkü Adana'nın Kozan ilçesidir.

başarılı sefere askerleri ile destek veren el-Mansûr,⁷¹ bir müddet sonra Kahire'ye gelerek Baybars tarafından ağırlandı. Memlûk emiri ve Baybars'ın yakın arkadaşı⁷² Şemseddin el-Fârikânî'nin de Baybars'a eşlik ettiği bu ziyaret, İskenderiye'de devam etmiş ve Hama hükümdarına bu sırada Dâru't-Tırâz'da dokunan kıymetli kumaşlar takdim edilerek onurlandırılmıştı.⁷³

Dokuma evleri üzerinden bahsedilmeye çalışılan süreç, Mısır'ın zengin birikimi yanında Haçlı seferleri esnasında oynadığı rol, bu sırada gelişen olaylar, değişen hânedanlar ve yaşanan bazı kritik olaylarla ilgili bize önemli detaylar sunar. Bu sıra dışı teferruatlar arasında da Batı'nın Doğu'ya olan hayranlığının onlarca sebebi arasında dokuma evlerinin ve burada imal edilen değerli kumaşların olduğunu görürüz. Ne de olsa medeniyetler birbirinden etkileniyor ve birikimlerini de bazen Haçlı seferleri gibi büyük yıkımlara neden olan olaylar esnasında elde edebiliyorlardı.

Sonuç

1095'te Fransa'nın Clermont şehrinden Papa II. Urbanus'un (1088-1099) yaptığı Haçlı seferi çağrısı, Doğu-Batı arasındaki ilişkileri düşmanlığa dönüştürdüğü gibi karşılıklı ilişkilere ve etkileşimlere de sebep olmuştur. Haçlılar bölgeye gelmeden çok önceleri soylular ve elit kesimi giydiren dokuma atölyeleri Suriye'den Mısır'a, Bağdat'tan İran'a; oradan Türkistan ve Çin'e kadar geniş bir alanda faaliyette bulunuyordu. Yeni fetihlerle burada yaşanan değişimler, insanların giydikleri elbiselerde de görülmüş ve dönemlerinin zevk ve estetiği yanında güç ve heybetini de ortaya koymuştur. Üstelik Abbâsîlerin ilk döneminde Dâru't-Tırâz olarak bilinen bu kurumlara sorumlular atanmış, kurumsal bir kimliğe büründürülmüştür.

Abbâsîler, bizzat kendileri yahut da onlara bağlı yarı özerk hanedanlarla 969 yılına kadar yaklaşık iki asır kadar Mısır'da egemen olmuşlardır. Bu tarihten sonra bölgeye gelerek Kahire şehrini kuran ve burasını merkez edinen Fâtımîler, Mısır'a hâkim olmakla kalmamış, Abbâsîlerin zenginliğinin en önemli sebeplerinden birisi olan Basra Körfezi ticaretini kendi lehlerine olarak Kızıldeniz'e kaydırmayı başarmışlardır. Ortaya çıkan bu yeni durum Fâtımîleri iktisadî ve siyasî bir gelişmeye sevk ederken, diğer yandan da Mısır dokuma evlerini daha ileri boyuta taşıyarak geliştirmiştir. Haçlı seferlerinin başlamasından bir müddet sonra İskenderiye ve Dimyat gibi dokuma evlerinin olduğu merkezler Haçlı tehdidi ile baş başa kalmıştır. Bu nedenle Beşinci ve Yedinci Haçlı seferi Dimyat üzerine yapılmıştır. Öte yandan Selâhaddin Eyyûbî'nin 1171'de Mısır'ı Fâtımîlerden alması ile İskenderiye ve Dimyat üzerine de Haçlı saldırıları olmuştur. Bu saldırıları sadece Haçlılar gerçekleştirmemiş, Bizans donanması da onlara destek vermekten çekinmemiştir. Sonuçsuz kalan bu saldırılar, Sicilya Haçlılarının akınları ile devam etmiş yine bir netice elde edilememiştir. Memlûklerin zayıf oldukları 1365 ve 1382 yıllarında yapılan saldırılar ise İskenderiye dokuma evlerine de olumsuz yansımıştır.

⁷¹ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 432-436; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/274.

⁷² Memlûkler arasında aynı efendinin hizmetinde yetişen ve aralarında eşi görülmemiş birlik ve dayanışma ruhunu ifade eden hoşdaşlık onların arkadaşlıklarının ifade tarzı idi. Bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zühûr fi Vekâii'd-Dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Kahire: Dâru's-Sekafiyye, 1984), 2/81, 358; 3/197, 246; 5/82; David Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", çev. Samira Kortantamer, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4 (1989), 211-247.

⁷³ Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*, 2/361.

Bu meşhur dokuma evlerinde imal edilen müstesna kumaşlar, devletler arası ilişkilerde de kendisini göstermiş, Altın Orda hanlarından Hama meliklerine varıncaya kadar Mısır dokuma evlerinde imal edilen eşsiz kumaşlar, dönemin güç ve debdebesini yansıtmıştır. Ticarî potansiyeli de oldukça yüksek olan bu dokuma evlerinin ürünleri, Mısır hazinesine önemli girdiler sağlamış, devletlerin güç simgesi haline gelebilmiştir. Bu kadar önemli bir kurum da başboş bırakılmamış, atanan görevliler zaman zaman teftiş edilerek denetlenmişlerdir. Bu kurumun başına, Selâhaddîn tarafından Fâtımîler döneminde de görev almış yetenekli ve sadık kimseler getirilmiş, eski görevleri kendilerinde bırakılmıştır. Mısır dokuma evlerinde imal edilen kumaşlar, Ermeniler üzerine yapılacak Sîs seferi öncesinde kendisini belli ederek Haçlıların müttefiklerinin sultan Baybars'ın gazabına niçin uğradıklarını da açıkça ortaya koymuştur. Bahsedilen sebeplerden dolayı da Mısır dokuma evleri Haçlı seferlerinin kısa bir özeti olmuş, ibretli ve görkemli detayları ile dönemin anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Kaynakça | References

- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târihi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: TTK Yayınları, 1950.
- Adelson, H. L. *Medieval Commerce*. Princeton: Van Nostrand Publisher, 1962.
- Ahmed Halîl Cum'a. *Nisâ mine't-Târih*. Dimaşk: y. y., 1418/1997.
- Anselmi, Sergio. *Venezia, Ancona, Ragusa tra Cinque e Seicento*. Ancona: Sita Publishing, 1969.
- Ashton, Sally-Ann. *Cleopatra and Egypt*. Oxford: Blackwell, 2008.
- Ayalon, David. "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi". çev. Samira Kortantamer. *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi* 4 (1989), 211-247.
- Ayalon, David. *Eunuchs, Caliphs and Sultans: A Study of Power Relationships*. Jerusalem: Hebrew University, 1999.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Bakır, Abdulhalik. *Ortaçağ İslam Dünyasında Tekstil Sanayii, Giyim, Kuşam ve Moda*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2005.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-Esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Bierman, Irene A. "Tîrâz". *Dictionary of the Middle Ages*. 12/61-62. ed. J. R. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons, 1989.
- Bird, Jessalynn. "Damiette". *Crusades an Ancylopedia*. 343-344. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989.
- Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözyüle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018
- Ebü Şâme. *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Yevâkîf ve'd-Darb fi Târih-i Haleb*. b. y.: y. y., ts.

- Edbury, Peter W. *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Ernoul. *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Ezrâkî, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ Câne fihâ mine'l-Âsâr*. thk. Rüşdî es-Salih Melhese. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed. *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsih*. thk. Abdülmelek Abdullah Dehîş. Beyrut: Dâru Hîdr, 1414/1993.
- France, John. "The Western Mediterranean Powers and the First Crusade". *Journal of Mediterranean Studies* 10 (2000), 265-274.
- Gertwagen, Ruthi. "Harbours and Facilities along the Eastern Mediterranean Sea Lanes to Outremer". *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades*. 95-118. ed. John H. Pryor. Aldershot, UK: Ashgate, 2006.
- Gillingham, John B. "Roger of Howden on Crusade". *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*. 60-75. ed. D. O. Morgan. London: School of Oriental and African Studies, 1982.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- Hâzim, Muhammed Abdürrahim. "Dirâsetün fî Türâsi'l-Mensûcât ve'l-Melâbisi fî'l-Yemen". *el-İklîl*, 22 (1992), 112-125.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hill, George. *A History of Cyprus*. New York: Cambridge University Press, 1940.
- Isfahânî, İmâdüddîn Kâtib. *el-Berku's-Şâmî*. thk. Falih Huseyn. Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer. *el-İkdü'l-Ferîd*. nşr. Ahmed Emîn vd. Kahire: y. y., 1359-1372/1940-1953.
- İbn Abdüzzâhir, Ebü'l-Fazl. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytir. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Haldûn. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Hamdûn, Ebû'l-Meâlî. *Kitâbü't-Tezkirati'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1417.
- İbn İyâs. *Bedâiu'z-Zühûr fî Vekâii'd-Dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. Kahire: Dâru's-Sekafiyye, 1984.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Nazîf. *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fî Havâdisi'z-Zamân*. thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû. Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.

- İbn Rüste, Ebû Ali. *Kitâbü'l-A'lâkî'n-Nefise*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- İbn Sâ'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd. *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fî Mehâsini'l-Yûsufiyye*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr: M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. *Ahkâmu Ehli'z-Zimmî*. thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî. Ramâdî: y. y., 1997.
- Joinville, Jean de. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'şâ fî Smaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kan, Kadir. "Emîretü'l-mü'minîn Zübeyde binti Câfer". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 167-198.
- Lapidus, Ira Marvin. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- Le Goff, Jacques. "Saint Louis and the Mediterranean". *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtümiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslamiyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan. *Mürûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. thk. Es'ad Dâğir. b. y., Dâru'l-Hicra, 1409/1988.
- Nerşahî, Ebû Bekr. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Nicholson, Helen. "Ernoul". *Crusades an Ancylopedia*. 407-408. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Nicolle, David. *İkinci Haçlı Seferi, 1148*. çev. L. Ece Sakar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Nizâmeddîn-i Şâmî. *Zafernâme*. çev. Necati Lugal. Ankara: TTK Yayınları, 1987.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- O'leary, De Lacy. *A Short History of the Fatimid Khalifate*. Delhi: Renaissance Publication House, 1987.

- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr, Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2014.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Pryor, John. *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Sâbî, Hilâl b. Muhassin. *Rûsûm-ü Dâri'l-Hilâfe*. nşr. Mîhâil Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1406/1986.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âti'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Strayer, Joseph R. "The Crusades of Louis IX". *A History of the Crusades*. 2/487-518. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*. İstanbul: Kitapyurdu Yayınları, 2012.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddin Eyyübî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Togan, Zeki Velidi. "Hârizm". *İslam Ansiklopedisi*. 5/254. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Van Cleve, Thomas C. "The Fifth Crusade". *A History of the Crusades*. 2/377-428. ed. Kenneth Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- William Shakespeare. *Antonius ve Kleopatra*. çev. Şefika Dönmez. İstanbul: Parola Yayınları, 2014.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yunîni, Kutbeddin. *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslamî, 1992.
- Yûsuf Zennûn. "Kadîm ve Cedîd fi Asli'l-Hatti'l-Arabî ve Tetavvürîhî fi Usûrihi'l-Muhtelif". *el-Mevrid* 15/4 (1986), 7-26.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Allah'ın Peygamberlere Yardım Etme Sözü Vermesi ile Bazı Peygamberlerin Öldürülmesi Arasında Çelişki Olup Olmadığının Analizi

Selami Yalçın | <https://orcid.org/0000-0002-9657-9103>
selamiyalcin@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi | <https://ror.org/04175wc52>

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Düzce, Türkiye

Öz

Kur'ân'da Allah'ın, inkârcılarla mücadelede peygamberlere yardım etme sözü verdiği ve yardım ettiği ifade edilirken İsrâiloğulları'nın bazı peygamberleri öldürdüğü de belirtilmektedir. Çelişki intibai veren bu durumu araştırmak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Makalede Allah'ın peygamberlere yardım etme sözü verdiğini ifade eden âyetler incelenmiş, arkasından da peygamberlerin öldürüldüğünü belirten âyetler tahlil edilmiştir. Yapılan analizde öldürülen peygamberlerin isimlerinin Kur'ân'da ve hadislerde belirtilmediği görülmüştür. Bunun üzerine Tanah'a, İncillere, tefsir ve tarih kitaplarına bakılmıştır. Yapılan araştırmada Tanah'ta Zekeriyâ b. Yehoyada'nın, İncillerde Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ'nın; tefsir ve tarih kitaplarında Yeşea ve Yeremya peygamberlerin öldürüldüğünün aktarıldığı tespit edilmiştir. Bunun dışında bazı kaynaklarda katledilen peygamberlerin sayısı ile ilgili nakledilen rivâyetlerin senedleri ve içerikleri tahlil edilmiştir. Rivâyetlerin kimisinin senedinin zayıf olduğu, kimisinin kaynağının belli olmadığı ve Allah'ın peygamber gönderme sünnetiyle de örtüşmediği görülmüştür. Allah'ın peygamberlere yardım etme sözünün mahiyeti ve bu peygamberlerin niçin ve nasıl öldürüldüğü araştırılmış, bunun sonucunda Allah'ın galip gelme vaa-dinin peygamberin getirdiği davayı küfre karşı üstün kılmaya yönelik olduğu ve kâfirlerle karşı peygamberi korumayı da kapsadığı anlaşılmıştır. Bu nedenle Allah'ın tarih boyunca peygamberleri koruduğu ve canlarına kastedenlere fırsat vermediği tespit edilmiştir. Ancak peygamberleri korumanın kişisel ve siyasi konuları kapsamadığı, Zekeriyâ b. Yehoyada'nın siyasi, Hz. Yahyâ'nın şahsi nedenlerle öldürüldüğü görülmüştür. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'ın yardım sözünün şahsını korumaya yönelik olmadığını değerlendirerek Mâide sûresindeki "Allah seni insanlardan koruyacak." âyeti nâzil olunca kadar Medine'de bazen güvenliğini sağlamak üzere sahabe görevlendirdiği anlaşılmıştır. Ayrıca peygamberlerin bir suçtan ötürü öldürülmediği; haksız bir şekilde suç işleme ithamıyla öldürüldüğü, bunun sonucunda da Allah'ın cinayeti işleyenlerden intikam aldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Peygamberlerin Öldürülmesi, İlâhî Yardım, İsrâiloğulları

Öne Çıkanlar

- Makalede Allah'ın peygamberlere yardım etme sözü vermesi ile bazı peygamberlerin öldürülmesi arasında çelişki olmadığı konusu işlenmektedir.
- Kur'ân'da Allah'ın peygamberlere yardım edeceği sözü verildiği görülmektedir.
- Verilen bu söze rağmen Kur'ân'da bazı peygamberlerin öldürüldüğü de zikredilmektedir.

- Allah'ın yardım edeceğinin ve peygamberlerin galip geleceğinin bildirilmesine rağmen bazı peygamberlerin öldürülmüş olması çelişkiliymiş gibi görünmektedir.
- Kur'ân'da isim belirtilerek Allah'ın iman-küfür mücadelesinde bazı peygamberlere yardım ettiği bildirilmektedir.
- Öldürülen peygamberler incelendiğinde onların şahsi meseleler sebebiyle öldürüldükleri, iman-küfür çatışmasının sonucunda şehit edilmedikleri, buna rağmen Allah'ın kâtileri cezalandırdığı anlaşılmaktadır.

Atıf Bilgisi

Yalçın, Selami. "Allah'ın Peygamberlere Yardım Etme Sözü Vermesi ile Bazı Peygamberlerin Öldürülmesi Arasında Çelişki Olup Olmadığının Analizi". *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 455-477. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220600>

Geliş Tarihi	17 Aralık 2022
Kabul Tarihi	02 Mayıs 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Analysis of If There is a Contradiction between Allah's Promise to Help the Prophets and the Killings of Some Prophets

Selami Yalçın | <https://orcid.org/0000-0002-9657-9103>

selamiyalcin@duzce.edu.tr

Düzce University | <https://ror.org/04175wc52>

Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Düzce, Türkiye

Abstract

While it is stated in the Qur'ān that Allah promised and helped the prophets in the fight against the unbelievers, it is also stated that the Israelites killed some prophets. This study was conducted to investigate this quasi-contradictory situation. In this article, the verses stating that Allah promised to help the prophets and the verses stating that the prophets were killed are examined and analyzed. In the analysis, it was seen that the names of the killed prophets were not mentioned in the Qur'ān and hadiths. Thereupon, Tanakh, Gospels, tafsir and history books were examined. In the research, it was determined that Zacharias the son of Jehoiada in the Tanakh, Prophet Zacharias and Prophet John in the Gospels and the prophets Yeşea and Yeremya in the tafsir and history books were reported to have been killed. Apart from this, the documents and contents of the narrations related to the number of the murdered prophets in some sources were analyzed. It has been seen that some of the narrations are weak, the source of some of them is unclear and they do not coincide with Allah's sunnah of sending prophets. The essence of Allah's promise to help the prophets and why and how these prophets were killed were examined. As a result, it has been understood that the promise of Allah to be victorious is aimed at making the cause brought by the prophet superior to unbelief and also includes protecting the prophet against unbelievers. For this reason, it has been determined that Allah has protected the prophets throughout history and did not give an opportunity to those who intend their lives. However, it has been seen that protecting the prophets does not cover personal and political issues, Zacharias the son of Jehoiada was killed for political reasons and Prophet John was killed for personal reasons. The Prophet Muhammad (pbuh) evaluated that Allah's promise of help was not intended to protect his in person. It is understood that he sometimes appointed companions to provide his security in Medina until the verse "God will protect you from people." In addition, the killed prophets were not killed because of a crime, it has been seen that they were killed unjustly on the charge of committing a crime, and as results Allah took revenge on those who committed the murder.

Keywords

Tafsir, Qur'ān, Killings of Prophets, Divine Help, Israelites

Highlights

- In this article, it is examined that there is no contradiction between Allah's promise to help the prophets and the killings of some prophets.
- It is seen in the Qur'ān that Allah promised to help the prophets.
- Despite this promise, it is also mentioned in the Qur'ān that some prophets were killed.

- It seems contradictory that some prophets were killed despite the declaration that Allah would help and the prophets would be victorious.
- In the Qur’ān, it is stated that Allah helped some prophets in the struggle between faith and unbelief.
- When the murdered prophets’ cases are examined, it is understood that they were killed due to personal matters, they were not martyred as a result of the conflict between belief and unbelief, and yet Allah punished the murderers.

Citation

Yalcın, Selami. “Analysis of If There is a Contradiction between Allah’s Promise to Help the Prophets and the Killings of Some Prophets”. *Eskiyeni* 49 (June 2023), 455-477.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1220600>

Date of submission	17 December 2022
Date of acceptance	02 May 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Peygamberler, Allah'ın yeryüzünde hakka uygun düzen kurmak, adaleti hâkim kılmak, güven ve huzur ortamını sağlamak üzere görevlendirdiği ve vahiyle bilgilendirdiği elçilerdir. Onlar da Allah'ın istediği düzeni kurmak, kötülüğü ve haksızlığı gidermek ve doğru yoldan sapmaları önlemek için çalışırlar. Peygamberlik sürecinde bir yandan taraftar bulurlarken bir yandan da sert bir direnişle karşılaşılırlar ve kendilerini bir çatışma ve mücadele ortamında bulurlar.

Kur'ân, insanlık tarihinde yaşanan bu mücadeleyi özlü bir şekilde peygamberlerin ve kavimlerin kıssalarıyla nakletmektedir. Kıssalar incelendiğinde peygamberler ile onlara iman edenlerin iyileri, onlarla mücadele edenlerin de kötülere oluşturduğu anlaşılmaktadır. İyilerle kötüler arasındaki bu mücadelede Allah'ın peygamberlere yardım etme sözü verdiği ve pek çok zaman da yardım ettiği görülmektedir. Bazı âyetlerde verilen yardım sözünün peygamberlerle beraber iman edenleri de kapsadığı ifade edilmektedir.¹ Ayrıca bu yardımın bir ilâhî yasa olduğu da şöyle dile getirilmektedir:

“Allah, ‘Kesinlikle Ben ve peygamberlerim üstün geleceğiz.’ diye yazmıştır.”²

“Kesinlikle, peygamber kullarımıza söz vermişizdir. Onlar şüphesiz yardım görecektir. Bizim ordumuz şüphesiz üstün gelecektir.”³

Kur'ân'da birçok peygamberin tebliğ ve davet görevi ifa ederken veya fiili olarak savaşırken Allah'a yakardığı; Hz. Nûh'un,⁴ Mûsâ'nın⁵ ve İsa'nın⁶ da dua ederek yardım istediği ve diğer peygamberler gibi dualarının kabul edildiği haber verilmektedir.⁷ Hz. Nûh'un 950 yıl mücadele ettiği inkârcılardan,⁸ Hz. Yûsuf'un evlerinde yetişip büyüdüğü Züleyha'nın günaha sürüklenme arzusunun,⁹ Hz. Mûsâ'nın sorgulanmadan idama mahkûm edilmekten ötürü yardım istediği ve Allah'ın da yardım ettiği bildirilmektedir.¹⁰ Ayrıca Allah, Hûd (a.s.) ve beraberindekiler kurtarıldıktan sonra inanmayan Âd toplumu küfrü ve tekebbürü;¹¹ mucize deveyi katletmesi, Hz. Sâlih ile iman edenleri öldürmeye yeltenmesi yüzünden inkârcı Semûd kavmini helak etmiştir.¹² Nemrut'un baskılarından ötürü İbrahim (a.s.) ile Lût'u (a.s.) kurtarmış;¹³ daha sonra da ahlâksızlıkta ileri giden kavmine karşı Hz. Lût ile iman edenleri kurtarıp azgın toplumu yok etmiştir.¹⁴ Eykeliler ile Medyenlilere karşı Şuayb'a (a.s.) yardım ederek kavmini helak

¹ el-Hac 22/40; er-Rûm, 30/47; el-Mü'min 40/51.

² el-Mücadele 58/21.

³ es-Sâffât 37/171-173.

⁴ el-Enbiyâ 21/76-77; el-Mü'minûn 23/26, 39-42; el-Kamer 54/9-11.

⁵ el-Kasas 28/33-35; es-Sâffât 37/114-117.

⁶ Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14.

⁷ el-En'âm 6/34; İbrahim 14/15.

⁸ el-Kamer 54/9-16.

⁹ Yûsuf 12/33-34.

¹⁰ el-Kasas 28/24-25.

¹¹ el-A'râf 7/72; Hûd 11/58-59; el-Mü'minûn 23/41; el-Fussilet 41/16; el-Ahkâf 46/24-25; el-Hakka 69/6-8.

¹² el-A'râf 7/73-79; Hûd 11/65-66; eş-Şuarâ 26/155-158; en-Neml 27/45-52; el-Kamer 54/27-32; eş-Şems 91/11-15.

¹³ el-Enbiyâ, 21/68-71.

¹⁴ el-A'râf 7/83-84; Hûd 11/80-83; el-Hicr 15/72-74; eş-Şuarâ 26/168-171; en-Neml 27/57-58; el-Ankebût 29/30-34; ez-Zâriyât 51/36; el-Kamer 54/37; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tekvin 19/11, 23-26. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku>. 12.12.2022.

etmiştir.¹⁵ Mûsâ'yı (a.s.) ve İsrâiloğulları'nı kurtarıp Firavun ve ordusunu Kızıldeniz'de boğmuştur.¹⁶

Bu bilgilere rağmen Kur'ân'da bazı peygamberlerin öldürüldüğü de haber verilmektedir.¹⁷ Bu durum da "Söz vermesine rağmen Allah, onları niçin korumadı?" veya "Allah'ın yardım sözünün mahiyeti yanlış mı anlaşılmaktadır?" sorularını akla getirmektedir. Kur'ân incelendiğinde Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed örneklerinde olduğu gibi bazı peygamberlere tebliğin ilk aşamalarında savaşma izni verilmediği anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkan bazı müfessirler, İsrâiloğulları'na gelen ve öldürülen peygamberlere de savaşma izni verilmediği görüşündedir. Bu nedenle de onların savaşta öldürülmediğini söylemektedirler. Bu yorum, âyetlerin Allah'ın yardımının ve zafer vaadinin savaşla sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah, Hz. Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, Lût, Şuayb ve İsâ'ya canları tehlikeye düştüğünde savaşın dışında da yardım etmiştir. Onları güvene kavuşturduktan sonra da kiminin kavmini doğal felaketlerle helâk etmiş, bazılarını da insanların eliyle cezalandırmıştır.

Müphem olan diğer bir husus ise Kur'ân'ın, tarihi süreç içerisinde öldürülen peygamberlerin kimler olduğunu zikretmemesidir. Bu nedenle âyetlerde bahsedilen cinayetlerin ne zaman ve nasıl işlendiğini araştırmak da önemli hâlde gelmektedir. Bu noktada ayrıntılı bilgilere ulaşabilmenin yolu da hadislerden, İsrâiloğulları'nın kutsal kitaplarından ve tefsirlerden geçmektedir.

Hadis kaynaklarında öldürülen peygamberler hakkında Hz. Peygamber'den herhangi bir hadisin nakledilmediği anlaşılmaktadır. Bir tek Hz. Esmâ'dan (r.anhâ.), Hz. Yahyâ'nın, Yahudi bir fahişe kadın için şehid edildiği ve başının bir leğende kadına verildiği aktarılmaktadır.¹⁸ Ancak bu rivâyette detaylı bilgiler verilmemekte ve onun (r.anhâ.) bu bilgiyi kimden öğrendiği zikredilmemektedir. Bu sebeple Tanah, İncil, tarih ve tefsir kitaplarına bakılarak öldürülen peygamberlerin kimler olduğu araştırılmıştır. Öldürülen peygamberlerin şehid edilme gerekçeleriyle ilgili bu kaynaklar ile tefsirlerde aktarılan bilgiler incelenmiştir. Bunun sonucunda Zekeriyâ b. Yehoyada, Eşiyâ (Yeşea) b. Emsiyâ, Ermiyâ, Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahyâ b. Zekeriyâ'nın İsrâiloğulları tarafından öldürüldüğü tespit edilmiştir. Yahudilere ve Hıristiyanlara göre Hz. İsâ'nın da öldürüldüğünün iddia edildiği ancak Kur'ân'ın, Allah'ın yardımı sayesinde bunun teşebbüs aşamasında kaldığını ve Hz. İsâ'ya benzetilen bir kişinin öldürüldüğünü haber verdiği görülmüştür.¹⁹

Araştırmada yukarıda adı geçen peygamberlerin öldürülme gerekçeleri ve biçimleri açıklanmaya çalışılmıştır. Âyetlerde geçen "haksız yere" tabirinden kast edilen hususlarla ilgili müfessirlerin görüşleri nakledilmiştir. Sonra da galibiyet ve ilâhî yardım kavramları analiz edilmiştir. Allah'ın, yardım etme sözü verdiği hâlde peygamberlerin şehid edilmesine niçin engel olmadığı konusu incelenmiş, Allah'ın zafer sözü ile bazı

¹⁵ el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/94-95; eş-Şuarâ 26/189; el-Ankebût 29/37.

¹⁶ el-A'râf 7/136; Yûnus 10/90-92; el-İsrâ 17/103; et-Tâhâ 20/96; eş-Şuarâ 26/63-67; ez-Zuhruf 43/55-56; ed-Duhân 44/24; en-Nâziât 79/25.

¹⁷ el-Bakara 2/61, 87, 91; Âl-i İmrân 3/21-22, 112, 181; en-Nisâ 4/155-158.

¹⁸ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-çhâdisi ve'lâsâr*, thk. Kemla Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/202, 345; 7/472.

¹⁹ en-Nisâ 4/157.

peygamberlerin öldürülmesi arasında bir çelişkinin olup olmadığı tahlil edilmiş ve müfessirlerin bu konudaki görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır. Son olarak da Hz. Peygamber'in Allah'ın yardım ve zafer vaadini nasıl algıladığı ve hayatında bunu nasıl uyguladığı hususu irdelenmiştir.

1. Kur'ân'da Bazı Peygamberlerin Öldürüldüğünü Bildiren Âyetler

Kur'ân incelendiğinde onun İsrâiloğulları'na gönderilen bazı peygamberlerin öldürüldüğünü haber verdiği görülmektedir. Allah'ın, İsrâiloğulları'nı eleştirirken sekiz yerde onların peygamberleri öldürmelerinin de buna gerekçe olarak zikredildiği anlaşılmaktadır.²⁰ İlgili âyetlerde işlenen bu cinayetler İsrâiloğulları'nın sapkınlıklarına ve inkârlarına örnek olarak verilmektedir. Konumuzla ilgili detayları veren bazı âyetlerin meâlleri şöyledir:

a) “Ey Musa! Bir çeşit yemeğe dayanamayacağız, bizim için Rabbine yalvar, bize, yerin bitirdiği sebze, hıyar, sarımsak, mercimek ve soğan yetiştirsin” demiştiniz de ‘Hayırlı olanı daha düşük şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz? Bir şehre inin, şüphesiz orada istediğiniz vardır.’ demişti. Onlara yoksulluk ve düşkünlük damgası vuruldu, Allah'ın gazabına uğradılar. Bu, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haksız yere peygamberleri öldürmelerindendi; bu, karşı gelmeleri ve taşkınlık yapmalarındandı.”²¹

Bu âyet, İsrâiloğulları'nın Hz. Mûsâ'dan önce de peygamberleri öldürdüğüne işaret etmektedir. Cihad emrine itiraz etmeleri ve Allah'a karşı çıkmaları yüzünden yoksulluğa ve zillete maruz kaldıklarını haber vermekte sonra da onların inkârlarını ve peygamberleri öldürmelerini ayrıca gerekçe olarak zikretmektedir.²²

Bakara sûresi 87. âyeti Hz. Mûsâ'dan Hz. İsâ'ya kadar İsrâiloğulları'na peygamberler gönderildiğini, onların bazılarını inkâr ettiklerini ve bazılarını da öldürdüklerini haber vermektedir. Ancak âyet öldürülen peygamberlerin kimler olduğunu belirtmemekte ve işlenen cinayetler için herhangi bir tarih aralığı zikretmemektedir.

b) “Kendilerine: Allah'ın indirdiğine iman edin, denilince: Biz sadece bize indirilene (Tevrât'a) inanırız, derler ve ondan başkasını inkâr ederler. Hâlbuki o Kur'ân kendi ellerinde bulunan Tevrât'ı doğrulayıcı olarak gelmiş hak kitaptır. (Ey Muhammed!) Onlara: ‘Şayet siz gerçekten inanıyor idiyse daha önce Allah'ın peygamberlerini neden öldürüyordunuz?’ deyiver.”²³

Burada Medineli Yahudilerin eleştirildiği, Hz. Muhammed'in onların samimiyetsiz inkâr gerekçelerini reddettiği ve atalarının peygamberleri öldürmelerini hatırlatarak geçmişte de samimi davranmadıklarını yüzlerine vurduğu görülmektedir. Başka bir âyette ise onların Hz. Peygamber'den gökten inen ateşin yakıp kor edeceği bir kurban sunmasını istediği belirtilmekte ve buna cevap olarak ise Hz. Muhammed'in onlara, “Benden önce peygamberler size mucizeler ve dediğiniz şeyi getirdi. Doğru sözlü iseniz niçin onları öldürdünüz?”²⁴ diye sormasının istendiği görülmektedir.

²⁰ el-Bakara 2/61, 87, 91; Âl-i İmrân 3/21-22, 112, 181; en-Nisâ 4/155-158.

²¹ el-Bakara 2/61.

²² İsrâiloğulları'nın peygamberleri öldürmeleriyle ilgili benzer gerekçeler için bk. Âl-i İmrân 3/21-22, 112.

²³ el-Bakara 2/91.

²⁴ Âl-i İmrân 3/183.

c) “And olsun ki, Allah, ‘Allah fakir, biz zenginiz.’ diyenlerin sözünü iştmiştir. Dediklerini ve haksız yere peygamberleri öldürdüklerini elbette yazacağız, ‘Yakıcı azabı tadın.’ diyeceğiz.”²⁵

Âl-i İmrân sûresi 181. âyeti, Medineli Yahudilerden Finhâs adındaki bir hahamın Hz. Ebû Bekir’e, “Bizim Allah’a ihtiyacımız yok ama O’nun bize var. O’nun bize yalvardığı gibi O’na yalvarmayız. O’ndan zenginiz.” demesi üzerine nazil olmuştur.²⁶ Burada dikkat çeken şey, âyet nâzil olduğunda peygamberleri öldürenlerden hiç birisinin hayatta olmamasına rağmen Allah’ın Medine’deki ‘Allah fakir, biz zenginiz.’ diyen Yahudileri peygamberleri öldürme suçunu işlemekten dolayı da kınamasıdır. Zekeriyâ (a.s.) ve Yahyâ’nın (a.s.) öldürülmesinden altı yüz yıl sonra nâzil olan bu âyeti yorumlayan Mâturîdî (öl. 333/944) ve bazı müfessirler bunun sebebinin Medine’deki Yahudilerin atalarının inanç ve yaşayışlarını benimseyerek peygamberlerin öldürülmesini desteklemelerine, katillerin yaptığına rıza gösterip onaylamalarına ve Yahudilerin defalarca Hz. Muhammed’i öldürmeye teşebbüs etmelerine bağlamaktadır.²⁷ Bunun için Allah, işlenen bu cinayetlerin hesabını soracağını haber vererek Yahudi muhataplarını ikaz etmektedir.

d) “Sözleşmelerini bozmaları, Allah’ın ayetlerini inkâr etmeleri, peygamberleri haksız yere öldürmeleri, ‘Kalplerimiz perdelidir.’ demelerinden ötürü Allah, evet, inkârlarına karşılık onların kalplerini mühürledi, onun için bunların ancak pek azı inanır. Bu, bir de inkârlarından, Meryem’e büyük bir iftirada bulunmalarından ve: ‘Meryem oğlu İsa Mesih’i, Allah’ın elçisini öldürdük.’ demelerinden ötürüdür. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde doğrusu şüphededirler, bu husustaki bilgileri ancak sanıya uymaktan ibarettir, kesin olarak onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi katına yükseltti. Allah Güçlü’dür, Hakim’dir.”²⁸

Nisâ sûresindeki “Allah’ın elçisini öldürdük” ifadesiyle Yahudilerin inkâr ettikleri Hz. İsa’yı kast ederek, “Kendisini Allah’ın elçisi sananı öldürdük” dedikleri, Hz. Muhammed’le alay ettikleri²⁹ ve ona tabiri caizse aba altından sopa gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kur’ân, öncelikle onların inkâr ettikleri Hz. İsa’yı öldürmediklerini haber vermekte ve Allah’ın, bu azgınlığı işlemelerine fırsat vermediğini bildirmektedir.

²⁵ Âl-i İmrân 3/181.

²⁶ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî ve Abdülhâfiz eş-Şiblî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 1/558-559; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 7/441-446; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/829; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrû'l-ulûm* (Şâmile), 1/269-270; Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı, 1420), 1/547; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücâhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 1/447.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/353; 7/441-446; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/829; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/510; 2/340, 458-459, 545; Semerkandî, *Bahrû'l-ulûm*, 1/270; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420), 8/330; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2014), 1/727.

²⁸ en-Nisâ 4/155-158.

²⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/543; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/587.

Bütün bu âyetlerde, İsrâiloğulları'nın azgınlıklarından ve zulümlerinden ötürü, kendilerine gönderilen suçsuz ve günahsız peygamberleri öldürmeleri eleştirilmektedir.³⁰ Ancak görüldüğü gibi âyetlerde isim, zaman ve mekân belirtilmemektedir.

Peygamberlerin öldürülmesi konusunda Tanah'ta ve İncil'de de bazı bilgiler bulunmaktadır.³¹ Özellikle İncil'de İsrâiloğulları'nın peygamberleri öldürdüğü Hz. İsa'nın dilinden şöyle ifade edilmektedir:³² “Vay hâlinize! Peygamberlerin anıtlarını yaparsınız, oysa onları sizin atalarınız öldürmüştür.”³³ Bu ifadede İsrâiloğulları'nın atalarının bu cürmü işlediği açıkça belirtilmesine rağmen Hz. İsa'nın muhataplarını bundan dolayı eleştirdiği görülmektedir. Buradan da o dönemdeki İsrâiloğulları'nın geçmişte öldürülmüş olan peygamberleri bildikleri anlaşılmaktadır.

2. Öldürülen Peygamberler Kimlerdir?

Kur'an'da ve hadislerde öldürülen peygamberlerin kimliği açıkça zikredilmemektedir. Ancak Tanah, İncil, tarih ve tefsir kitapları incelendiğinde öldürülen bazı peygamber isimlerinin zikredildiği görülmektedir. Bunları tarih sırasına göre şöyle sırlamak mümkündür:

2.1. Zekeriyâ b. Yehoyada

Tanah'a göre Yahudiler, peygamberleri Zekeriyâ b. Yehoyada'yı katletmiştir. Orada verilen bilgilere göre Yahuda ve Yerusâlim'de yaşayan Yahudiler, Allah'ı bırakıp puta tapmaya başlayınca doğruya dönmeleri ve puta tapmaktan vazgeçmeleri için Allah kendilerine Yehoyada oğlu Zekeriyâ'yı peygamber olarak gönderdi. O da halkı putlara tapmaktan vazgeçmeye davet etti ve işlenen kötülüklerin cezalandırılacağına haber verdi. Ancak onu dinlemediler. Üstelik bir düzen kurarak kral Yoaş'ı oyuna getirdiler ve Tapınağın avlusunda Yehoyada oğlu Zekeriyâ'yı taşa tutup öldürdüler. Zekeriyâ ölürken, “Rab, bu yaptığınızı görüp hesabını sorsun!” diye dua etti. Nitekim o yılın sonunda Aram ordusu, Yahuda ve Yerusâlim'e girdi, halkın önderlerini öldürdü ve mallarını yağmalayıp Şam Kralı'na gönderdi. Yoaş bu savaşta ağır yaralandı. Sonra da Zekeriyâ'nın kanını döktüğü için Yoaş'ın görevlileri onu yatağında öldürdü.”³⁴

Bu konuda Mevdûdî şöyle bir bilgi aktarmaktadır: “Kudüs ele geçirilince Nebukadnazar (Buhtunnasır) Mabel'in koruyucuları ve yöneticileri ile birlikte yürüdü... Duvarlardan birinde, sanki orada biri öldürülmüş ve yakınında biri vurulmuş gibi duvara saplanmış bir ok başı gördü ve: ‘Burada kim öldürüldü?’ diye sordu. Kendisine, ‘Yüce rahip Yehoyada'nın oğlu Zekeriyâ.’ cevabını verdiler. ‘O bizi, sürekli olarak zulmediyoruz’ diye azarlıyordu. ‘Biz de onu dinlemekten bıktık ve öldürdük.’”³⁵

Bu cinayetin sonucunda gerçekleşen hadiseyi Taberî (öl. 310/923), Sa'lebî (öl. 427/1035) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) şöyle nakletmektedir: “Buhtunnasır Şam'a geldi, orada

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/117; 9/363.

³¹ Tanah, II. Ta. 24: 17-25.

³² İncil, Mat. 23: 31-37; Luk. 11: 47-51.

³³ İncil, Luk. 11: 47.

³⁴ Tanah, II. Ta. 24: 17-25; William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma Serisi* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 1/526.

³⁵ Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/427-428.

tapınağın duvarında kanın kaynadığını gördü. 'Bu kan nedir?' diye sordu. Onlar dedi ki: 'Atalarımızdan böyle bulduk. Ne zaman kötülük belirirse bu kan belirir.' Bunun üzerine Buhtunnasır Yahudiler'den yetmiş bin kişiyi öldürdü de kan öylece dindi."³⁶

Tanah'ta hakkında bilgi verilen Yehoyada'nın oğlu Zekeriyâ, bazı müfessirler ve tarihçiler tarafından Hz. Yahyâ b. Zekeriyâ ile karıştırılmıştır. Onun intikamının Buhtunnasır tarafından yetmiş bin kişinin öldürülmesiyle alındığı nakledilmiştir.³⁷ Ancak Taberî'nin de tenkit ettiği gibi müfessirlerin ve tarihçilerin naklettiği bu bilgilerde hata vardır. Zira Buhtunnasır'ın Kudüs'ü işgali ve mabedi yıkması MÖ. 586 yılında gerçekleşmiştir.³⁸ Hz. Yahyâ ise Hz. İsa ile aynı zamanda miladi 1. asırda yaşamıştır.

Tanah'a göre puta tapan İsrâiloğulları'nı uyarın Yehoyada'nın oğlu Zekeriyâ, İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri tarafından kurulan bir düzen sonucunda fitne çıkarmakla suçlanıp krala şikâyet edilmiş ve taşlanarak öldürülmüştür. İşlenen bu cinayetin perde arkası iman-küfür mücadelesi olsa da gerekçe gösterilen şey siyasidir. Uyarılarına tahammül etmeyen İsrâiloğulları, kurdukları bir plan sonucunda attıkları bir iftira ile onu krala şikâyet etmiştir. Oyuna gelen kral da Zekeriyâ b. Yehoyada'yı şehit etmiştir. Tanah'ın ve bazı müfessirlerin ifadelerine göre bu şehadetten sonra Allah'ın peygamberinin intikamını hem kraldan hem de İsrâiloğulları'ndan aldığı anlaşılmaktadır.

2.2. Eşiyâ (Yeşea) b. Emsiyâ ve Ermiyâ (Yeremya)

Tanah'ta ve İncil'de öldürüldüğü belirtilmemesine rağmen Taberî, İsrâiloğulları'nın öldürdüğü ilk peygamberin Eşiyâ olduğunu ve Buhtunnasır'ın onun şehid edilmesinden sonra Kudüs'ü işgal ettiğini söylemektedir.³⁹ Sa'lebî, Zemahşerî (öl. 538/1144), İbn Kesîr ve Elmalılı (öl. 1942) ise İsrâiloğulları'nın Eşiyâ'yı,⁴⁰ İbn Âşûr (öl. 1973) ise Eşiyâ ve Ermiyâ peygamberleri katlettiğini belirtmektedir.⁴¹

Bu peygamberlerin öldürüldüğünü ifade eden müfessirler onların öldürülme gerekçeleri ve şekilleri hakkında bilgi vermemektedir. Sadece Taberî ve İbn Kesîr,

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/368; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015/1436), 16/263-264; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn 8 cilt (Beirut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 5/44-45.

³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/759, 17/372-373, 388; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7/2318; Sa'lebî, *el-Keşf*, 16/237; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/649; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/299; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan vd (Suûdiyye: Dârü'l-Âsime, 1419/1999), 5/95; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/48;

³⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk* (Beirut: Dârü't-Turâs, 1387), 1/589-592; Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 15/29-32; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 3/83-84; Rabi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, Çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004), 125-133; Mehmet Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2019), 265; Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2016), 32-33, 52-53, 74; Mustafa Baş, "Hz. Yahya İle İlgili Tefsir ve Tarih Kitaplarındaki Bir Rivayetin Karşılaştırmalı Tahlili", *Dini Araştırmalar*, 15/41 (Temmuz - Aralık 2012), 102-108.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/362-365, 377; 21/400.

⁴⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/351, 16/273; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/146; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988/1408), 2/359; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 1/370.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/39.

“İsrâiloğulları'nın kendisini öldüreceğini anlayan Eşiyâ Peygamber, onlardan kaçmış, ikiye ayrılmış bir ağacın kovuğuna gizlenmiştir. Şeytanın ihbarı sonucu onun gizlendiği ağaca gelen düşmanları, testereyle ağacı kesmek suretiyle onu şehid etmişlerdir.” bilgisini aktarmaktadır.⁴² Ancak bazı kaynaklar aynı şekilde öldürülmeyi Hz. Zekeriyâ için ifade etmektedir. Ayrıca Buhtunnasır'ın hangi peygamberin öldürülmesinden sonra Kudüs'ü işgal ettiği konusunda müfessirlerin ihtilafa düştükleri görülmektedir.

2.3. Hz. Zekeriyâ

Tefsir ve tarih kitaplarında Hz. Yahyâ'nın babası olan Hz. Zekeriyâ'nın Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman soyundan geldiği zikredilmekle birlikte soy ağacıyla ilgili farklı bilgiler verilmektedir. Ya'kûbî, onu Ebiyyâ ailesinden mabede hizmet eden bir kişi olarak tanıtmaktadır.⁴³ Bazı kaynaklarda ise adı, Zekeriyâ b. Berhiyâ, Zekeriyâ b. İddû b. Berhiya ve Zekeriyâ b. Eddî b. Müslim olarak verilmektedir.⁴⁴

Hz. Zekeriyâ hakkında Tanah'ta herhangi bir bilgi verilmemektedir. Luka İncil'inde ise o, kral Hirodes zamanında yaşamış eşi kısır olduğu için çocuğu olmayan, duasının kabul edilmesiyle birlikte Hz. Cebrâil tarafından Hz. Yahyâ ile müjdelenen ve Hz. Meryem ile tanışıklığı olan bir kâhin olarak anılmaktadır.⁴⁵ Kur'an ise onun peygamber olduğunu belirtmekte ve Hz. Meryem'in bakımını üstlenmesinden, ileri yaşına rağmen çocuğunun olmamasından ve evlat sahibi olmakla ilgili duasının kabulünden bahsetmektedir.⁴⁶

Luka ve Kur'an'daki bu bilgilere göre onun Milattan önceki ve Milattan sonraki 1. asırda yaşadığı anlaşılmaktadır. Bazıları onun Filistin topraklarının Roma boyunduruğu altında olduğu Yahuda kralı Herodes zamanında MÖ. 60'lı yıllarda doğduğunu zikretmektedir.⁴⁷

Hz. Zekeriyâ'nın ölümü konusunda Kur'an'da ve hadislerde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Luka'da Hz. Zekeriyâ'nın sunak ile tapınak arasında öldürüldüğü yazılmaktadır.⁴⁸ Ancak Matta'da sunak ile tapınak arasında öldürüldüğü belirtilen peygamberin Zekeriyâ b. Berekyâ (Berhiyâ) olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹ Fakat burada bir karışıklık söz konusudur. Zira Tanah'ta kendi adına bir bölüm bulunan Zekeriyâ b. Berekyâ'nın MÖ. 6. yüzyılda Darius'un krallığı döneminde yaşadığı, peygamber olarak görevlendirildiği ve normal eceliyle öldüğü ifade edilmektedir.⁵⁰

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/359, 2/406.

⁴³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Tarihü'l-Ya'kûbî* (Beirut: Dârü Sâdır, 6. Baskı, 1995/1415), 72.

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 2/620; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/508; Taberî, *Târihu'r-rusûl*, 1/585, 590; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/56; Fatmanur Bezirci, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Zekeriyâ* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 35-37.

⁴⁵ İncil, Luk.1:5-80.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/36-44; el-En'âm 6/85; Meryem 19/2-14; el-Enbiyâ 21/89.

⁴⁷ Karaman, *Kur'an Yolu*, 1/549-550; Özgür Oktay, *Yahudi ve İslam Literatüründe Zekeriyâ Peygamber: Karşılaştırmalı Bir Çalışma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 88.

⁴⁸ İncil, Luk. 11:50-51.

⁴⁹ İncil, Mat. 23:35.

⁵⁰ Tanah, Zek. 1:1; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16/62; William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu, Yeni Antlaşma Serisi* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000), 1/149; Münkiz b. Mahmûd es-Seffâr, *Hel el-Ahdü'l-*

Matta'daki bu hatalı ifadenin bazı müfessirleri ve tarihçileri etkilediği ve Hz. Zekeriyâ'nın soyağacıyla ilgili yanlışa yol açtığı görülmektedir. Bu karışıklığı fark eden Taberî, Hz. Zekeriyâ'nın katledilmediğini, normal bir şekilde öldüğünü ancak bazılarının onun da şehid edildiğini belirttiğini söylemektedir.⁵¹ Bir yerde ise İsrâiloğulları'nın ilk bozulmasının Hz. Zekeriyâ'nın öldürülmesiyle gerçekleştiğine dair görüş yazmaktadır.⁵²

İbn Kesîr de onunla ilgili Vehb b. Münebbih'ten iki farklı rivâyet nakletmektedir. Birincisine göre, İsrâiloğulları'nın kendisini öldüreceğini anlayan Hz. Zekeriyâ, kaçmış, bir ağacın kovuğuna gizlenmiştir. Kendisini bulan İsrâiloğulları, onu ağaçla beraber testereyle keserek şehid etmiştir. İkincisine göre ise testereyle öldürülen Eşiyâ'dır, Hz. Zekeriyâ normal eceliyle vefat etmiştir.⁵³ Mevdûdî de "O, Eski Ahid'e göre öldürülen Zekeriyâ Peygamber'le aynı kişi değildir." diyerek Hz. Zekeriyâ'nın öldürülmediğini zikretmektedir.⁵⁴

Hız. Zekeriyâ'nın öldürülmesiyle ilgili şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: "Hz. Peygamber Miraç gecesinde gökte Hz. Zekeriyâ'yı gördü ve ona selam verdi. Sonra da: "Ey Yahyâ'nın babası, öldürülüştünü bana anlat; İsrâiloğulları seni niçin öldürdü?" diye sordu. Onun da Hz. Yahyâ'nın öldürülmesi olayını anlattıktan sonra kendisinin öldürüleceğinin haberini aldığını, İsrâiloğulları'ndan kaçıp bir ağacın kovuğunda saklandığını fakat İblis'in göstermesi sonucunda bulunarak testereyle ağaçla beraber kesildiğini ifade ettiği nakledilmektedir. Ancak rivâyeti aktaran İbn Kesîr, bunun münker bir rivâyet olduğunu ve miraçla ilgili sahih kaynaklarda buna benzer bir hadis görmediğini söylemektedir.⁵⁵

Mukâtil (öl. 150/767), Hz. Zekeriyâ ile Hz. Yahyâ'nın İsrâiloğulları tarafından öldürüldüğünü ve Hz. Yahyâ'nın öldürüldüğü zaman Hz. Zekeriyâ'nın hayatta olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Semerkandî (öl. 373/983), Sa'lebî, Zemaşerî gibi bazı müfessirler ile İbn Esîr, Hz. Zekeriyâ'nın öldürüldüğünü ifade etmektedir.⁵⁷

Hız. Zekeriyâ'nın öldürüldüğünü belirtenler onun şehadetinin sebebiyle ilgili üç farklı gerekçe aktarmaktadır:

a) Hz. Meryem'in hamile kalmasından sonra mabette bulunan hahamlar, Hz. Zekeriyâ'dan başkasının onun yanına girip çıkmadığını belirterek Hz. Zekeriyâ'yı ona kötülük yapmakla suçlamıştır. Hz. Zekeriyâ durumu öğrenince öldürüleceğini anlamış, kaçıp bir ağacın kovuğuna saklanmış ancak İsrâiloğulları peşine düşüp onu yakalamış ve ağaçla beraber testere ile keserek öldürmüştür.⁵⁸

Cedîdü kelimetullâh (Dârü'l-İslâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1428/2007), 141-142; Bezirci, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Zekeriyâ*, 13.

⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/365, 384; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 1/591.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/362.

⁵³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/406.

⁵⁴ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 1/253.

⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 2/411-413.

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/121, 274, 494.

⁵⁷ Semerkandî, *Bahrû'l-ulûm*, 1/58; Sa'lebî, *el-Keşf*, 16/276; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/146, 2/649; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1997/1417), 1/270.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/273; Mustafa Baş, *İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriyâ* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 110, 113; Oktay, *Yahudi ve İslam Literatüründe Zekeriyâ Peygamber*, 94-95.

b) Hz. Yahyâ öldürüldükten sonra kendisini de öldüreceklerini düşünen Hz. Zeke-riyyâ, şehirden kaçmış, Beytü'l-Makdis'te mabede yakın bir ormanlık alanda ağaçlar-
dan birinin içine saklanmıştı. Ancak şeytan onun bulunması için elbisesinin bir tara-
fını dışarı çıkarmıştır. Şeytanın, arayanlara elbisesini göstermesiyle bulanlar, onu tes-
tereyle ağaçla beraber keserek öldürmüştür.⁵⁹

c) Kral Herodes'un, Hz. Yahyâ'yı son Mesih olduğuna inandığı ve iktidarına son ve-
receği endişesiyle aradığı, onu bulmak için Hz. Zekeriyâ'ya adamlarını gönderdiği,
onun onlara bilgi vermemesi üzerine ise öldürüldüğü ifade edilmektedir.⁶⁰

Son iki iddia ileride geleceği gibi Hz. Yahyâ'nın öldürülmesiyle ilgili bilgilerin bu-
lunduğu Matta, Markos ve Yuhanna ile örtüşmemektedir. Onun öldürülmesinin gerek-
çesinin Hz. Meryem'in hamile kalmasıyla ilişkilendirmiş olması daha doğru bir ihtimal
olarak gözükmemektedir. Ancak Taberî'nin de ifade ettiği gibi onun öldürülmediği, adının
Matta'da ve diğer kaynaklarda karıştırıldığı, Zekeriyâ b. Yehoyada ile isim benzerliği
nedeniyle onun da öldürüldüğünün sanıldığı anlaşılmaktadır.

2.4. Hz. Yahyâ

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Hz. Yahyâ'nın şehid edilmesiyle ilgili ifadesi bulun-
mamasına rağmen Matta, Markos ve Luka İncillerinde öldürüldüğü açıkça belirtilmek-
tedir. Onun öldürülmesiyle ilgili şöyle bir hadise nakledilmektedir. MS. 22-40 yıllarında
Roma adına Filistin emirliği yapan Herodes (Antipas),⁶¹ kardeşi Filipus'un karısı Hiro-
diya'yla evlenmek istemişti. Yahyâ Herodes'e, "O kadınla evlenmen Kutsal Yasa'ya ay-
kırıdır." demişti. Hirodiya bu yüzden Yahyâ'ya kin bağlamış ve onu öldürtmek iste-
mişti. Herodes, halkın peygamber saydığı Yahyâ'nın doğru ve kutsal bir adam oldu-
ğunu biliyor, ondan ve halktan korkuyor ve onu zindana atmakla yetiniyordu. Ancak
Herodes, doğum gününde saray büyükleri, komutanlar ve Celile'nin ileri gelenleri için
verdiği şölende Hirodiya'nın kızının dans etmesinden çok hoşlanmış ve yemin ederek
kıza her ne dilerse vereceğini söylemişti. Annesine danışan kız da annesinin telkiniyle,
"Bana şimdi, bir tepside Vaftizci Yahyâ'nın başını ver." demişti. Kral buna çok üzül-
düyse de konuklarının önündeki yemininden ötürü bu dileğin yerine getirilmesini em-
retti. Adam gönderip zindanda Yahyâ'nın başını kestirdi. Bir tepsi üzerinde getirilen
baş genç kıza verildi, kız da bunu annesine götürdü.⁶² Bu bilgilere göre Hz. Yahyâ'nın
şehid edilmesi MS. 27-33 yıllarına tekabül etmektedir.⁶³ Herodes'in Hz. Yahyâ'yı siyasi
kaygılarla ve ayaklanma endişesiyle öldürdüğü de söylenmektedir.⁶⁴

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/272-273; Baş, *İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriyâ*, 107, 109, 111-117; Ok-
tay, *Yahudi ve İslam Literatüründe Zekeriyâ Peygamber*, 94-95.

⁶⁰ Baş, *İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriyâ*, 115; Oktay, *Yahudi ve İslam Literatüründe Zekeriyâ Pey-
gamber*, 95.

⁶¹ Mehmet Sait Uzundağ, *Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahya (a.s.) ile İlgili Rivayetler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 18-19.

⁶² İncil, Mat. 14: 3-12; Mar. 6: 17-29; Luk. 3: 19-20; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 1/590. Yahyâ'nın (a.s.) şehid edilme-
siyle ilgili İnciller arasındaki lafız farklılıkları için bk. Hatice Korkmaz, *Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an-ı Ke-
rim'de Yahya Peygamber* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 47-
113; Uzundağ, *Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahya (a.s.) ile İlgili Rivayetler*, 36-43.

⁶³ Karaman, *Kur'an Yolu*, 1/555; Hazan Aydın, *Vaftizci Yahya: İsa-Masih'in Öncüsü* (Samsun: Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 86-90.

⁶⁴ Aydın, *Vaftizci Yahya: İsa-Masih'in Öncüsü*, 88-89.

Taberî ve Sa'lebî, Hz. Yahyâ'nın şehid edilmesinin gerekçesi olarak onun melikin meşru olmayan evliliğine karşı çıkışı ve kadının, onun başını bir tepside istemesi olduğunu nakletmekte ve Hz. Yahyâ'nın öldürülmesinden sonra intikamının Buhtunnasır tarafından alınmasıyla ilgili rivâyeti aktarmakta ancak onu hatalı olarak nitelemekte, Buhtunnasır'ın Beytü'l-Makdis'i yıkmasıyla Hz. Yahyâ'nın doğumu arasında 461 yıl olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Hz. Yahyâ'yı şehid eden Herodes, işlediği bu cinayetten bir süre sonra yasak evlilik olayını duyan kayınpederi Nebati Kralı IV. Aretas ile sınır ihlalleri gerekçesiyle girdiği savaşta yenilmiş ve ordusu imha olmuştur.⁶⁶ Hz. Yahyâ'nın öldürülmesinden ve Hz. İsa'yı öldürmeye teşebbüs etmelerinden ve onun tarafından lanetlenmelerinden⁶⁷ bir süre sonra MS. 70 yılında Romalı komutan Titus tarafından Kudüs işgal edilmiş, Süleyman Mabed'i yıkılmış ve İsrâiloğulları'nın büyük bir bölümü katledilmiştir.⁶⁸ Mukâtil, Titus tarafından yüz seksen bin,⁶⁹ Sa'lebî ise yetmiş bin⁷⁰ kişinin öldürüldüğünü belirtmektedir.

2.5. Peygamberlerin Öldürülmesiyle İlgili Başka Bazı Rivâyetler

Tefsirlerde nakledilen bazı rivâyetlere göre öldürülen peygamberler yukarıda bahsedilenlerle sınırlı değildir. Bir rivâyete göre Resûlullah (s.a.v.) Ebû Ubeyde'ye (r.a.) şöyle demiştir: “İsrâiloğulları kırk üç peygamberi tek bir günün sabahında topluca öldürdü.”⁷¹ Bu rivâyetin senedinde bulunan Ebü'l-Hasen meçhul kabul edildiği için bu hadis zayıf sayılmaktadır.⁷²

İbn Mes'ûd'dan (r.a.) (öl. 32/652-53) şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: “İsrâiloğulları bir günde üç yüz peygamber öldürüyor, sonra da günün sonunda sebze pazarlarını kuruyorlardı.”⁷³ Bu rivâyetin senedinde sorun olmasa da içeriğinde sıkıntı bulunmadır. Zira Yüce Allah'ın peygamber gönderme sünnetine bakıldığında bir anda bu kadar peygamberi görevlendirmesi makul görünmemektedir. İbn Mes'ûd'un (r.a.) bu aktarımı, bilginin İsrâiliyât kaynaklı abartılı bir nakil olması ihtimal dâhilindedir. Ancak

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/365, 372-373, 384-388; Taberî, *Târîhu'r-rusûl*, 1/586-590; Sa'lebî, *el-Keşf*, 16/262-263, 273.

⁶⁶ Flavius Josephus, *The Works of Flavius Josephus (War of the Jews/Book II)*, Trans. William Whiston, <http://sacred-texts.com/jud/josephus/#aoj> (02.12.2022), 5:1-2; 18:5:1-2; Aydın, *Vaftizci Yahya: İsa-Masih'in Öncüsü*, 91.

⁶⁷ el-Mâide 5/78.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 5/95; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/157; 15/37-38; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 152-154; Katar, “Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi”, 268-270.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/523.

⁷⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, 16/237.

⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüddîn (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 4/109; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/286; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/620-621; Sa'lebî, *el-Keşf*, 8/176; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/21; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/347-348; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/176; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. Baskı, 1384/1964), 4/46.

⁷² Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Câmiü'l-mesânid ve's-süneni'l-hâdî li akvami senen*, thk. Abdulmelik b. Abdullih ed-Dehîş (Beyrut: Dârü Hıdır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1419/1998), 10/93.

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/126; 3/736; 4/1107; Sa'lebî, *el-Keşf*, 3/351; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/182.

eğer bu bilgi doğruysa Mâturîdî'nin, “Bu sayılarla peygamber ve taraftarlarının kast edilmiş olması muhtemeldir.”⁷⁴ yorumu isabetli görünmektedir.

Kurtûbî ve Suyûtî ise “Mescid-i Aksa'nın yanındaki kayalığın üzerinde yetmiş peygamber öldürülmüştür. Bunlardan biri de Zekeriyya oğlu Yahyâ'dır.”⁷⁵ ifadesini nakletmektedir. Bu rivâyetin kaynağı tâbîinden olan Şemr b. Atiyye'dir. Ancak onun bu bilgiyi kimden aldığı belirtilmemekte ve ifade Matta, Markos ve Luka ile çelişmektedir.

Âyetlerde ve hadislerde herhangi bir bilginin bulunmadığı peygamberlerin öldürülmesiyle ilgili bu rivâyetlerin İsrâiliyât kaynaklı olması muhtemeldir. Ancak bu kadar yüksek sayıda peygamberin aynı anda gönderilmiş olması ve öldürülmesi bu rivâyetlere güvenilemeyeceğine işaret etmektedir.

Peygamberlerin şehid edilmesiyle ilgili önemli olan bir husus ise âyetlerde ısrarla onların haksız yere öldürülmüş olduğunun vurgulanmış olmasıdır. İsmet sıfatına sahip olan peygamberler günahsız olduklarına göre onların işledikleri bir suç sebebiyle öldürülmeleri düşünülemez. Bu nedenle âyetlerde ısrarla “haksız yere peygamberleri öldürme” ifadesi geçmektedir.⁷⁶ Bununla İsrâiloğulları'nın herhangi bir suçu ve günahı olmayan peygamberleri, haksız yere suçlayıp öldürdüklerine işaret edilmektedir.

Taberî, “haksız yere” tabirini “öldürülmeyi hak edecek bir suç ve günah işlemeden”, Zemaşerî “cinayet işlemeden, bozgunculuk yapmadan” şeklinde açıklamaktadır.⁷⁷ Râzî (öl. 606/1210), İsrâiloğulları'nın, suçsuz olduklarını bildikleri hâlde haksız ve hukuksuz yere peygamberleri kasten öldürdüğünü söylemektedir.⁷⁸ Buradan onların, küfür ve inkârları nedeniyle ve gayri meşru menfaatlerini koruma gayesiyle Yahudi şeriatındaki ahkâma dayanarak veya sahte siyasi gerekçeler üreterek peygamberleri öldürdükleri anlaşılmaktadır.

3. Peygamberlere Yapılan İlâhî Yardımın Mahiyeti

Kur'ân'da Allah'ın peygamberlere ve müminlere yardım edeceği belirtilirken yardımın herhangi bir şarta bağlandığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca ilâhî yardımın bütün peygamberlere yönelik sosyal bir yasa olduğu da beyan edilmektedir. Bununla beraber Allah'ın yardım edeceğini bildiren âyetler yardımın mahiyetine işaret etmektedir.

Mücâdele sûresi 21. âyette Allah'ın, “peygamberlerin galip geleceğini hüküm olarak yazdığı”, yani bütün peygamberler için karara bağladığı ve bunun tekrarlanan bir yasa olduğu anlaşılmaktadır. Sâffât sûresi 171-173. âyetlerde, “bütün peygamberlere Allah'tan yardım görerek üstün geleceklerine dair söz verildiği” bildirilmekte, tümel bir hükümden ve tekrarlanan bir yasadan bahsedilmektedir. En'âm sûresi 34. âyette, “bütün peygamberlerin kavmi tarafından tekzip edildiği ve sıkıntıya uğratıldığı ve bunun Allah'ın yardımı gelene kadar sürdüğü, bu sürecin değişmeyen bir yasa olduğu, bu nedenle Hz. Muhammed'e de bu gerçeğin haber verildiği” ifade edilmekte, yasanın sebep

⁷⁴ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/340.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/219; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/492.

⁷⁶ Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/21-22, 112, 181; Nisâ 4/155.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/363; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/146.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/534.

ve sonuçlarıyla tekrarlanacağı için sabırlı olması gerektiği hatırlatılarak müjde verilmiştir. Rûm sûresi 47. âyette ise müjde vurgusu biraz daha belirginleşmekte, “peygamberlerin mucizelerle gelmesine rağmen halkların inkâr ettiği, ayrıca da peygamberlere ve müminlere zulmederek suç işlediği, bunun sonucunda da inkârcıların Allah tarafından cezalandırıldığı” haber verilmekte “müminlere yardım etmenin Allah için bir sorumluluk ya da görev olduğu” ifade edilmektedir.

Allah'ın peygamberlere ve salih kullara yapacağı yardımın mahiyeti, Kur'ân'da bazı kelime, kavram ve olaylarla ele alınmaktadır. Bu kelime ve kavramları kısaca tahlil etmekte fayda görülmektedir.

a) Galibiyet: Bu kelime sözlükte yenmek, alt etmek ve hâkimiyeti altına almak manalarına gelmektedir.⁷⁹ Kur'ân'da “galibiyet”, düşmanı yenilgiye uğratmak manasında kullanılmaktadır.⁸⁰ Kâfirlerin müminlere,⁸¹ Firavun'un Hz. Mûsâ'nın elindeki mucizelere,⁸² Rûmların Sâsânîlere yenilgisi⁸³ mağlubiyet kavramıyla ifade edilmektedir.

Galibiyet sadece savaşla sınırlı değildir. Mesela Hz. Muhammed'e hitap eden ve Kureyşlileri kast eden, “Kâfirlere deki: ‘Yenileceksiniz!’”⁸⁴ âyeti genel bir mücadele sürecindeki mağlubiyeti ifade etmektedir. Mücadele sûresi 21. âyetinde bahsedilen galibiyet, yazılmış bir kararı ve kararın sürekliliğini ifade etmekte; bütün peygamberlerin yaşadığı çağları ve bütün salih insanları kapsamaktadır. Bununla Allah'ın yardımı sonucunda müminlerin yeryüzüne hâkim ve varis olmasının bir yasa olduğu vurgulanmaktadır.

Kur'ân, peygamberlerin halklarının yalanlamasına ve birçok eziyete katlanarak pek çok sınavdan geçtikten sonra farklı şekillerde Allah'ın yardımına eriştiklerini belirtmektedir.⁸⁵ Çektikleri sıkıntılardan ötürü güçleri tükendiğinde, ümitlerini kaybetme noktasına geldiklerinde yardım kapısının açıldığını ve kâfirlerin cezalandırıldığını; bunun da bir yasa gereği tarih boyunca tekrarlandığını ifade etmektedir.⁸⁶

Peygamberlerin ve müminlerin yeryüzünde hâkimiyet kurmasıyla Allah'ın hükümlerinin toplumsal hayata egemen olması ve insanların ona uygun bir şekilde yönetilmesi kast edilmektedir. Burada önemli olan husus kazanılacak zaferin ve kurulan hâkimiyetin bazen peygamber hayattayken, bazen de onun vefatından sonra gerçekleşmesidir. Çünkü âyette özellikle “Ben ve peygamberlerim üstün geleceğiz.” ifadesi kullanılmaktadır ki bu da önceliğin Allah'ın üstün gelmesinde olduğunu göstermektedir. O'nun üstün gelmesi ise ahkâmının uygulanmaya konulması ve toplumun O'nun hükümlerine boyun eğmesidir. Bu da bazen peygamberin hayatında bazen de onun ölümünden sonra ümmetinin eliyle gerçekleşebilmektedir.

⁷⁹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* “glb”, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/195; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, “glb”, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 611; Cemaluddin b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab* “glb”, (Beirut: Dâru Sadare, 3. Baskı, 1414), 1/651-652.

⁸⁰ el-Enfâl 8/65-66; es-Sâffât 37/173; Âli İmrân 3/12; er-Rûm 30/2-3.

⁸¹ el-Enfâl 8/36.

⁸² el-A'râf 7/117-120.

⁸³ er-Rûm 30/1.

⁸⁴ Âli İmrân 3/12.

⁸⁵ el-En'âm 6/34.

⁸⁶ Kamer 54/10; En'âm 6/34; Yûsuf 12/110.

Konuyu ele alan Taberî, Allah'ın peygamberlerine yardımı, onları inkârcılara ve kendilerini yalanlayanlara karşı Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed örneklerinde olduğu gibi üstün, baskın ve muzaffer kılarak hâkimiyet sağlamakla ya da peygamberleri kurtardıktan sonra onları tekzib eden, onlara meydan okuyup kötülük yapanları helâk etmekle veya öldürülen peygamberlerin arkasından intikamlarının alınmasıyla gerçekleşmektedir, demektedir.⁸⁷ Abdullah b. Selâm'ın (r.a.) (öl. 43/663-64) şöyle dediği nakledilmektedir: “Öldürülen her peygamber sebebiyle mutlaka yetmiş bin kişi öldürülmüştür.”⁸⁸

Mâturîdî, peygamberlere verilen desteğin delil üstünlüğü ve mucizeler olduğunu, bunlarla onların inkârı ve imani konulardaki şüpheleri giderdiğini; Allah'ın yardımının kendi dinine ve dinini savunanlara olduğunu, peygamberlerin kâfirlerle olan mücadelesinde başlangıçta zorluk ve sıkıntı yaşansa bile nihayetinde çatışmanın ve savaşın, mutlaka peygamberlerin ve Allah'ın ordularının zaferiyle neticeleneceğini; hiçbir peygamberin fiili bir savaşta öldürülmediğini söylemektedir.⁸⁹

Zemahşerî, galibiyetin delille ve kılıçla gerçekleşeceğini belirtmektedir.⁹⁰ Zemahşerî, Kurtubî (öl. 671/1273) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728), “Hiçbir peygamber savaşta öldürülmemiştir.” ifadesini;⁹¹ Kurtubî ve Şevkânî, İbn Cübeyr'den (ö. 614/1217) ise, “Herhangi bir peygamberin savaşta öldürüldüğünü duymadık.” dediğini nakletmektedir.⁹² Bu görüşleri nakleden müfessirlerin bu ifadelerden, onların peygamberlerin ölümden korunması konusundaki ilâhî yardımı savaşla sınırlı saydıkları anlaşılmaktadır. Oysa Hz. İbrahim'in Nemrût'un ateşinden korunması⁹³ ve Hz. İsa'nın yaşadığı toplumdaki kurtarılması savaş ortamında olmamıştır.

b) Nusret: Arapçada yardım, “nır” kökünden gelmekte olan “nasr” kelimesiyle ifade edilmekte, “düşmana karşı yardım etmek, desteklemek, ayni ve nakdi yardımda bulunmak, iyilikte bulunmak ve zararı savmak” anlamında kullanılmaktadır.⁹⁴ Kur'ân'da “nasr” kelimesi, yardım etmek, destek olmak,⁹⁵ zafer kazanmak,⁹⁶ intikam almak⁹⁷ ve engel olmak⁹⁸ manalarında geçmektedir.

Kur'an'a göre Allah'ın yardımının maksadı, O'nun, gönderdiği dini tamamlamak,⁹⁹ müminleri maddi ve manevi zararlardan korumak, onları dünya ve ahiret nimetlerine

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/400.

⁸⁸ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1403/1983), 11/445; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 10/455.

⁸⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/483; 8/594; 9/37-38; 577.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/496.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/67; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/229; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414), 1/443.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/229; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/443.

⁹³ el-Enbiyâ 21/51-71.

⁹⁴ Cevherî, *Sihâh*, “nır”, 2/829-830; İsfahânî, *el-Müfredât*, “nır”, 808-809; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “nır”, 5/210-211.

⁹⁵ el-Hac 22/40, el-Haşr, 59/12; es-Saf 61/14.

⁹⁶ el-Bakara 2/250, 286; Âl-i İmrân 3/126.

⁹⁷ eş-Şûrâ 42/41; Muhammed 47/4; el-Kamer 54/10.

⁹⁸ el-Bakara 2/48; eş-Şuara, 26/93.

⁹⁹ es-Saf 61/8.

kavuşturmak,¹⁰⁰ hakkın ve adaletin yerini bulmasını sağlamak¹⁰¹ ve müminlere mutlak galibiyet vermek gibi bireysel ve toplumsal sonuçları gerçekleştirmektedir.¹⁰² Kur'ân, ilâhî yardım alan kimselerin asla yenilmeyeceğini şöyle haber vermektedir: “Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur; eğer sizi yardımsız bırakıverirse, O'ndan başka size yardım edecek kimdir? İnananlar yalnız Allah'a güvensinler.”¹⁰³ Bazı âyetlerde, Allah'ın Hz. Muhammed'e Hicret esnasında, Bedir'de, Hüneyn'de ve başka zamanlarda yardım ettiği haber verilmektedir.¹⁰⁴

Burada şöyle bir soru akla gelebilmektedir. “Acaba Allah sadece dinine mi yardım etmektedir? Yoksa O'nun yardım vaadi, dinini ve dinine destek verenleri de kapsamakta mıdır?” Bu soruların cevabını Hz. Peygamber'in bazı sözlerini ve onun hayatındaki önemli bazı olayları inceleyerek bulmak mümkün olabilir.

c) Allah'ın Hz. Muhammed'e galibiyet sözü vermesi: Hz. Muhammed'in hayatı incelendiğinde onun Allah'tan yardım sözü aldığı ve bu yardıma tam bir şekilde inandığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber bu hakikati şöyle dile getirmiştir: “Muhakkak ki, bu iş (din), gece ve gündüzün ulaştığı yerlere ulaşacaktır. Allah ne bir kerpiç ev ne de bir keçe çadır bırakmayacak; azizi aziz ederek, zelili zelil ederek bu dini ona ulaştıracaktır. Allah'ın bu işte üstün kılıcağı İslâm'dır; zelil edeceği küfürdür.”¹⁰⁵ Ayrıca da o (s.a.v.) daha peygamberliğinin ilk yıllarında bu ilâhî yardımı Kureys'in ileri gelenlerine şöyle haber vermiştir: “Eğer iman ederseniz Araplar size boyun eğecek, Acemlerin de her şeyleri ellerinize geçecektir.”¹⁰⁶ Başka zamanlarda ise Kısra ve Kayser'in hazinelerine sahip olacaklarını müjdelemiştir.¹⁰⁷

Hz. Muhammed'in Medine döneminde de bu vaadini sürdürdüğü ve şöyle dediği görülmektedir: “Yemin ederim ki Kısra ile Kayser'in hazinelerini muhakkak Allah yolunda harcayacaksınız.”¹⁰⁸ “Mısır'ı fethedeceksiniz.”¹⁰⁹ Hendek Savaşında da Hire, Medâin, Rûm ve San'a'nın fethedileceğini söylemiştir.¹¹⁰

Hz. Muhammed aldığı bu yardım sözünden ötürü Sevr Mağarası'nda Hz. Ebû Bekir'e, “Ey Ebû Bekir üçüncüleri Allah olan iki kişiyi sen ne zannediyorsun.” “Üzülme

¹⁰⁰ el-Bakara 2/257; en-Nisâ, 4/113; Yusuf 12/23-24.

¹⁰¹ el-Enbiya 21/18, el-İsrâ, 17/81.

¹⁰² el-Enfâl 8/7-8, 44.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/160.

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/26, 62-63; et-Tevbe 9/25-27, 40.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Arnavût (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 28/154-155; Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994), 22/225; Ebû Bekr el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424), 9/305.

¹⁰⁶ Ebû Abdillah Muhammed b. İshâk, *es-Sîre*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 236-237; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/417; Taberî, *Târihu'r-rusûl*, 2/324-325.

¹⁰⁷ İbn İshâk, *Sîre*, 138, 288; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/688.

¹⁰⁸ İbn İshâk, *Sîre*, 291; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkib”, 122-123.

¹⁰⁹ Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Fezilailu's-Sahabe”, 226-227.

¹¹⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/477-478; Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. M. Cons (Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989), 2/449; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/222.

Allah bizimle beraberdir.”¹¹¹ dediğinde,¹¹² Allah'ın kendilerini müşriklerden koruyacağından emin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak başka zamanlarda kendisine koruma görevlendirdiği de görülmektedir. Hz. Âişe (r.anhâ.) şöyle bir vakıa aktarmaktadır: “Resûlullah Medine'ye geldiğinde bir gece endişelenip uyuyamadı ve şöyle dedi: ‘Keşke ashabımdan salih bir kişi bu gece beni korusa.’ Biz bu durumda iken kapıda kılıcı kınına koyup çıkarma sesi duyduk. Peygamber (s.a.v.): ‘Kim o?’ dedi. O kimse: ‘Sa’d b. Ebî Vakkâs.’ diye karşılık verdi. Peygamber (s.a.v.), ona: ‘Niçin geldin?’ buyurdu. Sa’d: ‘Resûlullah hakkında içime bir korku düştü ve sizin için nöbet beklemeye geldim.’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah uyudu.”¹¹³ Müslim'in rivâyetinde “Medine'ye gelişin başlarında” ilavesi bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'i o gece tedirgin eden şöyle bir hadise nakledilmektedir:¹¹⁴ “Bedir savaşından önce Kureyşliler, Abdullah b. Übeyy'e ve onunla hareket eden Evs ve Hazreç'lilere, ‘Bizim bir vatandaşıma sığınma hakkı tanıdınız. Allah'a yemin ederiz ki onu ya öldürürsünüz ya da memleketinizden çıkarırsınız. Aksi takdirde üzerinize yürür, sizi öldürür, kadınlarınızı kendimize helâl kılarız.’ mealinde bir mektup yazmışlardır. Bu mektup Abdullah ile yanındakilere ulaştınca Hz. Peygamber'le savaşmak üzere bir araya geldiler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.), Abdullah ile etrafındakilere: ‘Kureyş'in tehdidi size çok tesir etti. Kureyş'in bu tehdidiyle size vereceği zarar, sizin bizimle harbe kalkışmak suretiyle kendinize vermek istediğiniz zarardan daha fazla değildir. Çünkü siz, kendi öz oğullarınız ve kardeşlerinizle savaşmak istiyorsunuz.’ dedi. Onlar da Hz. Peygamber'den bunu duyunca dağıldılar.”¹¹⁵

Buradan Hz. Muhammed'in Mekke'de müşriklere karşı canından emin olduğu ancak Medine'ye geldikten sonra münafıklardan ve fitneden emin olmadığı ve tedbir aldığı sonucu doğmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'in kendisini geceleyin korumak üzere ashâbı görevlendirme işini, “Allah seni insanlardan korur.”¹¹⁶ âyeti nâzil oluncaya kadar sürdürdüğü; âyet inince de “Ey İnsanlar dağılın! Allah beni koruma altına almıştır.” dediği görülmektedir.¹¹⁷ Uhud Savaşı'ndan sonra inen bu âyetteki korumadan kastın “öldürülmeden koruma” olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Zira Resûlullah'ın Uhud Savaşı'nda yüzünün yarıldığı, dişinin kırıldığı ve omzundan ok yarası aldığı bilinmektedir.¹¹⁹

¹¹¹ et-Tevbe 9/40.

¹¹² Ahmed, *Müsned*, 1/190; Buhârî, “Tefsir”, 144; “Menâkıb”, 27; Müslim, “Fezâil”, 17; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebîr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdülbakî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975), “Tefsir”, 10.

¹¹³ Ahmed, *Müsned*, 42/18; Buhârî, “Cihâd”, 69; “Temennâ”, 4; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 5; Tirmizî, “Menâkıb”, 27; Ebü Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Neşâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdulfettâh Ebü Gudsde (Halep: Mektebetü'l-Metbûâtü'l-İslamiyye, 1986), “Menâkıb”, 21.

¹¹⁴ Safiyyürrahmân Mübârekfûrî, *er-Rehikü'l-mahtûm* (Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.), 176.

¹¹⁵ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Müsnef*, thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât (Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2. Baskı 2013/1437), 6/35; Ebü Dâvûd Süleymân İbnü'l-Eş'es, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Haraç”, 22-23.

¹¹⁶ el-Mâide 5/67.

¹¹⁷ Saïd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz (Dârü's-Semî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997/1417), 4/1503; Tirmizî, “Tefsîr”, 6.

¹¹⁸ Tirmizî, “Tefsîr”, 6; Sa'lebî, *el-Keşf*, 11/442; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/659; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/401.

¹¹⁹ Buhârî, “Cihâd”, 84; Müslim, “Cihâd”, 27; Tirmizî, “Tefsîr”, 4; İbn Mâce Ebü Abdillâh, *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülbakî (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), “Fiten”, 17.

“Allah seni insanlardan korur.” ifadesini bazı müfessirler Yahudiler,¹²⁰ Araplar,¹²¹ kâfirler¹²² şeklinde yorumlasalar da genel bir anlam taşımakta; mümin, münafık ve kâfir olan bütün insanları kapsamaktadır. Allah bu ifade ile Hz. Muhammed'i bütün insanlardan koruyacağını vaad etmektedir. Bu âyetten önce ise onun sadece müşrikler tarafından öldürülmekten korunduğu ancak ilâhî yardım vaadinin yaralanmayı kapsamadığı görülmektedir. Hz. Muhammed hayatta iken müşrik Kureyş'e ve Yahudilere karşı zafer kazanmıştır. Vefatından sonra ise Hicretin 16. yılında Kisrâ'nın sarayı Müslümanların eline geçmiştir.¹²³ İslâm orduları Yermük Savaşı'nda Bizanslıları mağlup ederek Ürdün, Şam ve Mısır diyarlarına varis olmuşlardır.¹²⁴

Sonuç

Bazı âyetlerde Allah'ın peygamberlere yardım edeceği ve Allah ile peygamberlerin mutlaka muzaffer olacağı yazılmasına rağmen kimi peygamberin öldürüldüğünden bahsedildiği görülmüştür. Burada sanki çelişki varmış gibi bir anlam çıkmaktadır. Bunun mahiyetini incelemek için ilgili âyetler üzerinde yapılan bu çalışmada, iman-küfür mücadelesinde Allah'ın pek çok zaman peygamberlere yardım ettiği, onları koruduğu ve onların canlarına kast etmek isteyenlere fırsat vermediği, bazen de canlarına kast edenlere azap verdiği veya helâk ettiği anlaşılmıştır.

Kur'an'da İsrâiloğulları'nın öldürdüğü peygamberlerin kimler olduğunun, nasıl ve niçin öldürüldüğünün ifade edilmediği ve meselenin müphem kaldığı; konuyla ilgili hadislerde de herhangi bir sahih rivâyetin bulunmadığı görülmüştür. Konuyla ilgili Tanah'ta İsrâiloğulları'nın Zekeriyâ b. Yahoyada'yı; Luka'da Hz. Zekeriyâ'yı; Matta'da Zekeriyâ b. Berekyâ'yı (Berhiyâ); Matta, Markos ve Luka'da Hz. Yahyâ b. Zekeriyâ'yı öldürdüğü tespit edilmiştir. Yapılan çalışmada Matta'da öldürüldüğü belirtilen ve Tanah'ta adına bölüm bulunan Zekeriyâ b. Berekyâ'nın MÖ. 6. yüzyılda Darius'un krallığı döneminde yaşadığı ve öldürülmediği görülmüştür. Tefsir ve tarih kitaplarında ise bunlara ilaveten Eşiyâ ve Ermiyâ peygamberlerin de öldürüldüğü bilgisine ulaşılmıştır.

Bazı tefsir ve tarih kaynaklarında Zekeriyâ b. Yahoyada ile Yahyâ b. Zekeriyâ'nın birbirine karıştırıldığı, öldürülme zamanları hakkında da çelişkili bilgilerin verildiği tespit edilmiştir. Taberî gibi bazı müfessir ve tarihçilerin Hz. Zekeriyâ'nın öldürülmediğini söylediği görülmüştür. Öldürülen peygamberlerin sayısı ile ilgili rivâyetlerin İsrâiliyât kaynaklı abartılı ifadeler olduğu değerlendirilmiştir.

Araştırma sonucunda hiçbir peygamberin peygamberlik görevi sebebiyle öldürülmediği; Zekeriyâ b. Yahoyada ile Hz. Zekeriyâ'nın siyasi sebeplerle, Hz. Yahyâ'nın kişisel nedenlerle öldürüldüğü; Eşiyâ ve Ermiyâ'nın öldürülmesine ise gerekçe belirtilmediği görülmüştür. Ayrıca Allah'ın peygamberleri öldürenleri bu dünyada da cezalandırdığı bilgisine ulaşılmıştır.

¹²⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/492; Semerkandî, *Bahrû'l-ulûm*, 1/406.

¹²¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'an*, 4/1174.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/659; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/401.

¹²³ Taberî, *Târihu'r-rusûl*, 4/8, 173.

¹²⁴ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. M. Cons (Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989), 1/204, 211; Abdurrahman b. Abdullah b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-magrib*, (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415), 88.

Bazı âlimlerin hiçbir peygamberin savaşta öldürülmediğini belirttiği tespit edilmiştir. Ancak Allah'ın peygamberlere yardım sözünün savaşla sınırlı olmadığı; peygamberin görevlendirildiği davaya yönelik olduğu ve peygamberi de kapsadığı anlaşılmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed örneğinde olduğu gibi iman-küfür mücadelesinde Allah'ın kâfirler tarafından peygamberlerin öldürülmesine fırsat vermediği ve onları öldürmekten koruduğu ancak korumanın, iman-küfür çatışması kapsamına girmeyen şahsi ve siyasi meseleleri kapsamadığı sonucuna varılmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed'in (s.a.v.), kendisine insanlardan korunma garantisi verilinceye kadar Medine'de nöbetçi bulundurmasını bu çerçevede anlamak gerekmektedir. Hz. Muhammed'e vaad edilen zafer ve yardımın bir kısmının onun hayatında, bir kısmının da onun vefatından kısa bir süre sonra gerçekleştiği bilinmektedir. Sonuç olarak Allah'ın yardım etme sözü ile bazı peygamberlerin öldürülmesi arasında herhangi bir çelişki olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Kaynaklar

- Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Müsannef*. thk. Merkezü'l-Bühûs ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 2. Baskı, 2013/1437.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnâvût-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arslantaş, Nuh. *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Aydın, Hazan. *Vaftizci Yahya: İsa-Mesih'in Öncüsü*. Samsun: Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baş, Mustafa. "Hz. Yahya İle İlgili Tefsir ve Tarih Kitaplarındaki Bir Rivayetin Karşılaştırmalı Tahlihi". *Dini Araştırmalar* 15/41 (Temmuz - Aralık 2012), 99- 108.
- Baş, Mustafa. *İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Hz. Zekeriyâ*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Bezirci, Fatmanur. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Zekeriyâ*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynüddîn. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Blech, Rabi Benjamin. *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*. Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve sîhâhu'l-Arabîyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ebû Dâvûd Süleymân İbnü'l-Eş'as. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Flavius Josephus. *The Works of Flavius Josephus (War of the Jews/Book II)*. Trans. William Whiston. Erişim 02 Aralık 2022. <http://sacred-texts.com/jud/josephus/#aoj>
- İbn Abdilhakem, Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısr ve'l-magrib*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.

- İbn Ebî Hâtım. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ehâdîsi ve'lâsâr*. thk. Kemla Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî ve Abdülhâfız eş-Şiblî. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîre*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Câmü'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li akvami senen*. thk. Abdülmelik b. Abdullih ed-Dehîş. 10 Cilt. Beyrut: Dârü Hıdır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 21 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988/1408.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *Sünen*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadare, 3. Baskı, 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. Suûdiyye: Dârü'l-âsime, 1999/1419.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddin. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmîrî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Baskı, 2014.
- Katar, Mehmet. "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. 123-276. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Korkmaz, Hatice. *Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'ân-ı Kerim'de Yahya Peygamber*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009. Erişim 12 Aralık 2022. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku>
- Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*. thk. Habiburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1983/1403.
- MacDonald, William. *Kutsal Kitap Yorumu, Eski Antlaşma Serisi*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- MacDonald, William. *Kutsal Kitap Yorumu, Yeni Ahit Serisi*. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2000. Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Mübârekfûrî, Safiyyürrahmân. *er-Rehikü'l-mahtûm*. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslamiyye, 1986.

- Oktaç, Özgür. *Yahudi ve İslam Literatüründe Zekeriya Peygamber: Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Saîd b. Mansûr. *Sünen*. thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilâzîz. 5 Cilt. Dârü's-Semî'î li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997/1417.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Cidde: Dârü't-Tefsîr, 2015/1436.
- Seffâr, Münkiz b. Mahmûd. *Hel el-Ahdü'l-Cedîdü kelimetullâh*. Dârü'l-İslâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1428/2007.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahrû'l-ulûm*. 3 Cilt. Şâmîle.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Turâs, 1387.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdülhakî. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975.
- Uzundağ, Mehmet Sait. *H. Zekeriya ve H. Yahya (a.s.) ile İlgili Rivayetler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. M. Cons. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İshâk. *Tarihü'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 6. Baskı 1995/1415.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.

el-Envâru'l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin**es-Semerkandî'nin Kelamî Görüşleri ***

Selami Yanmaz | <https://orcid.org/0000-0001-7968-9354> | Sorumlu Yazar
selamiyanmaz@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | <https://ror.org/05rsv8p09>
 Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Kelam Ana Bilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

Bilal Taşkın | <https://orcid.org/0000-0001-7253-0623>
m.taskinbilal@gmail.com

Medeniyet Üniversitesi | <https://ror.org/05j1qpr59>
 İslami İlimler Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Ortaya çıkışından itibaren güncel tartışma konularına göre kendisini yenileyerek gelişen kelam ilmi, gelişim sürecinde ortaya çıkan pek çok itikadi problem için çözümler üretmeyi amaç edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren pek çok ilim adamı inancın bütün problemlerini konu edinen ya da bazı konularını ele alan geniş ya da özet nitelikte eserler kaleme almışlardır. Fahreddin er-Râzî sonrasında gelişen ve felsefe geleneği içerisinde yer alan problemleri dini açıdan tartışan ve "felsefi kelam" olarak adlandırılan yöntem de bu amaç doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Bu yöntem esasında Eş'arî kelamcılar tarafından başlatılmış olsa da sonrasında Mâtürîdî kelamcılar tarafından benimsenip sürdürülmüştür. Şemseddin es-Semerkandî bu yeni yönetime göre eser telif eden Mâtürîdî kelamcılar arasında yer alır. Semerkandî söz konusu yönetime göre üç temel kelam metni kaleme almıştır. Bunlar onun, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, *el-Envârü'l-ilâhiyye* ve *el-Mu'tekadât* adlı eserlerdir. Son iki eser, içeriğiyle, ilk eserden ve Râzî sonrası diğer kelam metinlerinden ayrılmaktadır. Mantık, münazara ve kelam ilimlerinin temel kavram ve meselelerini inceleyen son iki eser, bu özelliğiyle orijinal bir sistematığe sahiptir. Ayrıca eserde Semerkandî, varlık kavramının tanımı, ilahi sıfatlar, vahdâniyet, isim-müsemma meselesi ve beşârü'n-nübüvve meselesi, imanın artması ve eksilmesi, hüsün-kubuh ve tafdil gibi pek çok meselede kendi görüşlerini öne sürmüştür. Söz gelimi, ilahi sıfatların taksiminde *hakikî* ve *izâfî* sıfatlar şeklinde farklı bir taksimi tercih ederek Mâtürîdî ekolden ayrışır. Yine örneğin, *hüsün* ve *kubuh* meselesinde iyilik ve kötülüğün, zatî (özel), vasfî (niteliksel) veya itibarî (görece) olabileceğini tercih etmesi, *tafdil* meselesinde genel kanaatten farklı bir kanaati benimsemesi gibi hususlar bu bağlamda zikredilebilir. Bu çalışmada Semerkandî'nin *el-Envâr* adlı eserinde onun özgün kelamî değerlendirmelerinin tespit edilmesi ve incelenmesi hedeflenmiştir. Ancak bu amaç için yalnızca *el-Envâr* ile sınırlı kalınmamış, Semerkandî'nin diğer kelam eserlerine, ayrıca Semerkandî öncesi kelamcıların kaleme aldıkları metinlere de müracaat edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Felsefe, Mantık, Münazara, Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Envârü'l-ilâhiyye*

Öne Çıkanlar

- Şemseddin es-Semerkindî, *el-Envârü'l-İlâhiyye* eserinde kelama ve kelim yazıcılığına dair özgün içerik, tasnif ve görüşlere yer vermiştir.
- Semerkandî felsefî kelam metoduna göre muhtelif eserler telif etmiştir.
- Onun kaleme aldığı son kelim eseri *el-Envârü'l-İlâhiyye*'dir.
- *el-Envârü'l-İlâhiyye* mantık, münazara ve kelim ilmini kapsamaktadır.
- *el-Envâr* felsefî kelam metoduna göre kaleme alınmıştır.
- İlahiyat ve nübüvvet konularında Semerkandî özgün görüşlerini serdetmektedir.

Atıf Bilgisi

Selami Yanmaz - Bilal Taşkın. “*el-Envârü'l-İlâhiyye* Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkindî'nin Kelamî Görüşleri”. *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 479-500.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1226806>

Geliş Tarihi	30 Aralık 2022
Kabul Tarihi	22 Mayıs 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Beyan	* Bu çalışma Bilal Taşkın danışmanlığında Ağustos 2022 tarihinde tamamladığımız Şemsüddîn es-Semerkindî ve <i>el-Envârü'l-İlâhiyye</i> adlı eseri: Tahkik ve Tahlili başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i> : SY (%45), BT (%55) Veri Toplanması / <i>Data Collection</i> : SY (%70), BT (%30) Veri Analizi / <i>Data Analysis</i> : SY (%60), BT (%40) Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i> : SY (%60), BT (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i> : SY (%50), BT (%50)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Shams al-Dīn al-Samarqandī's Theological Views in the Context of his work *al-Anwāru al-ilāhiyya* *

Selami Yanmaz | <https://orcid.org/0000-0001-7968-9354> | Corresponding Author
selamiynmz@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart University | <https://ror.org/05rsv8p09>
School of Graduate, Department of Theology, Çanakkale, Türkiye

Bilal Taşkın | <https://orcid.org/0000-0001-7253-0623>
m.taskinbilal@gmail.com

Medeniyet University | <https://ror.org/05j1qpr59>
Faculty of Islamic Sciences, Department of Theology, İstanbul, Türkiye

Abstract

Since its emergence, kalām (theology), which has developed by renewing itself according to current discussion topics, has aimed to produce solutions for many theological problems that have emerged during its development. In line with this aim, many scholars from the early periods of Islam have written extensive or summarized works dealing with all or some of the problems of faith. The method called "philosophical kalām", which developed after Fakhr al-Dīn al-Rāzī and discussed the problems within the philosophical tradition from a religious point of view, also emerged for this purpose. Although this method was originally initiated by Ash'arite theologians, it was later adopted and continued by Māturīdī theologians. Shams al-Dīn al-Samarqandī was among the Māturīdī theologians who composed works according to this new method. Samarqandī wrote three basic theological texts according to this method. These are his *al-Sahāif al-ilāhiyya*, *al-Anwār al-ilāhiyya*, and *al-Mu'takadāt*. The latter two works differ from the former and from other post-Rāzī theological texts in their content. These two works, which examine the basic concepts and issues of logic, debate, and theology, have an original systematic. In addition, in the work, al-Samarqandī put forward his own views on many issues such as the definition of the concept of existence, divine attributes, tawhīd (unity), name-definite (ism-musammā), the issue of beshā'ir al-nubuwwa (indications of prophethood), the increase and decrease of faith, the husn-qubh (good-evil) and tafdīl (the primacy of the first generations). For example, in the division of divine attributes, he differs from the Māturīdī school by preferring a different division in the form of essential (haqīqī) and secondary (idāfī) attributes. Again, for example, it can be mentioned in this context that he prefers goodness and evil to be zātī (intrinsic), wasfī (qualitative) or i'tibārī (relative) in the matter of husn and qubh, and that he adopts a different opinion than the general opinion in the matter of tafdīl. This study aims to identify and analyze Samarqandī's original theological evaluations in his work *al-Anwār*. However, for this purpose, not only Samarqandī's *al-Anwār*, but also his other theological works and the texts written by pre-Samarqandī theologians were consulted.

Keywords

Kalām, Philosophy, al-Munāzara, Shams al-Dīn al-Samarqandī, *al-Anwār al-ilāhiyya*

Highlights

- In *al-Anwâr al-ilâhiyya*, Shams al-Dîn al-Samarqandî included original content, classifications, and views on theology and theological writing.
- Samarqandî wrote various works about philosophical theology.
- His last theological work is *al-Anwâru al-ilâhiyya*.
- *Al-Anwâr al-ilâhiyya* covers logic, debate, and theology.
- *Al-Anwâr* was written according to the method of philosophical theology.
- Samarqandî presents his original views on theology and prophethood.

Citation

Selami Yanmaz - Bilal Taşkın. “*Shams al-Dîn al-Samarqandî's Theological Views in the Context of his work al-Anwâru al-ilâhiyya*”. *Eskiyeni* 49 (Haziran 2023), 479-500.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1226806>

Date of submission	30 December 2022
Date of acceptance	22 Haziran 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Author Contributions	<i>Conceiving the Study</i> : SY (%45), BT (%55) <i>Data Collection</i> : SY (%70), BT (%30) <i>Data Analysis</i> : SY (%60), BT (%40) <i>Writing up</i> : SY (%60), BT (%40) <i>Submission and Revision</i> : SY (%30), BT (%70)
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Ethical Statement	* This study is based on the master thesis entitled <i>Shams al-Dîn al-Samarqandî and his work al-Anwâru al-ilâhiyya: Editing and Analysis</i> , which we completed in August 2022 under the supervision of Bilal Taşkın.
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) eleştirel amaçla da olsa felsefeyi gündemine alması ve elde ettiği felsefi kazanımlarla, kelim çalışmalarında felsefenin kavram ve yöntemlerini kullanarak Meşşâî felsefe geleneğine tenkitlerde bulunması, felsefi-kelam döneminin başlangıcını oluşturur. Felsefi-kelam dönemi Fahreddin er-Razî (öl. 606/1210), Seyfüddin el-Âmidî (öl. 631/1233), Kâdî el-Beyzâvî (öl. 685/1286), Adudüddîn el-Îcî (öl. 756/1355), Sadüddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürçânî (öl. 816/1413) gibi kelimciler tarafından daha ileri bir düzeye taşınmıştır.¹ Kelam ve felsefenin bu etkileşiminde özellikle Razî'nin etkisi daha da büyük olmuş ve bu durum "Razî tertibi" diye adlandırılan bir anlayışın doğmasına sebep olmuştur. Zira o, eserlerinde -özellikle *el-Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de- metafizik, tabiat felsefesi ve kelamın ana konularını sistemli bir şekilde ele alarak işlemiş ve bütün bu ilim dallarının birçok kavram ve meselesini aynı çatı altında bir araya getirmiştir. Böylece Razî'den itibaren kelam metinlerinde felsefe ve mantık konuları büyük oranda kelamın meseleleri ile bir arada ele alınmıştır. Razî'nin tesis ettiği metot Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Tecrîdü'l-îtikâd*, Kâdî el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*, Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserleriyle takip edilerek geliştirilmiştir. Şemsüddîn es-Semerkindî'nin (öl. 722/1322) bu çalışmaya konu edinilen ve Mâtürîdî gelenek içerisinde felsefi kelam metodunun ilk örneklerinden sayılabilecek olan *el-Envârü'l-ilâhiyye* adlı eseri bu metoda göre kaleme alınan kelam metinleri arasında yer alır.

el-Envârü'l-ilâhiyye'nin dışında Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, *el-Me'ârif fi şerhi's-Sahâif* ve *el-Mu'tekadât* isimli muhtelif kelam metinleri de kaleme almıştır. Bunlar arasında *es-Sahâif* ve *el-Me'ârif* tahkik edilerek neşredilmişlerdir.² *el-Mu'tekadât*'ın tahkikli incelemesini Fatih Köksal yüksek lisans tezi olarak tamamlamıştır. *el-Envârü'l-ilâhiyye* ise bu çalışmanın aslını oluşturan yüksek lisans tezimizde tahkik edilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Bunların dışında ülkemizde Semerkandî'nin kelam ve felsefeye dair eserleri üzerine yapılan çalışmalar arasında şunları zikredebiliriz: İsmail Yürük'ün "Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı" adlı doktora tezi,³ Fecri Kartal'ın "Şemsüddin Es-Semerkindî'de Zat Sıfat Anlayışı" adlı yüksek lisans tezi,⁴ Cüneyt Gökçe'nin "Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri" adlı doktora tezi⁵ ve İsmail Yürük ve İsmail Şık

¹ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 22; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Ocak 2015), 111.

² Abdurrahman Süleyman Ebu Suaylık, *el-Me'ârif fi şerhi's-Sahâif* (Amman: Câmîatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Doktora tezi, 2012).

³ İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987).

⁴ Fecri Kartal, *Şemsüddin es-Semerkindî'de Zat-Sıfat Anlayışı* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵ M. Cüneyt Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996).

tarafından hazırlanan *el-Mu'tekad li-i'tikâd-i Ehli's-sünne* adlı eserin tahkik, tercüme ve değerlendirmesi,⁶ Tarık Tanrıbilir'in "Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi" adlı doktora tezi,⁷ Yusuf Okşar'ın "Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi" adlı doktora tezi⁸ ve Melikşah Sezen'in *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkindî* adlı eseri.⁹

Bunların dışında Semerkandî'nin en önemli felsefe eseri olan, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerine kaleme aldığı *Beşârâtü'l-İşârât* adlı şerhi üzerinde ülkemizde yapılan şu çalışmalara yer vermemiz gerekir: Mehmet Sami Baga'nın "Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiiyyat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme" adlı yüksek lisans tezi,¹⁰ Zeynep Korkmaz'ın "Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezi,¹¹ Sadi Yılmaz'ın "Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi" adlı tezi ve Arsan Taher'in "Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili" adlı yüksek lisans tezi.¹²

Bu çalışmada ise Semerkandî'nin henüz tahkikli neşri yayınlanmamış ve hakkında, herhangi bir çalışma yapılmamış olan *el-Envâru'l-ilâhiyye* adlı kelam eserinin incelenmesi ve eserde Semerkandî'nin öne çıkan ve kendine özgü yaklaşım ve değerlendirmelerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde eserin içeriği ve yapısı ile ilgili bilgi verilecek ikinci bölümde Semerkandî'nin görüşleri incelenecektir. Semerkandî'nin *el-Envâr*'daki görüşleri incelenirken onun diğer kelam eserlerine ve Râzî sonrası kelam metinlerine de müracaat edilmiştir.

1. Hayatı ve Mezhebi Kimliği

Mantık, münazara, kelam ve geometri gibi bilim dallarındaki eserleriyle tanınan Semerkandî'nin hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Taşköprizâde (ö. 968/1561), "*Miftâhu's-sa'âde*" adlı bibliyografik eserinin *ilm-i nazar* başlığı altında Semerkandî'nin

⁶ Şemseddin es-Semerkindî, *İslâm'ın İnanç İlkeleri*, thk. çev. ve değ. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

⁷ Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁸ Yusuf Okşar, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016). Bu çalışma ayrıca Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından Yusuf Okşarı ve İsmail Yürük'ün tahkiki ile neşredilmiştir. Bk. Şemseddin es-Semerkindî, *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfüs*, ed. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020).

⁹ Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkindî* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018).

¹⁰ Mehmet Sami Baga, *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiiyyat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹¹ Zeynep Korkmaz, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹² Arsan Taher, *Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Er-ciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

de bu ilme dair bir eserine yer verirken “Bu sahada yazılmış en meşhur kitap, *Kıstâsü'l mizân* sahibi *Mevlânâ Şemsüddîn es-Semerkandî*'nin risalesidir.”¹³ şeklinde onun isim ve nisbesine kısaca temas etmekte, bunun dışında herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ise “*Keşfü'z-zunûn*” adlı eserinin *Âdâb-ı ilm-i bahs* başlığı altında, *hakîm (filozof), muhakkik, Sahâif ve Kıstâs* isimli eserlerin sahibi şeklinde tanıttığı Semerkandî'nin tam ismini, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî* olarak belirtir.¹⁴

Doğum yeri ve tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşılamayan Semerkandî'nin, adındaki *es-Semerkandî* nisbesin dolayı Semerkantlı olduğu kanaatine varılabilir. Gerek ilmî hayatı, gerekse hoca ve talebe ilişkisine dair yeterli bir bilgiye ulaşılamayan Semerkandî'nin *el-Envârü'l-ilâhiyye* adlı eserinin aynı dönemdeki müstensihini olan *Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gazi*'nin, istinsah esnasındaki “*dedi/söyledi*” şeklindeki ifadelerinden hareketle onun bir talebesi olduğu anlaşılabilir. Bununla beraber Kâtip Çelebi'nin “*Keşfü'z-zunûn*”da belirttiğine göre, öğrencileri tarafından Semerkandî'den *Burhâneddin en-Nesefî*'nin (ö. 687/1289) *Mukaddimetü'l Burhâniyye*' adlı eserine bir şerh yazması istenmiş, o da bu talep üzerine 1287 de Mardin bölgesinin idarecisi *Kara Arslan Artukî*'ye ithafen *Miftâhu'n-Nazar* adını verdiği şerhini telif etmiştir.¹⁵ Buradan hareketle Semerkandî'nin, Semerkant dışında da bulunduğu anlaşılmaktadır.

Klasik metinlerde Semerkandî'ye nispeti tespit edilebilen önemli eserleri “*es-Sahâif fi't-Tefsîr*,¹⁶ *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*¹⁷ ve şerhi *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*,¹⁸ *el-Mu'tekadât*,¹⁹ *el-Envârü'l-ilâhiyye*,²⁰ *Kıstâsü'l-efkâr*,²¹ *Miftâhu'n-nazar*,²² *Âdâbü'l-bahs*,²³ *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*,²⁴ *Eşkâlü't-tesîs*”²⁵ şeklinde sıralanabilir.

Semerkandî'nin, hayatı hakkındaki sınırlı bilgilere rağmen; mantık, münazara, kelim, astronomi ve felsefe gibi birçok bilim dalında yaptığı çalışma ve teliflerinden hareketle onun, çok yönlü bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. Semerkandî, telif ettiği eserlerinde mezhepsel aidiyetini belirtmemekle beraber *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* adlı kelim eserinde yer yer “*ashâbunâ (yoldaşlarımız)*” şeklindeki ifadesi ile Mâtürîdîleri kastediyor olması muhtemeldir.²⁶ Bununla beraber Semerkandî hüsün kubhun aklılığı, insanın fiilleri üzerinde tesiri

¹³ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/280.

¹⁴ Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1941), 1/39.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1803.

¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1074.

¹⁷ Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Çankaya - Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017).

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1074.

¹⁹ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432), 35a.

²⁰ Semerkandî, *el-Mu'tekadât* (Lâleli, 2432), 144a.

²¹ Necmettin Pehlivan, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsü'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010).

²² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/1803.

²³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/39.

²⁴ Yusuf Okşar, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi Ve Değerlendirmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2016).

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/105.

²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 2017, 26.

rinin bulunduğu, teklif-i mâ lâ-yutâkın caiz olmadığı ve ilahi fiillerin hikmete mebni olduğu gibi temel meselelerde Mâtürîdî kelamının yaklaşımlarına bağlıdır.

Yapılan ilk çalışmalarda Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak 22 Şevval 702 (9 Haziran 1303) kanaati benimsenmiş olsa da son bilimsel çalışmalar ile vefat tarihinin 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) olduğu oraya konulmuştur.²⁷

2. *el-Envâru'l-îlâhiyye*

Semerkindî, giriş kısmında eseri telif sebebini, dönemin idarecisinin, mantık ilmini de içeren ve felsefecilerin görüşlerini eleştiren bir kelim kitabı yazmayı talep etmesi şeklinde ifade eder. O bu isteğe icabet ettiğini ve esere *el-Envâru'l-îlâhiyye* ismini verdiğini söyler.²⁸ Eser kelamın dışında yalnızca mantık ilmini değil, münazara ilmini de ihtiva etmektedir. Bu yönüyle *el-Envârü'l-îlâhiyye*, yalnızca mantık meselelerini ihtiva eden Râzî sonrası kelim metinlerinden ayrılmaktadır. Bu hususun, eserin içerik açısından en özgün yönü olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Semerkandî'nin kelim meselelerini tahlil yönüyle de geleneğe özgün katkıda bulunma çabasında olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim o hemen birçok meselede “Bizim açımızdan şöyledir.”, “Bizim iddiamız ise şöyledir.” şeklindeki ifadelerle kendi kanaatini vurgulu bir şekilde dile getirmektedir. Bunun yanı sıra o, *el-Envârü'l-îlâhiyye*'de pek çok ilim adamının görüşlerine yer verir ve bu görüşleri titizlikle tartışır. Semerkandî eserde, *es-Sahâif* ve *el-Mu'tekadât*'ta olduğu gibi, Râzî sonrası gelişen felsefî kelim yönetimini takip etmektedir. Bu kapsamda o mevcudatın taksimi, varlık felsefesi, nefis teorisi gibi meselelere yer vermesinin yanı sıra bu meseleleri Aris- tocu mantığın yöntemine bağlı kalmaktadır.

el-Envâr'da, *es-Sahâif*'ten farklı başlık isimlendirmeleri tercih eden Semerkandî, eserini “mîzân” (ölçü), “mebâdî” (ilkeler) ve “mesâil” (problemler) olmak üzere üç ana bölümde tertip eder ve her bölümü “matla” (ışık kaynağı) diye başlıklandırır. Birinci matla' olan mîzân bölümü, bir mukaddime ve işrâk (aydınlatma) adlı iki alt başlıktan oluşur. İşrâklar ise ikinci alt başlıklar olan “lem'a”lardan (parıltılar) oluşurlar ki, her iki işrâkın altında dört lem'a yer alır. İkinci işrâkın dördüncü lem'ası münazara ilminin konularına ayrılmıştır ki, bu lem'a da üçüncü alt başlık olan “tevcih”lerden (yönler) oluşur. İkinci matla' olan mebâdî bölümü kelamın temel ilke ve kaidelerini kısaca özetleyen lem'alardan oluşur. Üçüncü matla' olan mesâil bölümü ise “nur” (ışık) adlı yedi alt başlıktan oluşur.²⁹ Mizan bölümünün, Semerkandî'ye ait olan *Kıstâsü'l-efkâr* adlı eserin, kelim bölümünün yine ona ait olan *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*'nin birer özeti niteliğinde olduğunu belirtmeliyiz.³⁰

el-Envârü'l-îlâhiyye'nin içeriği aşağıdaki tabloda gösterildiği gibidir:

²⁷ Şemseddin es-Semerkindî, *Kıstâsü'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 20.

²⁸ Şemseddin es-Semerkindî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2432), 144a.

²⁹ Belirtmek gerekir ki, Semerkandî'nin bölüm başlıkları için seçtiği kelimeler İşrâkî geleneğe özgü kavramlarla benzeşse de onun *el-Envâr*'da yer verdiği düşünceleri arasında herhangi bir şekilde İşrâkî düşüncenin etkisine rastlamadık.

³⁰ Bk. Şemseddin es-Semerkindî, *Kıstâsü'l-efkâr*, ed. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 11.

Birinci Matla': Mîzân	İkinci Matla': Mesâil (İlkeler)	Üçüncü Matla': Mesâil (Problemler)
Mukaddime	Metafizik ve fizik ile ilgili madde madde	Birinci Nur: Allah Teâlâ'nın Sıfatları
Birinci İshrâk: Tasavvurâtı	muhtelif kaideler içeren lem'alar	İkinci Nur: Vücûdî Sıfatlar
Edinme		Üçüncü Nur: Selbî Sıfatlar
Birinci Lem'a: Lafızlar		Dördüncü Nur: Fiiller ve Âlemin
İkinci Lem'a: Tümelles-Tikeller		Beşinci Nur: Nübüvvet
Üçüncü Lem'a: Mahiyet		Altıncı Nur: Kıyamet Ahvâli
Dördüncü Lem'a: Tanımlar		Yedinci Nur: İman, Küfür, Hüsun-Kubuh ve İmamet
İkinci İshrâk: Tasdikâtı		
Edinme		
Birinci Lem'a: Önergeler		
İkinci Lem'a: Kıyas		
Üçüncü Lem'a: Kıyasa Bağlı Konular		
Dördüncü Lem'a: Tartışmanın İlkeleri		
Birinci Tevcîh: Tartışmanın Zemini		
İkinci Tevcîh: Red ve Cevap		
Üçüncü Tevcîh: Tartışmanın Unsurları		

3. Semerkandî'nin *el-Envârû'l-İlâhiyye*'de Öne Çıkan Kelâmî Görüşleri

Bu bölümde Semerkandî'nin kelama dair genel düşünce dünyası ele alınmayacaktır. Çalışmanın amacı, bir Mâtürîdî olan Semerkandî'nin en son eseri olan *el-Envârul-ilâhiyye*'deki özgün görüşlerini tespit etmek ve incelemektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla temel meselelerde Mâtürîdî ekolünü takip etmektedir. Semerkandî, tekvîn'in kadim bir sıfat olması, hüsun kubhun aklılığı, insanın fiilleri üzerinde tesirinin bulunduğu, teklîf-i mâ lâ-yutâkın caiz olmadığı ve ilahi fiillerin hikmete mebni olduğu gibi hususlarda genel Mâtürîdî düşünce ile muvafıktır. Bununla beraber o, bazı meselelerde özgün görüşler ortaya geliştirmiştir. Bu bağlamda aşağıda onun *el-Envâr* adlı eserinde; varlık kavramının tanımı, Allah'ın sıfatlarının taksimi, Zat-sıfat ilişkisi, Allah'ın vahdâniyeti, ilim sıfatı, isim-müsemme, beşâirü'n-nübüvve, imanın artması-eksilmesi, hüsun-kubuh ve tafâil konularında öne çıkan görüşlerine yer verilecektir.

3.1. Varlık Kavramının Tanımı

Kelam eserlerinde çoğunlukla tümel kavramlar (*umûr-i âmme*) özelinde incelenen varlık kavramı,³¹ tanımının yapılabileceği, müşterek olup olmadığı ve mahiyet ile ilişkisi gibi farklı bağlamlarda tartışma konusu yapılmıştır. Semerkandî, *el-Envâr*'da varlık kavramının müşterekliği ve varlık-mahiyet ilişkisi ile ilgili olarak kelamcılarla

³¹ Ebu Suaylık, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, 96; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 1.

hemen hemen aynı görüşte iken, varlık kavramının tanımının yapılıp yapılamayacağı meselesinde özgün bir görüş ortaya koymaktadır.

Filozoflar ve kelâmcılar tarafından benimsenen genel kanaate göre varlık kavramı, en tümel kavramlardan olup cinsi ve faslı bulunmadığı için tanımlanamaz. Buna göre varlık bedîhî (apaçık) olduğu için zaten ayrıca bir tanımının yapılmasına ihtiyaç duyulmamaktadır.³² Semerkandî'ye göre ise -her ne kadar cins ve fasıldan oluşan bir tanım ile tanımlanamasa da- varlık kavramının lafzî (adsal) tanımının yapılması mümkündür. Ona göre varlık kavramı, -lafzî tanım olarak- oluş (*kevn*) kavramı ile tanımlanabilir. Yani varlık, ona göre mutlak anlamda oluştan ibarettir.³³ O *Bişârâtü'l-İşârât* adlı eserinde de varlığın duyulur ve akli/tümel olmak üzere bütün oluşları kapsadığını söylemektedir.³⁴ Teftâzânî de Semerkandî'nin *varlık* kavramını oluş ile açıklayan lafzî tanımını tercih ettiği görülür.³⁵ Bununla beraber Semerkandî'ye göre oluş kavramı ile kelimenin mücerret master hali değil, bu kelimenin ifade ettiği gerçeklik durumu kastedilmektedir. Ona göre varlık kavramı oluş anlamına geldiği için her hangi bir dilde bu anlamı karşılayabilen farklı kelimeler ile de varlık kavramının tanımı yapılabilir. Örneğin Farsça *hesten*³⁶ sözcüğü bu anlamda kullanılabilir.³⁷

3.2. Allah'ın Sifatlarının Taksimi

İlâhî sıfatların kelâm ilminde birçok taksimi yapılmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde ikiye ayırmaktadır.³⁸ Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdîler tarafından da aynı taksimin sürdürüldüğü söylenebilir.³⁹ Sıfatlar taksiminin Eş'arî âlim Bâkîllânî tarafında da zâtî ve fiilî olarak incelendiği görülmektedir.⁴⁰ Râzî ise ilâhî sıfatları selbî ve sübûtî ya da izâfî ve selbî şeklinde birkaç açıdan tasnif etmiştir.⁴¹

³² Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (İran: İntişarat-ı Beydar, 1370), 1/10; Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-İtikâd*, thk. Muhammed Cevad el-Celâlî (İran: Mektebu'l-İlâmî'l-İslâmî, ts.), 105; Muhammed Yazıcı, "Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 205; Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevide Varlık Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 8-9; Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, 30-31.

³³ Semerkandî, *el-Envârü'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 149b.

³⁴ Ersan Türkmen, "Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık ve İletleri Konusuna Yaklaşımı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 245-246.

³⁵ Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, 37.

³⁶ Bunun için bk. Kadir Golkarian, *Moheg Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), "Hest", 452.

³⁷ Ebu Suaylık, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, 97.

³⁸ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, ed. Seyyid Şerafeddin Ahmed (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1979), 1.

³⁹ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersecî (Dâru'l-Feth, 2014), 104; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçî (İstanbul: Daru İbn Hazm, 2014), 99-113; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usulü'l-Münife li'l-İmam Ebu Hanife*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şağul (Mısır: El-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2008), 14-20.

⁴⁰ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Yusuf Mekârisî el-Yesûî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Şerkiyye, 1957), 262.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/180.

Semarkândî'nin sıfatlar taksiminin ise birçok kelamcının taksiminden farklılık arz ettiği görülmektedir. O sıfatları öncelikle *hakîkî sıfatlar* ve *izâfî sıfatlar* şeklinde ikiye ayırmakta, ardından *izâfî sıfatları* ise kendi içinde *vücûdî* ve *ademî* şeklinde taksim etmektedir. Buna göre Semarkândî'nin sıfatlar taksimi şu şekildedir:

1. Hakîkî Sıfatlar: Semerkandî'ye göre hakîkî olan sıfatlar mefhumları yönünden doğrudan Allah'a nispet edilebilen ve bu nispet için haricî bir şeye gereksinim duymayan sıfatlardır. O bu tür sıfatlara "vücûd" sıfatını örnek olarak zikreder. Çünkü bu sıfat, Allah'a ait bir "varlık" sıfatı olup, zatına nispeti doğrudan gerçekleşmektedir.

2. İzâfî Sıfatlar: Semerkandî'ye göre izâfî sıfatlar, anlamları yönünden Allah'a nispet edilebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duyarlar. Örnek olarak vücûb (zorunluluk) sıfatının vücûd'a nispeti, îcâd ve idâm sıfatlarının ise Allah'ın var ettiği ya da yok ettiği şeylere nispeti zikredilebilir. Ayrıca ona göre bu gruptaki sıfatlar *vücûdî* ve *ademî* şeklinde ikiye ayrılmaktadır:

a. Vücûdî olan izâfî sıfatlar: Semerkandî'ye göre vücûb sıfatı izâfîdir; çünkü Allah'a nispeti varlık sıfatı aracılığı gerçekleşmektedir. Vücûb sıfatı aynı zamanda vücûdîdir; çünkü Allah'ın zatının zorunlu varlığını ifade etmektedir.

b. Ademî olan izâfî sıfatlar: Gınâ (ihtiyaçsızlık) ve adem-i tehayyüz (mekânda yer edinmeme) gibi sıfatlar ademîdir. Gınâ sıfatı ile Allah'ta her hangi bir muhtaçlık durumunun yokluğu, adem-i tehayyüz ile ise O'nda her hangi bir mekanı işgal etmenin bulunmayışı ifade edilmektedir.⁴²

3.3. Zat-Sıfat İlişkisi

Zat-sıfat ilişkisi meselesi, sıfatlar konusunun ontolojik (varlık-bilimsel) problemleri arasında yer almaktadır.⁴³ Bu bağlamda ilâhî sıfatların zât ile ilişkisinin nasıl olduğuna dair muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Mu'tezile açısından "sıfat" ile "zât" aynı şeyler olup sıfatların ayrıca zat üzerine zait olması söz konusu değildir.⁴⁴ Mu'tezile'nin bu söylemi ilâhî sıfatların inkârı olarak değerlendirilmiş⁴⁵ ve bunun için kendilerine zatı sıfatlardan soyutlayanlar anlamında *muattıla* denilmiştir.⁴⁶ Ehl-i sünnet kelamcılarına göre ise sıfatlar zat üzerine zait (eklenen) nitelikler olup ne zatın aynısıdır, ne de ondan ayrıdır. Örneğin İmam Eş'arî'ye göre zât ile kaim olan ilâhî sıfatlar için, "zâtın aynısıdır" veya "ondan başka bir şeydir" şeklinde ifadeler kullanılamaz.⁴⁷ Bu bağlamda Mâtürîdîler de benzer yaklaşımda bulunarak Eş'arilerle aynı görüşü benimsemektedirler.⁴⁸ Ancak vücûd sıfatının zatın aynısı olup olmadığı meselesinde ise bir ihtilaf bulunmaktadır. Zira İmam Eş'arî ve Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre vücûd sıfatı zât ile aynı

⁴² Semerkandî, *el-Envârü'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 152b.

⁴³ Ziya Erdinç, *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımlar ve Delilleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 17.

⁴⁴ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Muessesetu'l-Halebi ve Şurekah, 1968), 1/44.

⁴⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Frak*, thk. Muhammed Osman el-Heşt (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988), 288.

⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/92.

⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/95.

⁴⁸ Nüreddin es-Sâbü'nî, *Kitabu'l-Bidâye*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 51.

iken; Eş'arîler'in çoğunluğuna göre diğer sıfatlarda olduğu gibi vücûd sıfatında da zat üzerinde zaitlik söz konusudur.⁴⁹

Semerkindî'nin zat-sıfat ilişkisi problemine yaklaşımı ise şu şekilde özetlenebilir:

a) Sıfatların zattan tecrit edilmesi kemal açısından zattaki bir eksikliği/yoksunluğu ifade eder. Buna göre sıfatlar var kabul edildiğinde ise kendi başlarına kâim olamayacakları için zat üzerinde bir zaitlik durumu söz konusu olur.

b) Zat ile sıfatlar aynı kabul edilir ise, bu durumda bütün sıfatların birbiri ile aynı olmaları gerekir; bu ise imkânsızdır. Çünkü her bir sıfat kendisine ait hususiyetleri ile bir diğerinden ayrılmaktadır.

c) Vücûd sıfatı zat ile aynı kabul edilir ise, bu takdirde sıfatın, “zâtın kendisi” olarak kabul edilmesi problemi ortaya çıkar.⁵⁰

Zat ve sıfat ilişkisi bağlamında yapılan tartışmada Semerkindî'nin, Eş'arî ile Mâtürîdîler tarafından benimsenen zat ve sıfatların ne aynı ne de ayrı oldukları şeklindeki görüşe katıldığı; ancak onun, İmam Eşarî ile Mâtürîdîler'in çoğunluğu tarafından benimsenen “vücûd sıfatı ile zâtın aynı olduğu” şeklindeki görüşe katılmadığı görülmektedir.

Sıfatlar konusunda haberi sıfatlar meselesine de değinen Semerkindî, burada farklı bir tasnif veya yoruma gitmemekle beraber, *müşebbihe* ve *mücessimenin* bu sıfatları zahiri anlamları üzerine anlamalarına karşı çıkar. Ona göre naklî delillerin zâhiri, aklî deliller ile çelişmeyeceği bu meselede doğru olan tutum ya *tevil*e gitmektir veya *tefviz* yolunu benimsemektir. Semerkindî'ye göre eğer tevil yapılacak ise *yed* kudret, *vech* rab, *ayn* görme, *istivâ* ise mülk, istila etme, arşı yaratmayı bitirerek kendi haline bırakma gibi anlamlara yorulabilir. Fakat ona göre bu meselede doğru olan tutum ise -Âl-i İmrân Suresi 7. ayet'inin medlûlü gereği- selefin yaptığı gibi müteşâbih olan bu tür kavramların gerçek bilgisini Allah'a havale etmektir. Çünkü Semerkindî'ye göre ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ âyetindeki doğru olan vakıf yeri, bazılarının zannettiği gibi “*verrâsihune fil-ilmî*” olmayıp “*Allah*” lafzı üzerinedir. Bunun delili ise, âyetin zahirine göre “*verrâsihune fi'l-ilmî*” ifadesi mübteda, ayetin sonrası ise haber cümlesidir. Ayrıca Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654 [?]) mushafında geçen “*Onun tevilinin yalnızca Allah bilir. İlimde rusuh sahibi olanlar ise âmennâ derler.*” ile İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen “*Vakıf Allah lafzı üzerinedir.*” nakillerin bu anlamı desteklemesi de buna bir delildir.⁵¹

3.4. Allah'ın Vâhdaniyeti

İslam dininin en temel ilkesi olan Allah'ın vahdâniyeti (teklîği) inancı, kelam ilminin temel konuları arasında yer almaktadır. Kelamî literatürde Allah'ın vahdâniyeti bağla-

⁴⁹ Semerkindî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 152b; Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfitü'l-Felâsife*, thk. Rızâ Saâde (Lübnan: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, ts.), 208; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdurrezak (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, 1949), 94; Abdürrahîm b. Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* (Mısır: Matbatu'l-Edebiyye, 1317), 5; İsmail Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl* (Dersaadet, 1316), 1/232; Yörük, *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelamî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı*, 91; Bilal Taşkın - Hikmet Şavluk, “Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî'de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 479-502.

⁵⁰ Semerkindî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 153a.

⁵¹ Abdurrahman Süleyman Ebu Suaylık, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâif* (Amman: Doktora tezi, Câmîatu'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2012), 287; Semerkindî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Lâleli, 2432), 156b.

mında birçok delil ileri sürülmektedir. Bu mesele, kelimelerinde genel olarak birden fazla ilahın gerçek olması varsayımına dayanır.⁵²

Semerkindî, vahdâniyet meselesinde ileri sürülen birçok açıklamanın maksadı ifadede yetersiz kaldığını, zihninde daha farklı ve güçlü bir delil belirlediğini ifade eder.⁵³ O meseleyi “zorunlu varlık” ve “taayyün (tikel gerçeklik)” kavramları bağlamında inceler. Ona göre iki ilah var olsaydı, her biri için ayrı ayrı birer tikel gerçeklik ve zorunlu varlık olma durumları ortaya çıkardı. Bu durumda tikel gerçeklik kazanan her bir ilah zorunlu varlık olma açısından ya birbirleri ile aynı olurlar veya birbirlerinden farklılaşırlar. Eğer aynılık söz konusu olur ise bu durumda her açıdan aynılık söz konusu olacağı için zorunlu varlık tek olur. Eğer bir farklılık söz konusu olur ise bu durumda ayrışma ve birleşme açısından bir ihtiyaç durumu ortaya çıkar ki zorunlu varlık için bunların tasavvuru doğru değildir.⁵⁴

Semerkindî, vahdâniyet meselesinde putperestler, düalistler ve Hristiyanların hak-tan saptığını belirttiğinden sonra⁵⁵ özellikle Hristiyan kaynaklardan hareketle şirk inancını eleştirir. Örneğin o, Hristiyan kaynaklarda geçen *Baba* ve *Oğul* gibi birçok kavramın aslında mecazi ifadeler olduğunu, zamanla bu tür ifadelerin gerçek anlama hamledilerek yanlışla düşüldüğünü belirtir. Semerkindî bu görüşünü Yuhannâ İncil’inden yaptığı şu alıntı ile örneklendir:

“(İsa), Ey Filipus! Beni gören Baba’yı görmüş gibi olur. Nasıl olur da benim Babayla, Baba’nın da benimle birlikte olduğuna inanmıyor ve bize Baba’yı göster diyorsun. Benim konuştuğum şeyler kendi nefsimden değil, aksine bendeki hâl olan Baba’dandır ki, O benim yaptığım işleri yapıyor. Benim Baba ile Babanın da benim ile olduğuna iman edin ve tasdik edin”⁵⁶

Semerkindî’ye göre *ibnu’l-dünya* ifadesinin *dünyanın çocuğu*, *ibnu’s-sebil* ifadesi *yolun çocuğu* şeklinde gerçek anlamlarında kullanılmayıp bir iş üzerinde bulunan kimseyi ifade ettiği gibi, İncil ayetlerinde geçen *Baba* ve *Oğul* gibi bazı kavramların da aynı şekilde gerçek değil mecaz anlamda anlaşılması gerekir. Nitekim ona göre Allah’ın Hz. İbrahim için *Dost* ifadesini kullanması da bu hususu desteklemektedir.⁵⁷ Ayrıca Semerkindî, üstteki İncil ayetinde geçen “Benim Baba ile Babanın da benim ile olduğu..” şeklindeki ifadenin ise hak yoldaki birlikteliği ifade ettiğini belirtir.⁵⁸

Semerkindî bu bağlamda İncil’den yaptığı muhtelif alıntılar ile görüşünü desteklemeye devam eder. Örneğin ona göre Yuhannâ İncil’inde geçen “(İsa), muhakkak ki ben, hem benim Baba’mın ve hem de sizin Baba’nızın; aynı şekilde hem benim İlah’ım ve hem de sizin İlah’ınızın yanına çıkıyorum.”⁵⁹ şeklindeki ayetin açık anlamı, Hz. İsa’nın (a.s.) gerçek anlamda bir *Oğul* olmadığını, aksine onun kul olma hususunda diğer bütün insanlar ile bir

⁵² Bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: Meclisu’l-a’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1971), 153; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 8/49.

⁵³ Semerkindî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 310.

⁵⁴ Semerkindî, *el-Envârü’l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153a.

⁵⁵ Semerkindî, *el-Envârü’l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153a.

⁵⁶ Tercümetü Lecneti’l-Bâbâ Kirilus es-Sâdis, *el-İncilü’l-Kıddisi Yuhannâ* (Dâru’l-Meârif, 1997), 525; Semerkindî, *el-Envârü’l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153b.

⁵⁷ *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/125; Semerkindî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 1985, 317.

⁵⁸ Semerkindî, *el-Envârü’l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153b.

⁵⁹ *el-İncilü’l-Kıddisi Yuhannâ*, 658; Semerkindî, *el-Envârü’l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153b.

olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre bu ayette ayrıca onun nübüvvetine de bir vurgu vardır.⁶⁰

3.5. İsim-Müsemmâ

İsim-müsemmâ problemi ontolojik bir problem olup genel olarak, isimlendirilen zat ile ismin aynı şeyler olup olmadıkları meselesi etrafında incelenir. Bu bağlamda temelde şu görüşler ileriye sürülmüştür:

Mu'tezile'ye göre isim ve isimlendirilen zat, birbirinden ayrı şeylerdir.⁶¹ Nitekim Kâdî Abdülcebbar (öl. 415/1025) "Eğer isim ve isimlendirilen şeyler aynı olsaydı necaset kelimesini telaffuz edenin ağzının pislmesi gerekirdi." şeklinde bazı örneklemelerden hareketle her iki şeyin (isim ve isimlendirilen zatın) aynı olamayacağını savunur.⁶²

Eş'arîler'in geneline göre ise isim ile isimlendirilen zat aynı şeylerdir. Fakat onlara göre isim kavramı ile soyut olarak lafzın kendisi değil, işaret ettiği anlam kastedilir. Eş'arîler'in ayrıca isim ile tesmiye (isimlendirme) kavramları arasında da bir ayırım yaptıkları görülmektedir. Onlara göre "tesmiye" lafzın kendisiyken "isim" ise lafzın gösterdiği anlamdır.⁶³

Mâtürîdîlerin isim-müsemmâ meselesindeki yaklaşımı, Eş'arîlerin genelinin yaklaşımıyla paralellik arz eder. Örneğin bir Mâtürîdî kelamcı olan Pezdevî (öl. 493/1100) isim ile isimlendirilen zatın aynı olduğu şeklindeki yaklaşımın Ehl-i sünnet'in çoğunluğu tarafından kabul edildiğini belirterek⁶⁴ Mâtürîdîlerin bu görüşü benimsediklerini imâ eder. Bu bağlamda Sâbûnî de Mâtürîdîlerin isim ile isimlendirilen zatın aynı olduğu görüşünü benimsediklerinin söyleyerek⁶⁵ Pezdevî'nin söylemini destekler. Eş'arîlerde olduğu gibi Mâtürîdîler tarafında da isim kavramıyla lafzın kendisi değil, delalet ettiği anlamın kastedildiği belirtilir.⁶⁶

Semerkindî, isim ve isimlendirilen şeyin aynı olduğu şeklindeki görüşü Eş'arîlere atfeder, ancak bu görüşün tartışmaya açık olduğunu belirtir.⁶⁷ Aslında bu ifadeyle onun, isim ve isimlendirilen şeyin aynı olduğunu kabul eden Mâtürîdîlere de katılmadığı anlaşılmaktadır. Semerkindî'ye göre isim ile isimlendirilen zatının kastedilmesi yalnızca mecazî bir ifade olarak değerlendirilir. Dolayısıyla ismin söylenip isimlendirilen şeyin kastedilmesi iki şeyin ayrılığını gerektirmez.⁶⁸ Semerkindî'ye göre aslında bu mesele etrafında yürütülen tartışmalar kavramsaldir (lafzî); çünkü isim ile, lafzın soyut anlamı kastedilirse isim, isimlendirilen şeyden farklı olur. Ancak isim ile, soyut anlamın dışındaki şey (medlûl) kastedilir ise bu durumda isim ve isimlendirilen şey aynı olur.⁶⁹

⁶⁰ Semerkindî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 153b.

⁶¹ İbn Fûrek, "Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî", thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005), 38.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Mektebetu Vehbe, 1996), 38.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/229-230.

⁶⁴ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 93.

⁶⁵ Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 54-55.

⁶⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, 53.

⁶⁷ Semerkindî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 155b.

⁶⁸ Semerkindî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 155b.

⁶⁹ Semerkindî, *el-Envârü'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 155b.

3.6. Beşâirü'n-Nübüvve

Kur'an-ı Kerimde yer yer Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kitap ehline önceden müjdelendiği haber verilmektedir. Örneğin ayet-i kerimde bu gerçeğe şöyle işaret edilmektedir:

*“Hani, Meryem oğlu İsa, “Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim” demişti. Fakat onlara apaçık mucizeleri getirince, “Bu, apaçık bir sihirdir” dediler.”*⁷⁰

Bu ayete göre Hz. Peygamber'in risâlet haberi kitap ehline doğrudan ismi zikredilerek müjdelenmektedir. “Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki ilâhî kitaplarda haber verildiğini ifade eden”⁷¹ bu mesele, literatürde *beşâirü'n-nübüvve* (nübüvvetin müjdeleri) kavramıyla anılır. Hz. Peygamber'in önceki kutsal kitaplarda haber verildiği ile ilgili bu hususu dikkate alan Semerkandî'nin, eserinde Tevrat ve İncil'den alıntılar yaparak *beşâirü'n-nübüvve* bağlamında etraflı bir inceleme yaptığı görülmektedir.

Semerkandî'ye göre Tevrat'ın “*Yetmişler Tercümesi*” nüshasında geçen “*Onlara, onların kardeşlerinin çocuklarından senin gibi bir peygamber göndereceğim ve sözlerimi onda yerine getireceğim...*”⁷² âyeti Hz. Peygamber ile ilgili şu iki hususa işaret etmektedir:

a) Bu âyette geçen “*onların kardeşlerinden*” ifadesi nedeniyle, gönderilecek olan peygamber İsrâiloğulları arasından olamaz; çünkü “onların kardeşlerinden” tamlamasındaki zamir (onlar) İsrâiloğullarını ifade eder. Semerkandî'ye göre bir şeyin kendisine tamlama yapılması doğru değildir. Bundan dolayı “onlar (İsrâiloğulları)” sözcüğüne izâfe edilen “kardeşler” sözcüğü, “İsrâiloğullarının amca çocukları (kardeş çocukları olan İsmailoğulları)” anlamında anlaşılmalıdır.

b) Semerkandî'ye göre üstteki Tevrat âyetinde yer alan “*senin gibi*” ifadesi, Hz. Peygamber'e işaret eden ikinci husus olarak anılabilir. Çünkü âyette geçen “*senin gibi*” ifadesi, hem insanlık vasfı hem de nübüvvet (mertebe) açısından benzerlik anlamı içermektedir. Çünkü ona göre ayetin bağlamı bu anlamı vermektedir.⁷³

Semerkandî'ye göre üstteki ayete yer alan iki husus nedeniyle Hz. Mûsâ'nın (a.s.) ardından gönderileceği müjdelenen peygamberin, mertebe açısından (müstakil bir din ve kitap sahibi olma açısından) Hz. Mûsâ gibi olması gerekir. Bunun ise tarihî veriler doğrultusunda Hz. Peygamber olduğu sabittir.

Semerkandî ayrıca şu iki Tevrat âyetinin de Hz. Peygamber'in risalesini desteklediğini söyler:

*“O (Hacer) doğuracak. Onun evlâdi içinden bir kişi olacak ki o kişinin eli herkesin üstünde olacak...”*⁷⁴

*“Rab, Sînâ'dan yaklaştı/geldi, Saîr dağından onlara doğdu ve Pârân dağında tecelli etti...”*⁷⁵

⁷⁰ Kur'an-ı Kerim Meâli, Saff 61/6.

⁷¹ Fadıl Aygün, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 1.

⁷² *Tevrâtu Mûsâ*, çev. Hâlid George Yazığı (Kahire: Medresetu'l-İskenderiyye, 2018), 393. Semerkandî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 157b.

⁷³ Semerkandî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 157b.

⁷⁴ *Tevrâtu Mûsâ*, 29.

⁷⁵ *el-Ahdu'l-Kadîmu'l-İbriyyu*, çev. Bolus el-Fegali - Antoine Auker (el-Câmiatu'l-Antûniyye, 2007), 344.

Semerkindî'ye göre ilk âyette Hz. Hâcer'den dünyaya gelen ve “eli herkesin üstünde olan” ifadesiyle kastedilen kişi Hz. Peygamber'dir. Ayrıca ona göre, ikinci âyette geçen “Saîr” dağı Hz. İsa'nın (a.s.) doğduğu bölgeye yakın bir dağ iken, “Fârân” dağı ise Mekke istikametine düşen bir dağdır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Hz. İsa'nın ardından gönderilecek olan son nebi Fârân'da (Mekke) çıkacaktır. Nitekim Tevrat'taki bazı ayetlerde geçen “Fârân” sözcüğünün Hz. İsmail'in (a.s.) yaşadığı bölge için de kullanıldığı görülmektedir. Semerkindî'ye göre Tevrat'taki şu âyet bu hususu desteklemektedir: “O (İsmail) büyüyüp Fârân'da ikamet edene kadar Allah onun ile beraber idi.”⁷⁶

Semerkindî *beşâirü'n-nübüvve* bağlamında ileri sürdüğü delilleri İncil âyetlerinden ikibaslar yaparak desteklemektedir. Bu bağlamda o, alttaki şu üç İncil âyetine yer vermektedir:

1. “Kutsal Ruh olan Fâraklît'e gelince; Baba onu benim adımla sizlere gönderecek ve o sizlere her şeyi verecek (öğretecek) ve o sizlere benim söylediklerimi hatırlatacak...”⁷⁷

Semerkindî'ye göre âyette geçen “Fâraklît” sözcüğü Hz. Peygamber'e işaret etmektedir. Ancak bu sözcüğün yaygın olan birçok İncil nüshasında yer almadığı görülmektedir. Örneğin Ebu'l-Ferec Hibetüllâh İbn Assâl'in (öl. 1253) *el-Enâcîlu'l-erbe'a* adlı eserinde bazı otantik İncil nüshalarından hareketle yaptığı tercümelerde “Fâraklît” sözcüğü yerine “Muazî” sözcüğüne yer verdiği görülmektedir. Örneğin “Baba'nın benim adımla göndereceğin Kutsal Ruh olan Muazî (teselli edici) geldiği vakit...”⁷⁸ âyetinde böyle kullanılmıştır. Yine kabul görmüş bazı İngilizce çeviri metinlerinde “Fâraklît” sözcüğü yerine, “Comforter (teselli edici, rahatlatıcı)”⁷⁹ sözcüğüne yer verildiği görülmekte iken, Türkçe çeviri metinlerde ise çoğunlukla “Yardımcı”⁸⁰ sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. Ancak bazı kadim İncil nüshalarında “Fâraklît” sözcüğünün değiştirilmeksizin kullanıldığı da görülmektedir.⁸¹

2. “Sizin için hayırlı olan benim gidişimdir. Zira eğer ben gitmezsem Fâraklît (Muazî) size gelmez... Ve o geldiğinde günah, doğruluk ve hüküm konusunda âlemi azarlayacaktır.”⁸²
“Gerçeğin Ruhu geldiği vakit o sizlere tüm doğrulara yönlendirecek. Zira o kendi nefinden konuşmayacak, sadece işittiklerini söyleyecektir...”⁸³

Semerkindî'ye göre üstteki iki âyette, Hz. İsa'nın ardından gönderilecek olan bir peygamberin geleceği bilgisine/haberine yer verilmektedir. Semerkindî'nin ifadesine göre bazı Hristiyanlar, üstteki âyetlerde geçen “Fâraklît” kelimesinin Hz. İsa için kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Onlar bu iddialarını, “Hz. İsa'nın çarmıha gerilme olayından sonra birkaç kere daha geri döndüğünün Havariler tarafından görüldüğü” inancı üzerinden temellendirdiler. Semerkindî onların bu iddialarının doğru olmadığını belirtir. Çünkü ona göre şu iki delili ile “Fâraklît” sözcüğünün Hz. İsa için kullanılmadığı ispatlanabilir:

⁷⁶ *Tevrâtu Mûsâ*, 38.

⁷⁷ Semerkindî, *el-Envâru'l-ilâhiyye* (Laleli, 2432), 14b.

⁷⁸ *el-Enâcîlu'l-erbe'a*, thk. Samuel Kuzmân Muavvez, çev. Ebu'l-Ferec Hibetüllâh İbn Assâl (Medresetü'l-İskenderiyye, 2014), 570; Ayrıca bk. *el-İncîlu'l-Kiddîsi Yuhannâ*, 563.

⁷⁹ King James Bible Online Study Bible KJV, “John Chapter: 14/26” (Erişim 15 Haziran 2022).

⁸⁰ Bursa Protestan Kilisesi, “Yuhanna 14/26”, *Kutsal Kitap* (Erişim 15 Haziran 2022).

⁸¹ *el-Enâcîlu'l-Erbe'a*, 571; Ayğın, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, 301.

⁸² *el-İncîlu'l-Kiddîsi Yuhannâ*, 567.

⁸³ *el-İncîlu'l-Kiddîsi Yuhannâ*, 572.

a) Âyette yer alan ifadede haberi veren kişi ile, kendisinden haber verileni anlatan zamir sözcükleri birbirinden farklıdır.

b) Âyetlere göre “Fâraklât/Gerçeğin Ruhı” olarak nitelenen kişi geldiğinde onlara şeriatı öğretecektir. Oysa İncil’deki “Havariler Bölümü”nde de belirtildiği üzere Hz. İsa geri döndüğünde şeriat/dînî ahkâm ile ilgili hiçbir bir öğretilde bulunmamış ve onların arasında kısa bir süre kalmıştır.⁸⁴

Semerkandî Tevrat ve İncil âyetlerinden elde ettiği kendi çıkarımlarının ne önceki ne de sonraki İslâm âlimleri tarafından zikredilmediğini vurgulamaktadır.⁸⁵

3.7. İmanın Artması veya Eksilmesi

İmanın artması veya eksilmesi meselesi, genel olarak “iman” kavramının tanımı ile ilgili yapılan tartışmalar bağlamında gündeme gelmektedir. Genel olarak “amelin imandan bir parça olduğu” düşüncesinden hareketle imanı tanımlayanlara göre imanda artma ve eksilme söz konusu iken; imanın “kalbin tasdiki” olduğu düşüncesi üzerinden tanım yapanlara göre ise imanda artma veya eksilme mümkün değildir. Bu bağlamda ileri sürülen görüşler şu şekilde özetlenebilir:

a) Selef-i Salihinin geneli imanı “Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünleri ile birlikte ameldir.”⁸⁶ şeklinde tanımlar. Aynı şekilde Hâricîler ile Mu‘tezile de selef gibi ameli imandan bir parça olarak kabul etmektedirler.⁸⁷ Bu gruba göre amel imandan bir parça olduğu için, amellerdeki herhangi bir eksiklik veya artma ile bağlantılı olarak imanda da bir artma veya eksilme söz konusu olabilmektedir.⁸⁸

b) Eş‘arîler ve Mâtürîdîlerin geneli tarafından benimsenen görüşe göre ise iman kalbin tasdikidir. Bu görüşü benimseyenlerin tanımlarında bazen “dil ile ikrar” ifadesi görülse de onlara göre asıl olan kalbin tasdikidir.⁸⁹ Bu gruba göre tasdik “yakîn”i (kesini) gerektirdiği ve kesinliğin, değişmez tek bir hakikat olması nedeniyle⁹⁰ imanın azlığı ve çokluğu mümkün değildir.

Bir Mâtürîdî olan Semerkandî ilk gruptakiler gibi imanda artma ve eksilmeyi mümkün görmektedir. Çünkü ona göre iman, eğer amel anlamında kullanılırsa artma ve eksilmenin varlığı doğal olarak bulunur. İman tasdik anlamında kullanılır ise, bu anlamdaki imanın kuvvet ve zayıflığı kabul etmesi dolayısı ile artma ve eksilmesi yine söz konusu olabilmektedir.⁹¹

⁸⁴ Semerkandî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 157b.

⁸⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-îlâhiyye*, 1985, 428.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, thk. Saîd Fûde (Beyrut-Lübnan: Dâru'z-Zehâir, 2015), 4/259-260.

⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâi' (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 308; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mutezile*, thk. Susanna Diwald Wilzer (Beyru-Lübnan: Neşriyyatul-İslamiyye, 1961), 8.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, ed. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1323), 239.

⁸⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 306-309. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 148; Ebû İshak es-Saffâr, *Telhisü'l-edile li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Anjelica Brodersen (Beyrut-Lübnan: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şerkiyye, 2011), 2/699; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), 1/1077-1088; Râzî, *el-Muhassal*, 237-239. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/351-361.

⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/360.

⁹¹ Semerkandî, *el-Envârü'l-îlâhiyye* (Laleli, 2432), 159a.

Semerkindî'nin bu söyleminden hareketle imanda artma ve eksilme konusunda onun Mâtürîdî telakkinin dışında kaldığı söylenebilir. Ancak onun, imanda artma ve eksilmeyin imkânına gerekçe olarak sunduğu “kuvvet ve zayıflık” ifadelerinin nicelik yönünden değil nitelik yönünden bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin de imanda niteliksel yönden bir artma ve eksilmeyi kabul ettikleri görülmektedir. Örneğin hayırlı işlerle meşgul olmak kalpteki nuru artırır ki bu da imanı parlattır.⁹² Yine yapılan hayırlı işler sonucunda iman olgunlaştığı gibi, hayırlı işlerin artması veya eksilmesine göre imanın kuvvetinde ve zayıflığında bir değişiklik konusu olabilmektedir.⁹³ Anlaşıldığı üzere bütün bu durumlar imanın yapısına yönelik olmayıp vasfına yöneliktir. Bu bağlamda Semerkindî'nin ifadelerinin de aynı minvalde olduğu söylenebilir.

3.8. Hüsün ve Kubuh

İyilik-kötülük (hüsün-kubuh) meselesi kelimelerin önemli problemleri arasında yer almaktadır. Bu başlık altında genel olarak iyilik ve kötülük/çirkinlik niteliklerinin şeylerin/eylemlerin özünde bulunup bulunmadığı meselesi incelenir. Bu bağlamda ileri sürülen görüşler şu şekilde özetlenebilir:

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre iyilik ve kötülük şeylerin özünde gerçek anlamda bulunmamaktadır.⁹⁴ Bu görüşte olanlar, iyilik ve kötülüğün şeylerde nasıl bulunduğu hususunda ihtilaf etmekle beraber,⁹⁵ iyilik ve kötülüğün dinî emir ve nehiyden önce şeylerde bulunduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁶ Bunlara göre emir ve nehyin buradaki fonksiyonu ise bu niteliklerin açıklığa kavuşmasını sağlamaktır.⁹⁷ Dolayısıyla bir şeyde iyilik niteliği bulunduğu o şey din tarafından emredilir, çirkinlik niteliği bulunduğu durumlarda ise o şey yasaklanır.

Eş'arîlerin genelinin benimsediği görüşe göre iyilik ve kötülük göreceli olup şeylerin zatından bir parça olarak onlarda bulunmazlar. Dolayısıyla bu nitelikler emir ve nehiy gelmeden önce şeylerde bulunmaz. Şeylerin iyilik ya da kötülük ile nitelenmesi ancak dinî bir emir veya nehiyden sonra tahakkuk eder.⁹⁸

Mâtürîdîlerin geneline göre iyilik ve kötülük dinî emir ve nehiy gelmeden önce de şeylerde zatî olarak bulunmaktadır. Ancak akıl, bazı harici sebeplerden ötürü (duygusalılık gibi) şeylerdeki iyilik ve kötülük durumlarını her zaman kavrayamayabilir. Dolayısıyla kendisinde iyilik ya da kötülük niteliği bulunan bir eylemin emredilmesi veya yasaklanması yalnızca ilâhî bir hitap ile bilinebilir.⁹⁹

⁹² Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 1/1087.

⁹³ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1327), 78.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 310.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 309-310; Ebü'l-Hasen Abdülcebbar Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Medkur - Taha Hüseyin (Kahire, 1380), 6/61-64; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/202; Bilal Taşkın, *Kelâmîcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 67-68.

⁹⁶ Taşkın, *Kelâmîcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 69.

⁹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/202.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 210; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 235; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/201; Taşkın, *Kelâmîcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 72.

⁹⁹ Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2017), 265-290-312; Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 2/676. Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî*

Semerkindî'nin "iyilik ve kötülük" meselesine yaklaşımı ise şu şekildedir: İyilik ve kötülük; bazı durumlarda şeyin aslından bir parça olarak (*zâtî*) bulunur; bazı durumlarda ona ait bir nitelik olarak (*vasfî*) bulunur; bazı durumlarda ise bu niteliklerin şeydeki varlığı göreceli (*i'tibarî*) olur.¹⁰⁰ Çünkü Semerkindî'ye göre Allah'ın fiilleri yalnızca "iyi" ile ilişkilendirilir. İyi ise ya zatından dolayı iyidir, ya da zatı dışındaki her hangi bir duruma nispetle iyidir. Neticede Semerkindî'nin iyilik ve kötülük problemini -Mâtürîdîlerin benimsediği genel düşüncenin dışında- *zâtî*, *vasfî* ve *i'tibarî* olarak isimlendirdiği üçlü bir yaklaşım ile incelediği görülmektedir.

3.9. Tafdîl (Üstünlük Sıralaması)

Ehl-i sünnetin çoğunluğu tarafından benimsenen görüşe göre Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra insanların en üstünü Hz. Ebubekir'dir (r.a.).¹⁰¹ Semerkindî ise bu meselede genel kanaatten kısmen farklı olarak, herhangi bir sıralama tercihinde bulunmaz. Ona göre, *Hulefâ-yı Râşidîn*'in tamamı şerefli ve üstün olduğu için, onları hiçbir şekilde ta'n etmek (bazısının bazısından daha üstün olduğunu belirterek incitici davranmak gibi) doğru bir tutum değildir.¹⁰² Dolayısıyla Semerkindî'nin, bu yaklaşımı ile (üstünlük tercihinde bulunmaması) Ehl-i sünnetin benimsediği genel düşüncenin dışında bir tutum sergilediği söylenebilir.

Sonuç

Müteahhir dönemin kelimacılarından olan Şemseddin es-Semerkindî, astronomi, geometri, mantık, kelam, felsefe ve diğer birçok dalda eser veren çok yönlü bir kelimacıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla son eseri olan *el-Envâr-ı İlâhiyye*'nin onun görüşlerinin nihai çerçevesini sunduğu söylenebilir. Onun, *el-Envâr* bağlamında özgün kelamî görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada, Semerkindî'nin kelamî yaklaşımına dair tespit ve çıkarımlarımızı şu şekilde zikredebiliriz:

Öncelikle, eserin yöntem açısından özgün yönüne dikkat çekmek gerekir. Eserdeki telif metodu ile diğer kelimacılardan ayrılan Semerkindî, kelama dair yazdığı son eseri olan *el-Envâr*'da, *el-Mu'tekadât* adlı eserinde olduğu gibi, diğer kelam metinlerinden farklı bir içerik yapısını tercih etmiştir. Semerkindî bu iki eserinde mantık ilminin yanı sıra münazara ilminin kavram ve meselelerine dair temel bilgilere yer vermiştir ki, bu özelliğiyle eser, müteahhir dönem kelam metinlerinden farklılaşmaktadır.

İkinci olarak, *el-Envâr-ı İlâhiyye*'nin içerik yönünden özgünlüğü ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Eser, münazara, mantık ve kelam ilimlerinin problemlerine ilişkin detaylı/ansiklopedik malumat veren bir metin değildir; aksine Semerkindî, *el-Envâr*'da bu disiplinlerin temel kavram ve meselelerine öz bir biçimde ve yer vermekle yetinmiştir.

İlmi'l-Kelâm, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1929), 94; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*, 76. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999), 69-80; Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 76-77.

¹⁰⁰ Semerkindî, *el-Envârü'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 159a.

¹⁰¹ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 208; Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, 2/1179; Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 104; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut-Lübnan: Âlemu'l-Kütüp, 1998), 5/290-291.

¹⁰² Semerkindî, *el-Envârü'l-İlâhiyye* (Laleli, 2432), 159b.

Bu tespit, özellikle eserin mantık, münazara ve mebâdî (ilkeler) başlıkları için geçerlidir. Bu başlıklar altında Semerkandî, mantık ve münazaranın temel kavramlarını giriş düzeyinde açıklar ve mebâdî başlığı altında kelamın metafizik ve fizik görüşlerini maddeler halinde temel kaideler formunda özet bir şekilde ele alır. Eserin mesâil kısmında ise, Semerkandî, kelam mezheplerinin görüşlerine yer verir ve aklî, naklî deliller muvacehesinde onları tartışır. Bu yönüyle eserin mesâil başlığı mantık ve münazara kısımlarına nispetle daha geniş bir biçimde ele alınmıştır.

Son olarak, Mâturîdî bir kelamcı olsa da Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye* ve *el-Mutekadât*'ta olduğu üzere *el-Envâru'l-ilâhiyye*'de de özgün düşünceleri geliştirmiştir. Bu bağlamda o, eserinde varlık kavramının tanımı, ilahi sıfatlar, vahdâniyet, isim-müsemmâ, beşâirü'n-nübüvve, imanın artması ve eksilmesi, hüsün-kubuh ve tafdîl gibi pek çok meselede kendisinin geliştirdiği düşüncelere yer vermiştir.

Kaynakça | References

- Akgüç, Ahmet. *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Âmidî, Seyfeddin el-. *Gâyetü'l-merâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisu'l-alâ li'ş-şuuni'l-ilâmiyye, 1971.
- Ayğan, Fadıl. Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Baga, Mehmet Sami. *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabîyyat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Heşt. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988.
- Bâkîllânî. *Kitâbu't-Temhîd*. thk. Yusuf Mekârisî el-Yesûî. Beyrut: el-Mektebetü's-Şerkiyye, 1957.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usulü'l-Münife li'l-İmam Ebu Hanîfe*. thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şağul. Mısır: El-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2008.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm*. thk. Yûsuf Abdurrezak. Kahire, 1949. Bursa Protestan Kilisesi. "Yuhanna 14/26". *Kutsal Kitap*. Erişim 15 Haziran 2022. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yuhanna+14%3A26>
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâî'. Kahire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999).
- Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005).
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ekber*. ed. Seyyid Şerafeddin Ahmed. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 3. Baskı, 1979.
- Ebu Suaylık, Abdurrahman Süleyman. *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâif*. Amman: Doktora tezi, Câmiatu'l-ulûmi'l-islâmiyye, 2012.
- Erdinç, Ziya. *Erken Dönem Kelam Kaynaklarında Zât-Sıfât İlişkinine Yaklaşımlar ve Delilleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- el-Ahdu'l-Kadîmu'l-İbriyyu*. çev. Bolus el-Fegali - Antoine Auker. el-Câmiatu'l-Antûniyye, 1. Baskı., 2007.

- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*. Dersâadet, 1316.
- Golkarian, Kadir. *Moheg Farsça-Türkçe Sözlük*. İstabnul: Alfa, 1. Baskı., 2005.
- Gökçe, Cüneyd. *Muhammed b. Eşref es-Semerkindî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. İstabnul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- el-Enâcîlu'l-erbe'a*. çev. Ebu'l-Ferec Hibetullah İbn Assel. thk. Samuel Kuzmân Muavvez. Medresetu'l-İskenderiyye, 1. Baskı., 2014.
- İbn Fûrek. “Mücerredü makâlâtü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî”. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *el-Müsâşere fi ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmudiyye, 1. Baskı., 1929.
- İbnü'l-Murtazâ. *Tabakâtü'l-Mutezile*. thk. Susanna Diwald Wilzer. Beyru-Lübnan: Neşriyyatul-İslâmiyye, 1961.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Mektebetu Vehbe, 2. Baskı., 1996.
- Kâdî Abdülcebbar. *El-Muğni fi Ebvâbi'ttevhîd ve'l-Adl*. ed. İbrahim Medkur - Taha Hüseyin. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 16 Cilt. Kahire, 1380.
- Kârî, Ali. *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1327.
- Kartal, Fecri. *Şemsüddin Es-Semerkindî'de Zat Sıfat Anlayışı*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2019.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1941.
- KJV, King James Bible Online Study Bible. “John Chapter: 14/26”. Erişim 15 Haziran 2022. <https://thekingsbible.com/Bible/43/14>
- Korkmaz, Zeynep. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 3. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-keâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Berseçî. Dâru'l-feth, 2014.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsiratü'l-Edille*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1. Baskı., 2011.
- Okşar, Yusuf. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Ocak 2015), 111.
- Pehlivan, Necmettin. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kistâsü'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: El-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. 2 Cilt. İran: İntişarat-ı Beydar, 1370.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*. ed. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1323.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı., 1981.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl*. thk. Saîd Fûde. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'z-Zehâir, 1. Baskı., 2015.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. İstanbul: Daru İbn Hazm, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Kitabu'l-bidâye*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-mearif, 1969.
- Saffâr, Ebü İshak. *Telhisü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*. thk. Anjelica Brodersen. Beyrut-Lübnan: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi'ş-Şerkiyye, 2011.
- Semerkindî, Şemseddin. *İlmü'l-Afâk ve'l-Enfûs*. ed. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Semerkindî, Şemseddin. *Kistâsü'l-efkâr*. ed. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.

- Semerkindî, Şemseddin. *el-Envârü'l-ilâhiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432.
- Semerkindî, Şemseddin. *el-Mu'tekadât*. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2432.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Çankaya - Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Semerkindî, Şemseddin. *İslâm'ın İnanç İlkeleri*. thk. İsmail Yörük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Semerkindî, Şemseddin. *Kıstâsu'l-Efkâr*. çev. Necmettin Pehlivan. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sezen, Melikşah. *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkindî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. 3 Cilt. Kahire: Muessesetu'l-Halebi ve Şurekah, 1968.
- Şeyhzâde, Abdürrahîm b. Ali. *Nazmü'l-ferâ'id ve cem'ü'l-fevâ'id*. Mısır: el-Matbatu'l-Edebiyye, 1. Baskı., 1317.
- Taher, Arsan. *Semerkindî'nin Beşaratü'l - İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin Semerkindî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Taşkın, Bilal. *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsun-Kubuh Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-ı Âmmе Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Taşkın, Bilal - Şavluk, Hikmet. "Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî'de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2022), 479-502. <https://doi.org/10.14395/hid.1074067>
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-saâde*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1985.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyru-Lübnan: Âlemu'l-Kütüp, 2. Baskı., 1998.
- Tercümetü lecneti'l-Bâbâ Kirlus es-Sâdis. *el-İncîlu'l-Kiddîsi Yuhannâ*. Dâru'l-Mearif, 1997.
- Tûsî, Alâeddin. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Rızâ Saâde. Lübnan: Darü'l-Fikri'l-Lubnânî, ts.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Cevad el-Celâlî. İran: Mektebu'l-ilâmî'l-islâmî, 1407. Basım, ts.
- Türkmen, Ersan. "Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyat Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (2019), 231-256. <https://doi.org/10.33718/tid.545725>
- Yazıcı, Muhammet. "Sünnî Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 201-260.
- Tevrâtü Mûsâ*. çev. Hâlid George Yazıcı. Kahire: Medresetu'l-İskenderiyye, 1. Baskı., 2018.
- Yörük, İsmail. *Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1987.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü

Hamide Ulupınar | <https://orcid.org/0000-0002-5601-0238> | Sorumlu Yazar

hamide.ulupinar@ikc.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | <https://ror.org/024nx4843>
İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye

Betül Gürer | <https://orcid.org/0000-0002-1486-4358>

bgurer@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi | <https://ror.org/024nx4843>

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye

Öz

Zaman, hakikatini keşfetme, anlamlandırma, yönetme gibi pek çok yönleriyle düşünce tarihinin en temel konuları arasında yer almıştır. Gündüzün zıddı olan ve karanlık zaman dilimini anlatan geceye de hem insanın ömrünün yarısını kapsadığı hem de hayatın biyolojik ve manevi boyutlarına etkisi büyük olduğu için insanlık tarafından büyük önem verilmiştir. Gündüz, aydınlık ve meşguliyet zamanı olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerim'de gecenin daha fazla zikredildiği, Allah'ın üzerine yemin ettiği vakit ve bir âyeti olarak telakki edildiği görülmüştür. Âyetlerde gece, “dinlenme, peygamberlere vahiy inme, helak, hikmetli işlerin diğerlerinden ayrılma vakti, gizlenme, ibadet etme ve yürüme/yola çıkma vakitleri” şeklinde gerçek anlamda, “karanlık”, “gaflet” ve “örtü” manalarında ise mecaz anlamda kullanılmıştır. Bu çalışmanın amacı, gece kavramının Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde kazandığı sembolik anlamları tespit etmekle birlikte kavramın İslâmî gelenekteki ve tasavvuf kültüründeki yerini ortaya koymaktır. Gece, akademik çalışmalara gerektiği ölçüde konu edilmemiştir. Gece hakkındaki mevcut çalışmalarda kavramın Kur'ân-ı Kerim'deki anlamları, gece ile ilgili kavram ve eylemler; mübarek gecelerin fazileti ve hadislerdeki kullanımına yoğunlaştığı görülmektedir. Mevlânâ üzerinde yapılan çalışmalarda ise Mevlânâ'nın sadece rubâîlerinde gece, seyr ü sülûk metodu açısından ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma zamanın yarısı olan gecenin, Mevlânâ'nın Mesnevî isimli eserinde kazandığı sembolik anlamları ve bu remizlerin İslâmî gelenekteki yerini tespitteki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Mevlânâ, Mesnevî'de “gece” kelimesini çoğunlukla gerçek anlamda kullanmıştır. Gece, eylemin olmadığı anı ifade ederken “karanlık/zulmet-i tabiat, gaflet, örtü” gibi olumsuz; insanın hakikate kapı aralamaya çalıştığı eylem anını anlatırken ise “yol almak/yolda olmak/vuslat” sembolleriyle olumlu zamanı ifade etmektedir. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde geceye yüklediği bu anlamlar/semboller ve kullanım şekilleri Kur'ân'daki kullanım ve manadan ilham alınarak zenginleştirilmiş, gecede/anda/kavramda derinleşme ve yolculuk etme gibi remizler yoluyla anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Mevlânâ, Mesnevî, Gece, Sembol

Öne Çıkanlar

- Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde gece kavramı, “karanlık/zulmet-i tabiat”, “gaflet” ve “örtü” sembolleriyle anlatılmış ve bu sembollerin Kur'ân'daki kullanımından hareketle zenginleştirildiği tespit edilmiştir.

- Gece kavramı Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde çoğunlukla gerçek anlamda karanlık zaman dilimini anlatmak için kullanılmıştır.
- Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde gece kavramı hareketsiz anı anlatırken “karanlık/zulmet-i tabiat”, “gaflet” ve “örtü” sembolleriyle anlatılmıştır.
- İnsanın hakikate kapı aralamak için uğraştığı eylem anını anlatırken “yol almak/yolda olmak/vuslat” sembolleri kullanılmıştır.
- Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de gece kavramını anlatmak için kullandığı semboller, Kur'ân'dan mülhemdir.

Atıf Bilgisi

Ulupınar, Hamide - Gürer Betül. “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Gece Sembolü”. *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 501-517. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275923>

Geliş Tarihi	03 Nisan 2023
Kabul Tarihi	26 Haziran 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön inceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması HU (%60) - BG (%40) Veri Toplanması HU (%60) - BG (%40) Veri Analizi HU (%60) - BG (%40) Makalenin Yazımı HU (%60) - BG (%40) Makale Gönderimi ve Revizyonu HU (%90) - BG (%10)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Night Symbol in Mawlānā's Mathnawī

Hamide Ulupınar | <https://orcid.org/0000-0002-5601-0238> | Corresponding Author

hamide.ulupinar@ikc.edu.tr

İzmir Kâtip Çelebi University | <https://ror.org/024nx4843>

Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf, İzmir, Türkiye

Betül Gürer | <https://orcid.org/0000-0002-1486-4358>

bgurer@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan University | <https://ror.org/024nx4843>

Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, Konya, Türkiye

Abstract

Time has been among the most fundamental subjects in the history of thought with many aspects such as discovering its truth, making sense of it, and managing it. The night, which is the opposite of the daylight and tells about the dark period, has been given great importance by humanity as it covers half of a person's life and greatly affects the biological and spiritual dimensions of life. Although daytime is a time of light and busyness, it has been seen that night is mentioned more often in the Qur'ān, and considered as the time period on which Allah has sworn and a verse of His existence. In the verses, the night is used in the real sense as "time to rest, a revelation to the prophets, destruction, separation of wise works from others, time to hide, worship and walk/leave", and metaphorically in the meanings of "darkness", "heedlessness" and "cover". This study aims to determine the symbolic meanings of the concept of the night in Mawlānā's *Mathnawī* and to reveal the place of the concept in Islamic tradition and Sufi culture. The night has not been the subject of academic studies to the extent necessary. It is seen that existing studies on the night focus on its meanings in the Qur'an, concepts and actions related to the night, the virtue of the blessed nights and its use in hadiths. In the studies on Mawlānā, only the night in Mawlānā's rubais has been discussed in terms of the method of sayr u suluk (journeying and initiation). Therefore, this study aims to fill the gap in determining the symbolic meanings of night, which is half the time, gained in Mawlānā's *Mathnawī* and the place of these symbols in Islamic tradition. Mawlānā mostly used the word "night" in the real sense in *Mathnawī*. Night expresses the negative time with the symbols of "darkness/darkness of human nature, heedlessness, veil" when describing the moment when there is no action, and the positive time with the symbols of "taking the way / being on the road / meeting (vuslat)" when describing the moment of action when man tries to open the door to the truth. These meanings/symbols and usage patterns that Mawlānā attributed to the night in his *Mathnawī* have been enriched by being inspired by the usage and meaning in the Qur'ān, and are explained through symbols such as deepening and traveling in the night / in the moment / in the concept.

Keywords

Sufism, Mawlānā, Mathnawī, Night, Symbol

Highlights

- The concept of night in Mawlānā's *Mathnawī* is explained with the symbols of “darkness/darkness of human nature”, “heedlessness” and “veil”, and it has been determined that these symbols are enriched with reference to their use in the Qur'ān.
- The concept of night is mostly used in Mawlānā's *Mathnawī* to describe the dark time period in real terms.
- In Mawlānā's *Mathnawī*, the concept of night is described with the symbols of “darkness darkness of human nature”, “heedlessness” and “veil” while describing the still moment.
- The symbols of “taking the road/being on the way/meeting” are used while describing the moment of action when people try to open the door to the truth.
- The symbols used by Mawlānā to describe the concept of night in *Mathnawī* are inspired by the Qur'ān.

Citation

Uluþınar, Hamide - Gürer Betl. “Night Symbol in Mawlānā's Mathnawī”. *Eskiyeni* 49 (Haziran 2023), 501-517. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275923>

Date of submission	03 April 2023
Date of acceptance	26 June 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Author Contributions	HU (%60) - BG (%40) HU (%60) - BG (%40) HU (%60) - BG (%40) HU (%60) - BG (%40) HU (%90) - BG (%10)
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Güneşin batışı ile doğuşu arasındaki zamanı anlatmak için kullanılan gece, dünyanın/insanın ömrünün yaklaşık olarak yarısını kapsamı açısından üzerinde durmayı zorunlu kılmaktadır. Zamanın çok önemli olduğu göz önüne alındığında bu durum kaçınılmazdır. Gündüzün aksine gecenin karanlık olması, istirahat zamanı oluşu, hayat meşgalesinin azalması, sessizlik ve sükûneti barındırması insanların özellikle filozofların/aşık-ların/âbidlerin dikkatini çekmiştir. İnsanı merkeze alan ve zamanı önemseyen dinin, kut-sal kitapların, Kur'ân-ı Kerîm'in, hadislerin azımsanmayacak ölçüde geceye anlam yüklediği göze çarpmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de gece sayısal olarak 92, gündüz ise 57 defa zikredilmekte, pek çok âyette gece-gündüz şeklinde gündüzden önce ve gündüzün zıddı olarak geçmektedir.¹ Gece kelimesi, Allah'ın üzerine yemin ettiği vakit,² istirahat zamanı,³ Allah'ın bir âyeti oluşu,⁴ Peygamberlere vahiy inme⁵ ve hikmetli işlerin diğerlerinden ayrılma vakti,⁶ ih-san sahibi kulların az uyuduğu zaman,⁷ kavimlerin helak vakti,⁸ gizlenme,⁹ namaz/secde,¹⁰ infâk¹¹ ve tesbih etme¹² gibi ibadetlerin yapılma vakti, gece kalkıp ibadet yapmanın daha etkili olduğu,¹³ yürüme/yola çıkma zamanı,¹⁴ gecenin insana “örtü” oluşu,¹⁵ örtü kılınma-sına yemin edilmesi,¹⁶ karanlık kılınışı ve kararmasına yemin edilmesi,¹⁷ Kur'ân'ın kadir gecesinde indirildiği,¹⁸ kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olduğu¹⁹ zikredilmiştir. Görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm'de en çok gündüzün zıddı olan zaman dilimi, gecenin öneme binaen üzerine yemin edilmesi, mecazi anlamda gecenin insana “örtü” olması, örtü kılınmasına yemin edilerek âdeti örtü oluşunun vurgulanması, karanlık kılınışı ve karar-masına yemin edilmesi, gece vakti yapılan/yapılması gereken eylemler şeklinde geçmektedir.

¹ Erdoğan Baş, “Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklelediği Anlam”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu 08-11 Ekim 2015*, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1/42-43; Fatih Tok, “Kur'ân'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 144.

² el-Müddesir 74/33; el-Tekvîr 81/17; el-İnşikâk 84/17; el-Fecr 89/2,4; eş-Şems 91/4; el-Leyl 92/1; ed-Duhâ 93/2.

³ el-En'âm 6/60, 96; Yûnus 10/67; el-Furkân 25/47; en-Neml 27/86; el-Kasas 28/73; er-Rûm 30/23; el-Mü'min 40/61.

⁴ el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190, Yûnus 10/6; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/12; el-İsrâ 17/12; Yâsîn 36/37; el-Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/5.

⁵ ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1.

⁶ ed-Duhân 44/4.

⁷ ez-Zâriyât 51/17; el-Müzzemmil 73/2.

⁸ el-A'râf 7/4, 97; Yûnus 10/24; el-Hâkka 69/7.

⁹ er-Ra'd 13/10.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/113; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78, 79; el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/9; el-Müzzemmil 73/20; el-İnsân 76/26.

¹¹ el-Bakara 2/274.

¹² Tâhâ 20/130; el-Enbiyâ 21/20; el-Fussilet 41/38; Kâf 50/40; et-Tûr 52/49; el-İnsân 76/26.

¹³ el-Müzzemmil 73/6.

¹⁴ Hûd 11/81; el-Hicr 15/65; el-İsrâ 17/1; Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ 26/52; ed-Duhân 44/23.

¹⁵ el-Furkân 25/47; en-Nebe 78/10.

¹⁶ eş-Şems 91/4; el-Leyl 92/1.

¹⁷ ed-Duhâ 93/2; et-Tekvîr 81/17.

¹⁸ el-Kadr 97/1.

¹⁹ el-Kadr 97/3.

Hız. Peygamber'in gece kelimesinin geçtiği hadislerini incelediğimizde mübarek gün ve gecelerin, gece ibadetlerinin hadisler içerisinde önemli bir yekûn tuttuğunu söyleyebiliriz.²⁰ Rasûlullah'ın sabaha kadar uzun uzun namaz kıldığı, hatta bu sebeple ayaklarının şiştiği,²¹ dua ve istiğfar ettiği, Kur'ân okuduğu²² rivayet edilmiştir. Farzlar dışında en faziletli namazın gece namazı olduğunu²³ buyuran Hız. Peygamber, bir hadisinde gece işlenen günahları Rabb'in örttüğünü, bu sebeple kimseye anlatılmaması gerektiğini²⁴ söylemiştir.²⁵

İlk dönem tasavvuf klasiklerinden *Kuşeyrî Risâlesi*'nde gece, gündelik dilde kullanıldığı şekliyle gündüzün zıddı olan zaman dilimini anlatmak üzere kullanılmıştır. Eserde gece en çok "gece ibadeti"nin önemi konusunda zikredilmektedir.²⁶ Gece kelimesi mecazi anlamda kullanılmamakla birlikte sadece eserdeki bir şiirde "örtü" anlamında geçmekte,²⁷ başka bir şiirde ise gecenin karanlığının insanın yüzünün nuruyla aydınlandığı belirtilmektedir.²⁸ *Lüma*'da ise gece, Rasûlullah'ın, ashabın ve sûfilerin gece ibadetine verdiği önem konusunda zikredilmekte,²⁹ Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) geceyi ihya etmeyi üzerinde ittifak edilen beş sûfî usulü arasında saymaktadır.³⁰ Tasavvuf klasiklerinin bazı mensur eserlerinde gece daha çok gerçek anlamında, şiirlerde ise çoğunlukla gerçek anlamında geçmekle birlikte³¹ "karanlık ve örtü" gibi mecazi anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir.

Bu makalenin amacı, İslam kültüründe önemli bir yeri bulunan gecenin Mevlânâ'nın (v. 672/1273) *Mesnevî*'sinde kazandığı sembolik anlamlarını ve bu anlamların İslâmî gelenekteki yerini tespit etmektir. Yaptığımız araştırmalarda bu konuda "Mevlânâ'nın Rubailerinde Seyr u Sülûk Metodu Olarak Gece" dışında herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bir bildiri olan bu çalışmada Mevlânâ'nın sadece rubailerinde gece kavramı; âşğın halleri, tasavvufî yolculukta gecenin anlamı açısından ele alınmıştır.³² Dolayısıyla Mevlânâ'nın eserlerinde özellikle *Mesnevî*'de önemle üzerinde durduğu bir zaman dilimi

²⁰ Gece ibadeti konusundaki hadislerin değerlendirmesi hakkında bk. Sabri Çap, "Sünnete Aykırı Dindarlık Tezahürlerine Karşı Peygamber'in Tutumu, *İslam ve Yorum IV*, ed. Serkan Demir-Soner Eraslan (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2020), 2/313-341.

²¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîh*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Teheccüd", 6 (No. 1130).

²² Buhârî, "Vitr", 2; "Daavât", 5.

²³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Sıyâm", 38 (No. 1163).

²⁴ Buhârî, "Edeb", 60; Müslim, "Zühd", 52.

²⁵ İslam'da gece namazının önemi hakkında bk. Saffet Köse. "Teheccüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/323-325.

²⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut 2001), 269, 267, 274-275.

²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 40.

²⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 253.

²⁹ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 17, 94, 123, 131, 142, 174.

³⁰ Tûsî, *el-Lüma'*, 198.

³¹ İbrahim Çetin Derdiyok, "Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Gece", *Fuzûlî'nin Türk Kültür ve Sanat Dünyasındaki Yeri* (Lefkoşa: Yakınoğru Üniversitesi Yayınları, 2009), 1/24.

³² Murat Ayar, "Mevlânâ'nın Rubâilerinde Seyr u Sülûk Metaforu Olarak 'Gece'", *Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi-Genel Sultaneleri Buluşması*, ed. Ejder Okumuş (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014), 2/43-52.

ve sembol olan gece hakkında hiçbir çalışma yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde gece kavramının geçtiği beyitler, gece-gündüz şeklinde ve birbirini tekrar edenler dışında bırakılarak tespit edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde çokça zikredilen gece kelimesinin kullanıldığı anlamlar da verilmiş, Mevlânâ'nın kavramı/sembolü anlamlandırma telakkisinin tespitiyle gecenin İslâmî gelenekteki yeri/temeli de değerlendirilmiştir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*'de “gece” kelimesini çoğunlukla gece-gündüz şeklinde gündüzden sonra gelen zaman dilimini anlatmak için kullanmıştır. Ancak Mevlânâ derin tasavvufî manaları, insanın manevî yolculuğunu anlatmak ve anlatımı zenginleştirmek için eserlerinde çeşitli semboller kullanmıştır.³³ *Mesnevî*'de de gece kelimesi sadece gerçek anlamıyla sınırlı kalmamış, mecazî-sembolik anlamlar da kazanmıştır. Bu anlamları karanlık/zulmet-i tabiat, gaflet zamanı, örtü ve yol almak/yolda olmak gibi ana temalar altında toplamak mümkündür.

1. Karanlık/Zulmet-i Tabiat

Kur'ân-ı Kerîm'de geceyle gündüz, Allah'ın kudretinin delili olarak zikredildikten sonra gündüzün aydınlatılıp gecenin karartıldığı buyrulmuştur.³⁴ Başka bir âyette “Gecisini kararttı, gündüzünü aydınlık yaptı.”³⁵ şeklinde, Yûnus Süresi'nde ise kötülük kazanmış olan kimselerin yüzlerinin karanlık gecenin parçalarına büründüğü³⁶ ifade edilmiştir.

Mevlânâ düşüncesinde gece, genellikle gündüzün zıddı olarak zikredilmiştir. Ancak Mevlânâ gecenin, gündüze zıt olmakla birlikte ona yardımcı olduğunu, gündüzle aynı işi gördüğünü de söylemektedir. Mevlânâ “gece” kelimesini “gündüzden sonra gelen zaman dilimi” anlamından sonra en çok “karanlık” manasında kullanmıştır. İnsana güneşi gören gözü bulmasını salık verirken “bütün cihanın gece içinde kaldığını, karanlıklara mihlandığını, güneşi beklediğini”³⁷ söylemektedir. Hz. Lokman'ı anlattığı bir beyitte “İçi mana-

³³ Metafor ve Mevlânâ'nın kullandığı metaforlar konusunda çok sayıda çalışma yapılmış olması nedeniyle ve tekrara düşmemek adına çalışmamızda bu konuya birkaç cümleyle işaret etmekle iktifa ettik. Metafor ve Mevlânâ'nın kullandığı metaforların tasavvufî anlamı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Çiçek, “Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde Metaforik Anlatım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 293-311; Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 19-41; Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde 'Öküz' Metaforu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 9-22; Adem Çatak, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Nefis Kavramına Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2012), 71-102; Adem Çatak, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî* Adlı Eserinde Su Metaforu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 35-65; Bekir Köle, “Mevlânâ (672/1273)'nin *Mesnevî*'sinde Gemi Metaforu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1869-1877. Metafor meselesine metodolojik bir yaklaşım için bkz. Hakime Reyyan Yaşar, “Kavramsal Metafor Kuramının Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 561-581.

³⁴ el-İsrâ 17/12.

³⁵ en-Nâziât 79/29.

³⁶ Yûnus 10/29.

³⁷ Mevlâna Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 1/2500-2505.

larla dolu, görünüşü gece gibi kapkaranlıktı” derken gecenin “kapkaranlık”³⁸ özelliğini vurgulamıştır.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de gece metaforuna yüklediği anlamların genel olarak gecenin karanlığından dolayı yanıltıcılığı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir: Gecenin, nûru gördüğü zaman kaçacağı, gece karanlığının nûrun halini nasıl bileceği,³⁹ insanların geceleyin nûr olmadığı için renkleri görmemesi,⁴⁰ öğütleri kabul eden aklın inadına gündüzden dönüp de kapkaranlık geceye dalması,⁴¹ gece karanlığında madenin seçilemeyeceği, gece vakti kalp altın ile hakiki altının yan yana olduğu,⁴² bu vakitte insanın iyi göremeyeceği, gecenin çoğunlukla insanı yanılttığı, eşyayı olduğundan farklı gösterdiği, geceleyin görülenin fark edilememesi, gecenin bulut ve yağmurla karanlığının artacağı, bu üç karanlığın (gece, bulut, yağmur), insanı çok yanıltacağı ifade edilmiştir.⁴³

Mevlânâ insanın hakikatin ve aklın aydınlığından uzaklaştığı takdirde karanlık gecelere tutunmasını/sarılmasını yarasa üzerinde örneklendirerek anlatır. Bir beyitte yarasanın nur hayalinden korkarak karanlık gecelere sarılmasından bahseder.⁴⁴ Bir başka beyitte ise kötü yarasanın karanlıklara müşteri olduğu, insanın gündüz ışığına alışmadığı takdirde yarasa gibi nura kavuşmayacağı ifade edilir. İnsanın bu çıkmazdan kurtuluşu, aklını kullanmasına bağlıdır. Eğer aklını kullanırsa gündüz, onun nûrunun yanında karanlık; ahmaklığa kıyasla gecenin karanlığı apaydın olur. Çünkü ahmaklık, gecedan daha karanlıktır.⁴⁵ Mevlânâ bu düşüncesini şöyle anlatır:

“Akıl bir kere yüz gösterse, suretini şu âleme izhar etse gündüz bile, onun nuruna karşı kapkaranlık kalırdı. Ahmaklık da meselâ, meydana çıkıverse gecenin karanlığı, onun yanında apaydın kalır. Çünkü o, gecedan daha karanlıktır, daha karadır. Fakat ne fayda? Kötü yarasa karanlıkları satın alır. Yavaş, yavaş gündüzün ışığına alış... yoksa yarasa gibi nura kavuşmaz, kalakalırsın!”⁴⁶

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde aydınlık ve karanlık görecelidir. O, bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“Ne şaşılacak şey. Bizim yanımızda güneş, düşmana karşı gece! Ne hayret edilecek şey ki bu ordu, kuşluk güneşiyle dopdolu olan bu âlemi görmüyor. Göz de açık, kulak da sonra da bu zekâ... Tanrı'nın gözbağcılığına hayrettetim!”⁴⁷ “Bizce senin halin gün gibi aydınlık ama sence gece!”⁴⁸ “Musa, onu ateş gördü ama nurdu. Biz geceyi bir zenci gibi gördük, halbuki o huridir.”⁴⁹

Bu beyitlerde, bize göre güneşin düşmana gece oluşu, düşman ordusunun, kuşluk güneşiyle dopdolu olan bu âlemi görmemesi, bunun sebebinin de Tanrı'nın göz bağlayı-

³⁸ *Mesnevî*, 1/3585-3586.

³⁹ *Mesnevî*, 5/1310-1311.

⁴⁰ *Mesnevî*, 1/1125-1130.

⁴¹ *Mesnevî*, 6/3700.

⁴² *Mesnevî*, 1/3290.

⁴³ *Mesnevî*, 3/658-660, 3/2180.

⁴⁴ *Mesnevî*, 5/3910-3911.

⁴⁵ *Mesnevî*, 4/2180-2185.

⁴⁶ *Mesnevî*, 4/2180-2185.

⁴⁷ *Mesnevî*, 3/1107-1109.

⁴⁸ *Mesnevî*, 4/320.

⁴⁹ *Mesnevî*, 6/2310.

cılığına bağlanması,⁵⁰ yine insanın aydınlık olan hâlinin kendisine gece gibi karanlık gelmesi,⁵¹ Hz. Musa'nın nuru, ateş gibi; insanın huri olan geceyi, zenci gibi görmesi⁵² de “görme farklılığı” olarak değerlendirilmiştir.

Mevlânâ düşüncesinde gece, “salt karanlık” şeklinde ve olumsuz anlamda tavsif edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'deki “O, geceyi size bir örtü, uykuyu istirahat zamanı ve gündüzü de hareket ve çalışma vakti yapandır.”⁵³ âyetinin anlamı çerçevesinde gecenin gündüz meşgalesini gidermesinden bahsedilmiştir. Mevlânâ'ya göre gece karanlık olduğu gibi gece içindeki uyku da karanlıktır. Nasıl ki gece karanlığı güneşin nuruyla ortadan kalkıyorsa, geceleyin uyku karanlığı içinde saklı olan âb-ı hayat da geceleri uyanık olan kişilere açılmaktadır. Hatta akılların o zulmetle tazelenmesi, gece uykuyla dinlenme, “Hânenenin bestedeki duraklamasının sese kuvvet vermesi”ne benzetilmiştir. Tanrı'nın kalpteki süveydâda daimî bir nur yaratmasında olduğu gibi gecede ki zulmette de insan için bir aydınlık saklıdır.⁵⁴ Mevlânâ bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

“Gece, gündüz meşguliyetini giderir, bitirir. Akıl ermeyen şu uykuya bak! Sonra tekrar gündüzün nuruyla gece ortadan kalkar, bu suretle de o yalın ateş yüzünden donukluk, uyku yanar, gider. O uyku, o duygusuzluk zulmettir ama âb-ı hayat, zulmette değil mi? Akıllar, o zulmetle tazelenmiyor mu? Hanenenin bestedeki duraklaması sese kuvvet vermiyor mu? Zıtlar, zıtlardan zuhur etmekte... Tanrı, kalpte ki süveydâda daimî bir nur yarattı.”⁵⁵

Yine Mevlânâ, insanların gece olmasaydı hırstan kendilerini helak edeceklerini, daha fazla kâr elde etmek için kendilerini yakacaklarını söylemiş, bir müddet (gece) bu hırstan kurtulmaları için Allah'ın rahmetinin zuhur ettiğini belirtmiştir.⁵⁶ Ruhların ten tuzağından kurtulmaları, bu kafesten kurtulup ne kimsenin hâkimi ne de mahkûmu olmayarak feragate ulaşmaları⁵⁷ da gece vaktinde gerçekleşir. Çünkü Mevlânâ'ya göre kötü renkli gecede pek çok iyilik vardır. Âb-ı hayat/mutlak hakikat, karanlıkların eşidir, karanlıkta gizlidir.⁵⁸

İnsan, âb-ı hayata, geceye benzeyen varlığını aya benzeyen pîrin kılavuzluğuyla izale ederek erişebilir. Bu manevî yolculuk afetlerle dolu olduğu için kılavuz olmazsa şaşırabilir.⁵⁹ Öyleyse insan, gündüz gibi şilelenip aydınlanmayı diliyorsa geceye benzeyen varlığını yakmalıdır! Varlığını o varlığı meydana getirenin varlığında bakırı kimya içinde, yok eder gibi eritip yok etmelidir. Sıkı sıkıya benliğine yapışıp ikilikten kurtulmadıkça bozuk işler, bütün bu perişanlıklar, yani karanlık varlığı devam edecektir.⁶⁰ Burada Mevlânâ, karanlığı insanın benlikle, nefsânî niteliklerle dolu haline benzetmiştir. Kişi bu beşeriyetini, “kendinde varlık görme karanlığını” Mevlânâ'nın aya benzettiği pîrin terbiyesiyle

⁵⁰ Mesnevî, 3/1105.

⁵¹ Mesnevî, 4/320.

⁵² Mesnevî, 6/2310.

⁵³ el-Furkân 25/47.

⁵⁴ Mesnevî, 1/3860-3863.

⁵⁵ Mesnevî, 1/3861-3865.

⁵⁶ Mesnevî, 3/3730.

⁵⁷ Mesnevî, 1/385.

⁵⁸ Mesnevî, 1/3690.

⁵⁹ Mesnevî, 1/2939.

⁶⁰ Mesnevî, 1/3010.

izale edecektir. Nasıl ki gecenin karanlığı, ayın ışığıyla aydınlatılıyorsa beşeriyetin karanlığı da pirin terbiyesiyle giderilecektir. Avni Konuk, bu beyti “halkın zulümât-ı tabiat içinde müstağrak olduğu, mürşidin ise o zulümât içinde ay gibi nur saçtığı”⁶¹ şeklinde şerh etmiştir. Yine Mevlânâ'nın “Bil ki hırsız, geceyi ister; gündüzü değil. Ben gece değilim, cihanda parıldayan gündüzüm. Ben ayırcıyım. Benden bir saman çöpü bile geçmesin diye kalbur gibi her şeyi eler, ayırt ederim.”⁶² Beyitlerinde geçen “gece”yi Avni konuk “zulmet-i tabiat” “gündüz”ü ise “nûr-ı rûhâniyyet” ile izah etmiştir.⁶³

İnsanın belli bir seviyeye geldikten sonra nazarında gece ile gündüzün denk oluşu, kişinin hiçbir zaman diliminde “karanlığa düşmemesi” bir hedef olarak anlatılmıştır.⁶⁴ Yine aynı maksada matuf olarak kişinin iyi muamelede bulunursa iyi muamele göreceği, kötü muamelede bulunursa aydın gününün gece olacağı belirtilmiştir.⁶⁵ Buna mukabil insanın Rabb'ine sıdk ile yöneldiği zaman ise gece yarısında bir güneş göreceği ifade edilmiştir. Şöyle ki: “Hakk'a gönül doğruluğu ile eğilersen yıldızlardan kurtulur, Hakk'a mahrem olursun!”⁶⁶ Mahrem oldun mu sana ağız açar, sırları söylerim. Bu suretle gece yarısı bir güneş görürsün sen! Onun, temiz ruhtan başka doğuşu yok, doğmasında da geceyle gündüz farkı olamaz. Gündüz, onun doğduğu zamana derler. Geceleyin doğdu, parladı mı ortada gece kalmaz. Bu görünen güneş, o güneşin önünde adeta güneşe karşı zerre nasıl görünürse öyle görünür! Âlemi aydınlatan, parlatan bu güneşin gözü, o güneşi görünce kamaşır, şaşırır kalır! Arşın nûruna... arşın o sonsuz ve hadsiz ışığına karşı bu güneşi bir zerre gibi görürsün!”⁶⁷ Yüce Yaratıcı göze bir güç bahsettiğinde güneş hor görülür, onun tesiriyle duman yıldızla dönüşür. Öyleyse insan, ilâhî bir göz arayıp bulmalıdır ki “Onun bakışına karşı şimşekler saçan güneşin nurları zebun olsun!”⁶⁸

Mesnevî Şârihi A. Avni Konuk, mâsivayı kalpten çıkarıp her şeyden arınarak Hakk'a meyleden insanın yıldızları mabud edinmekten kurtulup, Hakk'a, Hakk'ın nebî ve evliyâsına mahrem ve dost olacağını ifade eder. Bu mertebeye erişen kişiye ilahî sırlara dair sözler söyleneceği, gece yarısında hakikat güneşini göreceği, tabiat karanlığı içerisinde Hakk'ın nurunu müşâhade edeceği bilgisini verir. Hakikat güneşi sadece ufk-ı ruhdan doğar, üstelik gece-gündüz ile de mukayyed değildir. Ruhun ufkundan doğduğu zaman, zâhirî ve bâtinî olarak gece/karanlık kalmaz. Göz kamaştıran zahirî güneş, arşın sınırsız nurunun yanında bir zerre gibi görünür.⁶⁹ Görüldüğü üzere Konuk, yukarıdaki beyitlerdeki “gece”yi (karanlığı) zulmet-i beşeriyye; “güneş”i ise Hakk'ın nuru ile izah etmiştir. Mevlânâ bahsi geçen beyitlerde gece sembolünü, karanlık, karanlığın göreceli oluşu, zulmet-i tabiat, insanın benliği, insanın kendinde varlık görmesi, fitratın terbiye edilmemiş olumsuz niteliklerini anlatmak için kullanmaktadır.

⁶¹ Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın (İstanbul: Kitabevi, 2008), 1/291.

⁶² *Mesnevî*, 2/2085-2089.

⁶³ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 4/80.

⁶⁴ *Mesnevî*, 4/589.

⁶⁵ *Mesnevî*, 4/1900-1903.

⁶⁶ Başka bir beyitte kişinin zaman kaydından kurtulduğu zaman keyfiyeti kalmadığı ve keyfiyetsizce Yaratıcı'ya mahrem olduğu söylenmiştir (*Mesnevî*, 3/2075).

⁶⁷ *Mesnevî*, 4/585-589.

⁶⁸ *Mesnevî*, 4/590-592.

⁶⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 7/182-183.

2. Gaflet

Dikkatsizlik, dalgın olma anlamına gelen gaflet, “tedbir azlığı, yeterince uyanık olmama veya dikkatsizlikten kaynaklanan yanılğı hali” şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁰ Sûfiler gafleti cehaletle ilişkilendirerek insana kulluğu unutturması ve kalp huzuruyla dini vecibeleri hakkıyla yerine getirmeye engel olması sebebiyle tehlikeli bulmuşlardır.⁷¹

Gece vakti dünya zindanında mahpus olanlar Mevlânâ'ya göre içinde buldukları zindanın farkında değildir. Arifler ise kendi mertebelerinde “onlar uykudadırlar”⁷² buyruğu üzere gece-gündüz dünya ahvâlinde uykuda/gaflettedirler. Öyle ki onlar, Rahmân'ın evirip çevirdiği kalem gibidirler. Yazı esnasında eli görmeyen kimse, kalemin hareketini, kalemde sanır.⁷³ Allah Teâlâ, ârifin bu halinin pek azını halka göstermiş; halk ise gaflete dalıp ârifi anlamamıştır. Onların hem ruhları hem de bedenleri istirahattedir.⁷⁴ Mevlânâ insanın gaflet halinde hakikati idrak edememesi durumunu şöyle anlatır:

“Geceleyin zindandakilerin zindandan haberleri yoktur, sultana mensup davetliler, geceleyin devletten haberdar değildirler. Ârifin hali, uyanıkken de budur, Tanrı “onlar uykudadırlar” dedi, bunu inkâr etme. Onlar, gece gündüz dünya ahvalinden uykudadırlar; Rabb'in elinde evirip çevirdiği kalem gibidirler. Yazı esnasında eli görmeyen kimse, kalemin hareketini, kalemde sanır. Tanrı, ârifin bu halinden halka pek az bir miktarını gösterdi; halkı ise hisse mensup uyku kapladı (gaflete dalıp ârifi anlamadılar).”⁷⁵

A. Konuk, bu beyitleri, avâm uykuda iken dünyevî işlerden kurtulur iken ârif, uyanıkken bu bağlardan kurtulur,⁷⁶ şeklinde açıklar.

Mevlânâ, insanın uykuda iken olan bitenden habersiz oluşunu “can atlarını eğersiz bırakmak” benzetmesiyle ve “uyku ölümün kardeşidir” diyerek anlatmıştır. Fakat gündüz can, eski haline geri döner. Oysa Ashâb-ı Kehf yahut Nûh'un gemisi gibi bu huzur içindeki ruhu korusaydı gözü, kulağı ve fikri uyanıklık ve akıl tufanından kurtulurdu.⁷⁷ Ancak insanın gözü ve kulağı mühürlü olduğu için dünyadaki nice Ashâb-ı Kehf yanı başında olmasına rağmen onları idrak edememektedir.⁷⁸ Mevlânâ bu düşüncesini şöyle ifade eder:

“Sabah vaktinin nuru baş kaldırıp feleğin altın gerkesi kanat çırpınca, sabahı zuhura getiren İsrâfil gibi, herkesi o diyardan sûret âlemine getirir; Yayılmış ruhları cisim yapar, her cismi de tekrar gebe bırakır. Can atlarını eğersiz kor; bu, “uyku ölümün kardeşidir” sırrıdır. Fakat gündüzün geri gelmeleri için ayaklarını uzun bir bağla bağlar. Keşke Ashâb-ı Kehf gibi yahut Nûh'un gemisi gibi bu ruhu korusaydı da bu fikir, bu göz ve kulak; şu uyanıklık ve akıl tufanından kurtulsaydı. Dünyada nice Ashâb-ı Kehf vardır ki bu

⁷⁰ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul 2012), “Gaflet”, 1092.

⁷¹ Süleyman Uludağ, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/283.

⁷² el-Kehf 18/18.

⁷³ *Mesnevî*, 1/390-392. Mevlânâ'nın bu beytinde “Attığın zaman sen atmadın. Fakat Allah attı” (el-Enfâl 8/17) âyetine de işaret edilmektedir.

⁷⁴ *Mesnevî*, 1/395-396.

⁷⁵ *Mesnevî*, 1/390-396.

⁷⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/189.

⁷⁷ *Mesnevî*, 1/400-404.

⁷⁸ *Mesnevî*, 1/405.

zamanda senin yanı başında ve önündedir. Mağara da dost da onunla terennüm etmektir. Ne fayda, senin gözünde ve kulağında mühür var?”⁷⁹

Bu beyitlerin şerhinde Avni Konuk, insanın uyku halinde yanındaki olayları idrak edemediğini, Ashâb-ı Kehf ve evliyâullâhın yanında ve karşısında olmasına rağmen gözü ve kulağı perdeli olduğu için mânâlarından bihaber olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Yine benzer şekilde Tâhirü'l-Mevlevî, Ashâb-ı Kehf'in anlaşılmasını kulağın ve gözün gafletle mühürlenmesi olarak açıklamıştır. Ona göre Ashâb-ı Kehf geçmiş zamana münhasır değildir. Yalnız onları göreceğ göz lazımdır. Gözden göze fark vardır, bazısı manayı görmeye kapalıdır. Ashâb-ı Kehf'in hıfz-ı ilâhîde uyuması gibi evliyâullah da ilahî bir istiğrak içinde uyur. Bu istiğraka nail olmayan ebedî bir gaflet uykusundadır. Fenâ ve istiğrak zevkinden mahrum düştükleri için gafletleri daimidir.⁸¹

3. Örtü

Kur'ân-ı Kerîm'de karanlığı ile her şeyi kaplayan, örten geceye yemin edilmiş,⁸² başka âyetlerde ise gecenin bizatihi “örtü” kılındığı⁸³ anlatılmıştır.

Mevlânâ *Mesnevî*'sinde gece kavramını “hakikati görmeye engel olan örtü” anlamında kullanmıştır. Aslında gözün nur sayesinde görme fiilini gerçekleştirildiğini, nur olmadıkça görmenin de mümkün olmadığını zikretmiştir. Dünyada algılanan çeşitli renkler gece ile birlikte örtülmüş, rengi görmek mümkün olmamış, böylece kişi rengi görmenin nurdan kaynaklandığını idrak etmiştir. Gece ile birlikte insan hem rengi görememekte hem de rengi görme eyleminin ardındaki nuru fark etmektedir. Bir bakıma insan dış dünyanın renkleri/işıltıları içinde kaybolduğu için kendindeki nuru idrak edememektedir. Bazen de canı, yani hakikati görmesine engel olan şey canın çok yakında bulunmasıdır.⁸⁴ Bu durumda gece, hakikatlerin idrak edilmesine perde olduğu için olumsuz anlamda kullanılmış; hakikati görebilmek için nurun gerekliliğini ortaya koyan bir belirteç olması açısından ise olumlu anlamda kullanılmıştır.

Gecenin bitip aydınlanmanın başladığı zaman olan kuşluk vakti, Allah'ın “Ved-duhâ/kuşluk vaktine ant olsun” buyurarak yemin ettiği vakittir. Mevlânâ kuşluk vaktinin, Mustafa'nın (Hz. Muhammed) gönlünün nûru olduğunu söylemiş, Allah'ın bu vakti sevmesinin nedenini “Mustafa'nın aksi/yansıması” oluşuna bağlamıştır. Kuşluk vaktinde doğan güneş, gece gibi olan tene “Rabb'in seni terk etmedi”⁸⁵ buyurmuştur. “Yoksa fâni olan şeye yemin etmek hatadır. Böyle olduğu halde fâni şeyin Tanrı'nın sözüne girmesi lâıyk olur mu? Halil (Hz. İbrâhim) “Ben fâni olanları sevmem” dedi. Halil böyle derse Yüce Allah nasıl olur da fâni şeyi diler, sever? “Velleyl/geceye ant olsun” dan maksat yine Mustafa'nın ayıp örtücülüğü, toprağa mensup olan cismidir.” diyerek fâni zaman sürelerine yemin edilmesi, gelip geçene itibar etmek anlamında değil, gündüzün, “Mustafa'nın

⁷⁹ *Mesnevî*, 1/400-405.

⁸⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/190-192.

⁸¹ Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.), 1/135-136.

⁸² eş-Şems 91/4; el-Leyl 92/1.

⁸³ el-Furkân 25/47; en-Nebe 78/10.

⁸⁴ *Mesnevî*, 1/1120-1124.

⁸⁵ ed-Duhâ 93/3.

nûruna”; gecenin ise onun “ayıp örtücülüğüne” işaret etmesiyle ilgilidir.⁸⁶ Öyleyse gündüz, peygamberlerin ve onların varisleri olan velilerin sırrıdır. Gündüz, “Tanrı erinin sırrının aksi”; gözü örten akşam da “onun ayıp örtücülüğünün aksi”dir.⁸⁷

Mevlânâ, tam anlamıyla görmeye mâni olan gecenin, aslanı öküz sanmaya sebep olacağını belirtirken hem mağrur hem kör olan insanın Hak sırrını, taklit illetinden kurtulduğu vakit anlayacağını, doğru fiillere atadan işitip gafilce yapışmaktan kurtulduğunda Hak lütfuyla sırrı keşfedeceğini söyler.⁸⁸ Yine gözü kör (gerçeği göremeyen) olanların aynı kişiyi “Gündüz Mustafa gibi, gece Ebu Leheb gibi! Gündüz adı Abdullah, gece elinde kadeh, nezûbillâh!” şeklinde göstermeye çalışıp talibi, efendisinden soğutmaya, aldatmaya çalıştıklarını belirtir. Talip, efendisine durumu sorduğunda o: “O varlık, Hak nûruyla dolu, hem de dudağıma kadar. Ten kadehi kırılmış, mutlak nur kalmıştır. Güneşin nûru, pislik üstüne düşmekle pislenmez ya, yine aynı nurdur. Bu, ne kadehtir, nasıl şarap, bir gel de bak be hey münkir” demiş, kadehte bal olduğu anlaşılmıştır.⁸⁹ Basiret (gönül gözüyle görme) sahibi pîr, aklı az olan halka acıyarak akılla anlaşılacak inciyi gözle görünür hale getirmiştir.⁹⁰

Mevlânâ düşüncesinde birbirine zıt gibi görünen bu söylemler aslında hakikatin farklı yerlerdeki ve zamanlardaki zuhûruyla ilgilidir. O, bu görüşünü harfler üzerinden şöyle örneklendirir: “Harfler; bir açıdan birbirlerine zıt, bir açıdan birbirleriyle birleşik, bir açıdan faydasız, bir açıdan ise tamamen faydalıdır.”⁹¹ Zıtlıkların tamamen ortadan kalkıp hakikatin yeknesak ortaya çıkacağı gün, kıyamet günüdür. Hatta Allah'ın kıyamete herhangi bir tanımlama yapmaksızın sadece “yevm/gün” demesinin nedeni de budur.⁹² Şöyle ki gece bitip gün doğunca göz, renkleri ve şekilleri ayırt edebilir. Kalpazanlar gündüze düşmandır, oysa madendeki altınlar gündüze âşıktır.⁹³ Yüzü güneş gibi olmayan kimse de yüzünü peçe gibi örten geceyi ister.⁹⁴ Gece hakikatin görülmesine perde olduğu için Mevlânâ, peygamberler gelmeden önceki zamanı, tamamen “gece”, o dönemdeki insanları da “gece yolcuları” olarak nitelendirmektedir. Zahiren insanların hepsi “bir” gibi görülse; sağlam akça ile kalp akça bir yürümekteyse de peygamberlerin güneşi ile karışıklıklar kaybolmuş ve göz, inci ile süprüntüyü ayırt etmiştir.⁹⁵

Vakit, kişinin içinde bulunduğu duruma göre de değişiklik arz edebilir. Gözü açık gönül uyuyan; gözü uyuyup gönlü açılan kimseler için vaktin göreceli olabileceği “gece-kuşluk, zindan-bahçe, meşguliyet-istirahat, balçık-gül, yas-düğün” tenakuzuyla anlatılmıştır.⁹⁶ Mevlânâ'ya göre hayalin hakikat, hakikatin hayal gibi görünme yanılgısı, gözlerin/gönüllerin temiz olmasıyla yakından alakalıdır; çünkü hakikat temiz gözlerle yerleşmiştir.⁹⁷

⁸⁶ Mesnevî, 2/295-300.

⁸⁷ Mesnevî, 2/294.

⁸⁸ Mesnevî, 2/505-510.

⁸⁹ Mesnevî, 2/3400-3415.

⁹⁰ Mesnevî, 2/3570.

⁹¹ Mesnevî, 1/2915-2916.

⁹² Mesnevî, 2/291.

⁹³ Mesnevî, 2/290.

⁹⁴ Mesnevî, 2/2919.

⁹⁵ Mesnevî, 2/285-290.

⁹⁶ Mesnevî, 2/3550-3555.

⁹⁷ Mesnevî, 2/3501.

4. Yol Almak/Yolda Olmak/Vuslat

Allah Teâlâ, Kur'ân'da iki yerde Hz. Lût'a "Ey Lût, biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana kesin olarak ulaşamazlar. Gecenin bir parçasında ailenle birlikte yürü (yola çık). Sakın, hiçbiriniz dönüp arkasına bakmasın; fakat senin karın başka. Çünkü onlara isabet edecek olan, ona da isabet edecektir. Onlara va'dolunan (azap) sabah vaktidir. Sabah da yakın değil mi?"⁹⁸; "Hemen aileni gecenin bir bölümünde yola çıkar, sen de onların ardından git ve sizden hiç kimse arkasına bakmasın; emrolduğunuz yere gidin."⁹⁹ buyurmuş, Hz. Lût'a gece yola çıkmasını, arkasına bakmadan yürümesini emretmiştir.

Rasûlullah (s) bir hadisinde "Gece yolculuğunu tercih ediniz. Zira geceleyin yeryüzü dürülür (kolay yol alınır)"¹⁰⁰ buyurmuş, başka bir hadisinde gece yol alan kimselerin hedefine ulaşacağını¹⁰¹ belirtmiş, ancak tek başına gece yolculuğunun tehlikesine¹⁰² de işaret etmiştir. Yine Hz. Peygamber, gece ibadetine devam ederken sonrasında bırakan bir kimseyi örnek göstererek onun gibi olunmamasını¹⁰³ salık vermiş, "Geceleyin öyle bir zaman vardır ki, Müslüman o zamana rastlayıp Allah'tan dünya ve âhirete dair hayırlı bir şey dilese, Allah ona dilediğini verir. Bu her gece böyledir"¹⁰⁴ buyurmuştur.

Mevlânâ düşüncesinde gecenin, daha çok "karanlık, gaflet, örtü" şeklinde pasif zamanı, hareketsizlik durumunu anlatırken olumsuz anlamda; "yürüme, yola çıkma, ikame etme" gibi pasiften aktife geçildiğinde ise tamamen olumlu anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Hatta gecenin "karanlık" olmasının sebebinin "nice altının yağmaya uğramaktan kurtulması"¹⁰⁵ amacına matuf olduğu zikredilmiştir. Gündüz, herkesin maişet temini için koşturmaca içinde bulunduğu ve birçok meşguliyetin olduğu zamandır. Bu sebeple âbidler ve âşıklar, herkesin uykuda olduğu ânın değerlendirilmesi, tâat ve zikirlerle ihya edilmesi konusunda çokça tavsiyede bulunmuşlardır.¹⁰⁶

Mesnevî'de insanın gündüzü gecede araması gerektiği, insan uyuduğu zaman gecenin elden gideceği, geceleyin yürüyüp yol alması gerektiği,¹⁰⁷ gecenin o vakitte yol alanları hemen yola sokacağı, üstelik yanlış yola gitmekten de yoldan çıkmaktan da güvende oldukları vurgulanmıştır. Bu yolculukta Ay'ın da konuşmaksızın kişiye yol gösterdiği göz önünde tutularak kendisinden istendiğinde dünyayı ışığa boğacağı belirtilmiştir. Eğer insan ilim şehrine kapı, hilim güneşine şule olmak niyetindeyse kabuklar içlenmeye yönelmiş, zahirden hakikate kapı aralanmıştır.¹⁰⁸ Beyitte geçen "Ay" dan murat, Avni Konuk'a göre insan-ı kâmilin kalbidir. Eğer o, lafız ile irşad etmeksizin tasarruf eder ve yol

⁹⁸ Hûd 11/81.

⁹⁹ el-Hicr 15/65.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cihâd", 64.

¹⁰¹ Ebû İsâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1978/1398), "Kıyamet", 18.

¹⁰² Buhârî, "Cihad", 135.

¹⁰³ Buhârî, "Teheccüd", 19; Müslim, "Sıyâm", 185.

¹⁰⁴ Müslim, "Müsâfirîn", 166, 167.

¹⁰⁵ *Mesnevî*, 6/2921.

¹⁰⁶ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017), 226, 229, 241.

¹⁰⁷ *Mesnevî*, 1/3689.

¹⁰⁸ *Mesnevî*, 1/3760-3764.

gösterici olursa lafız ile dahî irşada başladığı zaman beşerî tabiatın zulmeti içinde yollarını şaşırانlar, iki kat ziya içinde hidayet yolunu görmüş olurlar. “İlim şehrine kapı” olmaktan maksat ise Hz. Peygamber'in hadisinde buyrulduğu üzere Hz. Ali'dir. Mademki Hz. Ali, ilim şehrinin kapısı ve hilim güneşi olan Peygamber Efendimiz'in şua'ı, ilimde ve hilimde onun vârisi ise öyleyse o kapı, aralayanların üzerine açıldığında surette kalmış olanlar mânâyâ erişecektir.¹⁰⁹

İman bağı yeşermiş gönüllerin gündüzleri susuz geçirdiği, geceleri ise aşktan yanıp yakılmadan uyuyamayacağı,¹¹⁰ kadir gecesini dolunayı tanıyan dili ve canı, ona ait olanın yüzünü de padişaha döndürmesi, gece vaktinde padişahın (yaratıcının) yüzünü gören kişinin görmeyenlerle bir olmayacağı, kıyamet günü padişahın, gece yüzünü görenden hayâ edeceği, gece uyanık olan kullardan habersiz olmayacağı¹¹¹ yani karanlıkla ifade edilen insan benliğinin geceleyin manevi yolculuğa çıkmak suretiyle aydınlanacağı, hakikate erişeceği, gecenin o kimseye “şeb-i arûs” düğün/vuslat gecesini olacağı¹¹² ifade edilmiştir.

Sonuç

İnsan ömrünün yarısını kapsadığını söyleyebileceğimiz gece, insanların, dinlerin, kutsal metinlerin önem verdiği bir zaman dilimidir. Kur'an-ı Kerim'de genel olarak zamana özeldir ise geceye dikkat çekilmiş, gece gündüzden daha fazla zikredilmiş, gecenin Allah'ın bir âyeti olduğu vurgulanmıştır. Bilhassa dinlenme, vahiy inme, helak, hikmet, gizlenme, ibadet etme ve yürüme/yola çıkma zamanı, gecenin insana “örtü” oluşu ve “karanlık” kılınışı şeklinde hem gerçek hem de mecaz anlamda kullanılmıştır. Hadislerde ise daha çok ibadet yapma vakti olarak gerçek anlamında zikredilmiştir. Bazı tasavvuf klasiklerinde çoğunlukla karanlık zaman dilimi, ibadet ve yakarış vakti, şiirlerde ise gerçek anlamının yanında mecazi anlamda da kullanıldığı görülmektedir.

Mevlânâ, *Mesnevî*'de “gece” kelimesini çoğunlukla gece-gündüz şeklinde gündüzden sonra gelen karanlık zaman dilimini anlatmak için kullanmıştır. Buna ilave olarak Mevlânâ'da gece, kelimelerin çok anlamlı, içine nüfuz edildikçe açılan katmanlı yapısından nasibini alarak mecazî-sembolik ifadelerle ve zengin bir içerikle sunulmuştur. Gecenin “kapkaranlık” özelliği belirtilirken görme/furkân yetisi, bilginin nûrundan uzak kalan insanın geceden daha karanlık oluşu, zulmetin ve nûrun göreceliği, ruhların ten tuzağından feragati sebebiyle âb-ı hayat/mutlak hakikat olduğu anlatılmaktadır.

Dünya zindanında mahpus olan insan, gece vaktini sürekli uyku ile geçirirse gece “gaflet” ve “hakikati görmeye engel olan örtü” sembolüyle olumsuz anlamda geçmekte, bu sebeple Mevlânâ, vahyin gelmediği, vahiy nurunun olmadığı zamanı (peygamberlerden önceki zamanı) gece/karanlık olarak nitelemektedir. Dolayısıyla “karanlık/zulmet-i tabiat, gaflet, örtü” sembolleri hareketsizlik durumunu anlatırken olumsuz anlamda kullanılmıştır. İnsanın kabuktan öze yönelmek, hakikate kapı aralamak gayretiyle bu vakti ihya ettiğinde Mevlânâ “geceyi ikame etme, yola çıkma, yolda olma, vuslat” gibi ifade-

¹⁰⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 2/501.

¹¹⁰ *Mesnevî*, 1/3501-3502.

¹¹¹ *Mesnevî*, 6/2905, 2918.

¹¹² *Mesnevî*, 2/3550-3554.

lerle geceden olumlu anlamda bahsetmektedir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde geceye yüklediği bu anlamların/sembollerin ve kullanım şekillerinin bizatihi Kur'an'dan mülhem ve düşünce sisteminde Kur'ânî bakış açısının belirleyici unsur olduğunu, kavramı gelenekteki kullanımını merkeze alarak zenginleştirdiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça | References

- Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi. çev. Dilaver Gürer-Hayrullah Sofuoğlu. İstanbul; H Yayınları, 2017.
- Ayar, Murat. "Mevlânâ'nın Rubâîlerinde Seyr u Sülûk Metaforu Olarak 'Gece'". *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*. ed. Ejder Okumuş. 2/41-53. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014.
- Baş, Erdoğan. "Kur'an'ın Zamanın Yarısı Olan Geceye Yüklediği Anlam". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. ed. Bilal Kuşpınar. 1/41-50. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şaîhîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çap, Sabri. "Sünnete Aykırı Dindarlık Tezahürlerine Karşı Peygamber'in Tutumu". *İslam ve Yorum IV*. ed. Serkan Demir-Soner Eraslan. 2/313-341. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2020.
- Çatak, Adem. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Nefis Kavramına Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2012), 71-102.
- Çatak, Adem. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî* Adlı Eserinde Su Metaforu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015), 35-65.
- Çiçek, Hasan. "Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde Metaforik Anlatım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 293-311.
- Derdiyok, İbrahim Çetin. "Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nda Gece". *Fuzûlî'nin Türk Kültür ve Sanat Dünyasındaki Yeri*. 1/33-35. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul 2012.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Köle, Bekir. "Mevlânâ (672/1273)'nin *Mesnevî*'sinde Gemi Metaforu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1869-1877.
- Köse, Saffet. "Teheccüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/323-325. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut 2001.
- Mevlâna, Celâleddin. *Mesnevî*. 6 Cilt. çev. Veled Çelebi İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ögke, Ahmet. "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 19-41.
- Ögke, Ahmet. "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde 'Öküç' Metaforu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/22 (2008), 9-22.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Şamil Yayınevi, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 6 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978/1398.
- Tok, Fatih. "Kur'an'da Geceye Dair Kavramlar ve Eylemler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 141-165. <https://doi.org/10.18505/cuid.700816>

- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yaşar, Hakime Reyyan. "Kavramsal Metafor Kuramı'nın Kur'ân Çalışmalarına Dahil Edilmesi: Eleştirel Literatür Değerlendirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 561-581. <https://doi.org/10.18505/cuid.1080841>
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

Arap Dili Alfabeti Öğretimine Yönelik Yeni Bir Teknik Önerisi:**İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniğı ***

Muhammed Kurt | <https://orcid.org/0000-0001-7190-8313> | Sorumlu Yazar
muhammetkurt@gazi.edu.tr

Gazi Üniversitesi | <https://ror.org/054xkpr46>
 Yabancı Diller Yüksekokulu, Ankara, Türkiye

Celal Turgut Koç | <https://orcid.org/0000-0002-6881-732X>
ctkoc@gazi.edu.tr

Gazi Üniversitesi | <https://ror.org/054xkpr46>
 Gazi Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye

Öz

Arapçanın yabancı dil olarak öğretimine genellikle harflerin okunuşu, yazılışı ve telaffuzu ile başlanır. Daha sonra harfler birleştirilerek, kelime ve cümle okunuşu ve yazılışı aşamasına geçilir. Dili inşa etme süreci bu noktadan sonra başlar. Bu kritik aşamada öğrenenin yeterli beceriyi elde edememesi durumunda öğrenim süreci boyunca zorluklarla karşılaştığı düşünölmektedir. Bunların yanı sıra öğrencinin ana dilinin alfabeti, öğrendiğı yabancı dilin alfabetinden farklı olanlara, yabancı dili, iletişimsel olarak öğretme stratejisi, başlangıç öğretimi aşamasında kullanılamamaktadır. Bu ve benzer durumlar düşünüldüğünde Arapça öğretimine başlanıldığı andan itibaren, öğrencinin söz konusu dilin alfabetini kolay bir şekilde öğrenip, kelime ve cümleleri harekesiz okuyup yazabilecek becerinin öğretici tarafından öğrenciye kolayca kazandırılacağı hissettirilmeli ve öğrencinin özgüven kazanması sağlanmalıdır. Araştırmada öneri olarak sunulmuş olan bu yöntem, bahsedilen ihtiyaçların giderilebilmesi için sınıf içi etkileşimi artırıp, öğrenenleri henüz ilk dersten itibaren sürecin içine üretici olarak katacağı bir yol olarak görölmektedir. Çalışmamızda Arap harfleri öğretiminde klasik sırasıyla ve bir bütün olarak ele alınmasının aksine öğrencinin harf öğrendikçe farklı kelime ve cümleler oluşturabileceğı bir planlama yapılmıştır. Öğrenci, öğrendiğı her bir harfle yeni bir kelime yazar, okur ve seslendirir. Hemen ardından bu kelimeyi cümle içinde kullanır. Sürecin belirlenen yerlerinde Arapçada sıklıkla kullanılan soru ifadeleri gibi kalıp ifadeler öğretime dâhil edilerek, öğrenenin dili kullanma becerisinin artması sağlanır. Harfler tamamlandığında öğrenenin, Avrupa Birliğı Ortak Başvuru Metni çerçevesinde belirtilen A1 düzeyi kazanımlarını daha kısa sürede ve daha etkin bir şekilde edineceğı düşünölmektedir. Önerilen bu yöntemle beraber hem kur sistemine hem de hazırlık sınıfları programlarına göre hazırlanan ders süreçlerinin, yaklaşık elli ders saatinin, harfleri yalın olarak öğretme amacıyla harcanmaması, aksine bu belirtilen ders saatlerinin etkin ve etkileşimli bir öğretim sürecine evrilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Arap Dili Eğitimi, Arap Dili Alfabeti, Alfabe Öğretimi, İletişimsel Yöntem

Öne Çıkanlar

- İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniğinde her harf için uygulama planı yapılmıştır.
- İletişimsel yöntemle Arap alfabesiyle ilk defa karşılaşan öğrencilerin dil edinim süreci kolaylaşmıştır.
- İletişimsel yöntemle Arapça öğrenim sürecinde zaman kaybı en aza inmiştir.
- İletişimsel yöntemin dersin her aşamasında kullanılabilmesi sağlanmıştır.
- İletişimsel yöntemle öğrencilerin alfabeyle karşı ön yargıları ortadan kalkmıştır.

Atıf Bilgisi

Kurt, Muhammet – Koç, Celal Turgut. “Arap Dili Alfabesi Öğretimine Yönelik Yeni Bir Teknik Önerisi: İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniği”. *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 519-537.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1199156>

Geliş Tarihi	03 Kasım 2022
Kabul Tarihi	15 Ocak 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Etik Beyan	* Bu çalışma Doç. Dr. Celal Turgut Koç danışmanlığında 10.09.2022 tarihinde tamamladığımız ‘Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Olarak Arapça Öğrenimine Yönelik Öğretim Programı Tasarısı ve Uygulama Önerisi’ başlıklı tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Yazar Katkıları	Yazar Katkıları: Çalışmanın Tasarlanması: MK (%70), CTK (%30) Veri Toplanması: MK (%70), CTK (%30) Veri Analizi: MK (%70), CTK (%30) Makalenin Yazımı: MK (%70), CTK (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu: MK (%70), CTK (%30)
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

A New Technique Proposal for Teaching the Arabic Alphabet: Communicative Alphabet Teaching Technique *

Muhammed Kurt | <https://orcid.org/0000-0001-7190-8313> | Corresponding Author
muhammetkurt@gazi.edu.tr
Gazi University | <https://ror.org/054xkpr46>
College of Foreign Languages, Ankara, Türkiye

Celal Turgut Koç | <https://orcid.org/0000-0002-6881-732X>
ctkoc@gazi.edu.tr
Gazi University | <https://ror.org/054xkpr46>
Gazi Education Faculty, Ankara, Türkiye

Abstract

Teaching of Arabic as a foreign language begins with the reading, writing and pronunciation of the letters, respectively. Then, the letters are combined and the reading and writing phase of a sentence begins. The process of constructing the language starts from this point. If the student cannot acquire sufficient skills at this critical stage, they encounter difficulties throughout the learning process. In addition, the strategy of teaching the foreign language communicatively to those whose mother tongue is different from the alphabet of the foreign language that the student is learning cannot be used in the initial education stage. Considering these and similar situations, the student should be made to feel that the ability to learn the alphabet of the language in question, read and write words and sentences without vowel, will be quickly gained by the teacher, and the student should gain self-confidence. This method, presented as a suggestion in the research, is a way to increase classroom interaction and involve the learners as a producer from the first lesson to meet the mentioned needs. In our study, contrary to the classical order of teaching Arabic letters and as a whole, planning was made in which the student could form different words and sentences as the student learns letters. The student writes, reads and pronounces a new word with each letter learned. Immediately after, the student uses this word in a sentence. In the determined parts of the process, formulaic expressions such as question expressions, frequently used in Arabic, are included in the teaching, thereby increasing the learner's ability to use the language. When the letters are completed, it is thought that the student will acquire the achievements determined for the A1 level specified in the European Union Common Application Text framework in a shorter time and more effectively. With this proposed method, it is aimed that the course processes, which are prepared according to both the language level and the preparatory class programs, will not spend approximately fifty-course hours on teaching the letters plainly, on the contrary, these course hours will evolve into an effective and interactive teaching process.

Keywords

Arabic Language, Arabic Language Education, Arabic Language Alphabet, Alphabet Teaching, Communicative Method

Highlights

- An application plan was made for each letter in the Communicative Alphabet Teaching Technique.
- The language acquisition process of the students who encountered the Arabic alphabet for the first time with the communicative method was facilitated.
- The loss of time in the process of learning Arabic with the communicative method has been minimized.
- It has been ensured that the communicative method can be used at every stage of the lesson.
- With the communicative method, students' prejudices against the alphabet disappeared.

Citation

Kurt, Muhammet – Koç, Celal Turgut. “A New Technique Proposal for Teaching the Arabic Alphabet: Communicative Alphabet Teaching Technique”. *Eskiyeni* 49 (June 2023), 519-537. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1199156>

Date of submission	03 November 2022
Date of acceptance	15 January 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind * This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Curriculum Draft and Implementation Suggestion for Preparatory Class Students to Learn Arabic as a Foreign Language”, supervised by Assoc. Prof. Celal Turgut Koç /Ph.D. Dissertation, Gazi University, Ankara/Türkiye, 2022).
Author Contributions	Conceiving the Study: MK (%70), CTK (%30) Data Collection: MK (%70), CTK (%30) Data Analysis: MK (%70), CTK (%30) Writingup: MK (%70), CTK (%30) Submission and Revision: MK (%70), CTK (%30)
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Dil gerek insan gerekse toplum açısından önemli olan sanat, din, teknik, bilim gibi alanlarla doğrudan ilgisi olan bir sistemdir. İnsan yaşamının sürdürülebilir olmasını sağlayan, duygu ve düşüncelerin aktarımı için kullanılan yegâne araç dildir. Bununla birlikte bilimde ortaya çıkan buluşlar, elde edilen gelişmeler ancak bu vasıta ile nesilden nesile aktarılabilir. Aynı zamanda “insanı diğer varlıklardan ayıran sanatsal yönü besleyen de dildir. Söze dayanan bütün sanatlar dil sayesinde vardır. Önce insanı var eden dil sonra insanların birlikte yaşamalarını ve anlaşabilmelerini sağlayarak bir toplumu oluşturur. Onu besler ve büyütür. Dil, bir topluluğu topluma dönüştürür”.¹

Arap dilbilimci Muhammed Ali el-Hûlî² (öl. 2019) ise dil için çeşitli tanımlamalar yapmıştır. Ona göre dil öncelikle bir sistemdir. Yani belirli bir düzene, sisteme bağlı olan, fonem, morfem, kelime yapısı, cümle yapısı ve anlam düzeylerinde belirli bir düzen ortaya koyar. Diğer bir vurgusu, dilin esasen ses olduğudur. İnsan yazıdan önce sadece sesler çıkararak ya da konuşarak anlaşabilmiştir. Yani, dil, sözlü bir faaliyet veya konuşmadır. Aynı zamanda dil, semboldür. Kelimeler zikredilen şeyin kendisi değil, sembolüdür. Örneğin “ağaç” kelimesi ağaç denen şeyi sembolize eder, ağacın kendisi değildir. Bununla birlikte dil, yalnızca düşünceleri değil duyguları da aktarmaktadır. Yani insanlar dil sayesinde sadece fikir alışverişi değil, duygu alışverişi de yaparlar.³

Alfabe, “bir dilin seslerini gösteren, belirli bir sıraya göre dizilmiş belli sayıda harfin bütünü, yazı, abece”⁴, “içerdiği sembollerin her biri bir ses birimini veya birimlerini karşılayan yazılı işaretler sistemi”⁵, “bir dilin yazımında kullanılan harfleri, kabullenmiş sıraları içinde veren liste”⁶ olarak tanımlanmıştır. Tanımlara bakıldığında alfabenin ses ve harf boyutu şeklinde iki boyutunun olduğu görülmektedir.

Alfabeler, kullanılan seslere göre form alır ve yazıyla karşılık, simge bulur. Buna da harf denir. Harf, bir dilin -veya lehçesinin- anlam ve görev öğelerini yazıya geçirmede kullanılan, çizim -veya basım, oyma, kabartma vb.- türü işaretlerden her biridir. Bunun için harf ve ses kavramlarını birbirinden ayırmak gerekir. Konuşma sesleri, akciğerlerden gelen havanın ses yolunda titreşmesiyle oluşur. Sesler, işitme; harfler ise özellikle görme yoluyla algılanır. Konuşma dilinde heceler, yazı dilinde harfler, anlamlı veya görevli yapıların doğrudan algılayabildiğimiz en küçük parçaları sayılır.⁷

Dil öğretiminin yapılmaya başlandığı yıllarda, iletişim dilini öğretmek amacıyla hareket edildiğinden dolayı, yazı dilinden ziyade konuşma dili öğretilmeye çalışılmış, bundan ötürü alfabenin yabancı dil öğretimindeki rolü göz ardı edilmiştir. Fakat kişiler ve toplumlar arasındaki iletişimin artmasıyla birlikte ileri medeniyetlerin oluşturduğu millî alfabeler yazışmanın ana unsurunu teşkil etmeye başlamış, böylelikle bir dili öğrenmede ve o dille iletişim kurmada alfabe önemli bir rol üstlenmiştir.

¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 11-13.

² Cihaner Akçay, *Arapça Öğretim Metodları* (İstanbul: Akdem, 2017), 1-2.

³ Murat Özcan vd., “A Review of Arabic Teacher Candidates’ Profiles”, *Education Quarterly Reviews* 5/1 (2022), 251.

⁴ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 72.

⁵ Hatice Şirin User, *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 18.

⁶ Efrasiyap Gemalmaz, *Türkçenin Derin Yapısı* (Ankara: Belen Yayıncılık, 2010), 59.

⁷ Efrasiyap Gemalmaz, *Türkçenin Derin Yapısı* (Ankara: Belen Yayıncılık, 2010), 59.

Belirtilen bu bilgiler ışığında Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi söz konusu olduğunda alfabe öğretimi aşamasında çeşitli uygulamalar söz konusu olsa da genellikle dil sınıflarında alfabeyi bilenlerin çokluğundan kaynaklanan baskı nedeniyle bu aşama hızlı bir şekilde geçilip, ünitelere başlama eğilimi gösterilmektedir. Bu tutum sınıf içinde henüz alfabe aşına olmayan öğrencilerde motivasyon kaybına sebep olmaktadır. Çeşitli yöntemler kullanılarak öğrencilerin bu kaygısı giderilmelidir.⁸

Arapça öğretimi gerçekleştirilen gerek yükseköğretim gerekse ortaöğretim hazırlık sınıflarında, öğretim sürecinin içinde Arap harflerinin öğretimine yönelik bir yöntem veya strateji görmek zordur. Alfabe öğretim süreci genel olarak aşağıdaki şekilde yürütülür:

1. Arapça öğretimi için seçilen ve hazırlık sınıfı boyunca kullanılacak olan Arapça öğretim setinin sunmuş olduğu alfabe öğretim etkinlikleri yoluyla öğretim gerçekleştirilir.

2. Seçilen dil öğretim seti alfabe öğretiminde yeterli bulunmazsa kaynak etkinlik kitabı temin edilir ve bu kitap üzerinden alfabe öğretimi gerçekleştirilir.

Alfabe öğretimi yukarıda bahsedilen maddeler ışığında incelendiğinde, Arapça öğretimi için seçilen öğretim setlerinin harfleri öncelikle yalın olarak sırasıyla verdikleri ve öğrencilerin öğretici yoluyla bunları görsel olarak tanımaları istenmektedir. Daha sonra harfler ünitelere yayılarak aşamalı olarak öğretilmeye çalışılır. Bunun yanı sıra dil setlerinden bağımsız olarak, öğreticiler tarafından, harflerin uzun bir zaman boyunca öğretilmesi monotonluk ve gereksiz etkinlik olarak görülür ve bu sebeple harflerin öğretimi ilk yirmi beş veya elli ders saati içerisinde gerçekleştirilir. Bu bağlamda düşünüldüğünde harflerin öğretimi genellikle ilk harf olan [ا] 'elif' harfiyle başlar ve son harf olan [ي] 'ye' harfiyle son bulur. Bu harflerin yazımı öğretilirken harflerin yazılış tarzı gereği kelimenin ilk harfi, ilk harf sonrası ve kelimenin son harfi olarak şekil değişikliği olur. Öğretim sürecinde bu duruma harfin başta, ortada ve sonda yazımı denir. Harflerin yazılış öğretilirken her harf için ayrıca mahreç denilen sesletim özellikleri de öğretilir. Buna göre öğrenciler öncelikle harfin nasıl telaffuz edildiğine dikkat ederler ve bu telaffuzun kusursuz olması için çaba gösterirler. Daha sonra harfi kelime içinde yazmaya başlarlar ve süreç genel hatlarıyla bu şekilde devam eder. Sürecin bu şekilde işlemesi en alt değerde yirmi beş ders saati, en üst değerde ise elli ders saati olarak gerçekleşmektedir.

Çalışmamızda önermiş olduğumuz iletişimsel alfabe öğretimi tekniği ise alfabe öğretim sürecinde sarf edilen elli ders saatini, doğrudan harf öğretimi yapılmasının yerine etkileşimli bir dil öğretim sürecine dönüştürmek amacıyla tasarlanmış ve alan literatüründe tartışılması istenmiştir.

1. İletişimsel Alfabe Öğretimi Tekniği

Öğrencilerin, yazımı veya okunuşuyla ilgili hiçbir şey bilmedikleri bir yabancı dili, henüz ilk harfinden başlayarak üretme sürecine girdikleri, Arapça yazma ve okumanın

8 Gül Şen Yaman, "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Whatsapp Kullanımı", *International Journal of Comtemporary Educational Studies (IntJCES)* 2/1 (2016), 43.

kolay ve eğlenceli olduğunu düşündükleri, öğrenimin ilk anından itibaren sürecin biz-zat içerisinde yer aldıkları etkileşimli etkinlikler dizisidir. İletişimsel alfabe öğretimi tekniğine göre öğrencilerin yazmaya ve okumaya başlamadan önce alfabe öğretiminde kullanılacak kelime seçkilerini on beş ders saati süresince görür. Bu kelime öğrenme sürecinde öğrenciler herhangi bir şekilde yazıyla not almazlar.

Öğrencilerden beklenen, kelimeleri hafızalarında tutma becerilerini geliştirmeleridir. Bu süre boyunca verilecek olan kelimeler, görseller yardımıyla anlamları tahmin edilebilecek olan kelimelerden seçilir. Kelime öğrenme sürecinde kelimeler programda belirtilen etkinlikler yoluyla verilir. Bu süreç öğrenciler için kolay ve etkileşimli bir sürece dönüştürülmelidir. Kelime tanıma süreci tamamlanınca, iletişimsel alfabe öğretimi süreci uygulaması başlar. Bu bağlamda öğrencilerin ilk yazacakları kelimeler -nokta üzerinden birleştirmeye imkân veren- noktalı harf fontu yoluyla yazılacak olan هذا ve هذه işaret isimleridir. Daha sonra öğrenciler alfabeyle alışıla gelmiş sıranın aksine, önerilen bu teknik için geliştirilmiş mikro programın sunmuş olduğu sıraya göre öğreneceklerdir. Kazandırılan her harfle beraber üretilebilecek kelimeler, bu kelimelerle oluşturulabilecek cümleler ve bu cümleleri kalıcı dil malzemelerine dönüştürecek etkinlik önerileri mikro öğretim programının uygulama önerisi aşamasında ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir.

2. İletişimsel Alfabe Öğretimi Tekniği Genel ve Alt Amaçları

1. Alfabe öğretim sürecini tekdüzelikten kurtarıp sınıf içi etkileşimli bir öğretim sürecine dönüştürmek.

2. Türkçede kullanılan alfabeden farklı olarak yeni bir alfabeyle karşılaşan öğrencilerin öz güvenlerini kırmadan, Arapçayı öğrenebilecekleri önsezisini sağlayabilmek.

3. Öğrencilerin neyi niçin öğrendiklerine dair fikirlerinin olmasını sağlamak.

4. Öğrencileri harf sıralarını bilme ve öğrenme zorunluluğundan kurtarıp dilin gerçek yaşantısına ortak edebilmek.

5. Öğrencilerin, karşılaştıkları her harfle dil kullanım becerilerini keşfederek öğrenmelerini sağlamak.

6. Öğrencilerin, Arapça öğreniminin henüz başlarında kelime bilgisinin önemli olduğunu ve karşılaşılan her kelimenin mutlaka kelime haznesine kaydedilmenin gerekliliğini kavramalarını sağlamak.

Çalışmamızda önermiş olduğumuz tekniğin genel amaçları incelendiğinde bu amaçların alt amaçlar taşıdığı görülmektedir. Bunlar şu şekildedir:

- Öğreticinin dersini etkileşimli bir şekilde sunması
- Öğreticinin her bir öğrenciyi dersin her anına ortak etmesi
- Sınıf içi etkinliklerin daha çok sözlü olması
- Öğrencilerin isteklilik düzeyinin artırılması

İkinci madde incelendiğinde, öğrencilerin karşılaşmış oldukları yeni alfabeden korkmamaları, aksine bu alfabenin doğru yöntemlerle kolay bir şekilde dil öğrenim malzemesine dönüşebileceğine ve gerekli önlemlerin alınıp uygulanmasına dair bir hedef olduğu anlaşılmaktadır.

Genel amaçlardan üçüncü amaç, öğrencilerin sınıf içinde, ders esnasında nelerin yapıldığını fark etmelerini sağlamak gerektiğine vurgu yapar. Bu doğrultuda üçüncü maddenin alt amacı, öğrencilerin dersin her aşamasına vakıf olmalarını ve sunulan her dilsel malzemenin gerekliliğine inanmalarını sağlamayı hedefler.

Dördüncü maddenin alt amaçları arasında öğrencileri - direkt ezbercilikten kurtarıp veya ezberciliğe alıştırmadan, kendi öz becerilerinin yardımıyla, yazılı olan malzemele- rin yanı sıra sözlü olan malzemeleri de zihinlerinde tutup etkin bir dil becerisine dönüş- türebilecekleri düşüncesini sağlama amacı yer almaktadır.

Beşinci maddenin alt amacı olarak öğrencilerin öğrenmiş oldukları her harfle yeni kelimeler yazıp okuyabilmeleri ve bu kelimelerle basit cümleler oluşturarak dili ilk an- dan itibaren bilinçli bir şekilde kullanmasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Altıncı madde öğrencilerin karşılaşmış oldukları her kelimeyi oluşturulacak kelime defterlerine kaydetmeleri, bunu yaparken her türlü kelimeyi önemsemelerini, kelime- leri sık sık tekrar edip kalıcı hale getirmelerini sağlamak üzere alt amaç içermektedir. Genel anlamda bakıldığında önerilen teknik sayesinde öğrenciler aynı anda hem okuya- cak hem yazacak hem de sınıf içi basit diyaloglar sayesinde iletişim kuracaklardır. Öne- rilen tekniğe göre uygulanacak olan öğretim sürecinde, öğrencilerin akıllı telefonlarına Arapça klavye yüklemeleri ve öğrenecekleri kelimeleri bu klavyeyi kullanarak yazmalar- ı sağlanmalıdır. Kelimeler oluşturulacak sınıf sosyal medya grubuna mesaj olarak gön- derilmeli ve öğretici tarafından denetlenmelidir.

2.1. İletişimsel Alfabe Öğretimi Tekniği Programlama Süreci

Yabancı dil öğretimi gerçekleştirilirken uygulanacak tekniklerin genel kabul görmüş öğretim programları kaynaklı olması, tekniğin işlevinin ve etkinliğinin yüksek oranlı olmasıyla doğrudan alakalıdır. Bu doğrultuda iletişimsel alfabe öğretimi tekniğini uygu- layabilmek için sistemli ve açık bir şekilde tasarlanmış mikro öğretim programına ihti- yaç duyulmuştur.

Önerilen bu teknik, yabancı dil olarak Arapça öğretiminde başlangıç seviyesi olma özelliği taşıdığı için kazanımları belirlenmiş sistemli bir program üzerinden yürütülme- lidir.

Bu noktadan hareketle çalışmamızda önerilen iletişimsel alfabe öğretim tekniği için geliştirilmiş taslak öğretim programı ve kapsamı aşağıdaki gibidir.

2.2. İletişimsel Alfabe Öğretimi Tekniği Kazanımları ve Açıklamaları

Kazanım 1: Öğrenciler görsellerde yer alan görüntünün Arapça karşılığını tahmin eder/söyler. Açıklama: Kelime öğrenimi sürecinde karşılaşılan kelimeler, etkinlikler ara- cılığıyla tekrar edilecektir. İçerik: Alfabe öğretimi esnasında öğrenilen kelimeleri kap- samaktadır.

Kazanım 2: Öğrenciler هذا ve هذه işaret isimlerini noktalı font yardımıyla yazarlar ve seslendirirler. Açıklama: Verilen işaret isimleri noktalı harf sitili kullanılarak yazdırıl- malıdır. Kelimelerin sesletimi doğru telaffuzla yapılmalıdır. İçerik: هذا / هذه

Kazanım 3: ب harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfle beraber fetha, damme ve kesra hareketlerini tanıy ve yazar. Açık-

lama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfi noktalı harf sitili yardımıyla yalın, başta, ortada ve sonda olacak şekilde yazması sağlanmalıdır. Harfin yazımı tamamlanınca fetha, damme ve kesra hareketleri de aynı şekilde yazdırılmalıdır. İçerik: ب

Kazanım 4: i harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Hemzeyi fark eder ve yazar. | harfinin med harfi olduğunu fark eder. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfi noktalı harf sitili yardımıyla yalın, başta, ortada ve sonda olacak şekilde yazması sağlanmalıdır. Elif harfi aynı zamanda bir uzatma harfi olduğu için bu kullanımının da etkinlikler yoluyla verilmesi gerekmektedir. İçerik: با

Kazanım 5: i ve ب harflerinden oluşacak اب kelimesini noktalı harfler üzerinden yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin bu harflerle önceden duydukları ve anlamını bildikleri kelimeyi cümle dışı olarak yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: اب

Kazanım 6: هنا işaret ismini ve اب kelimesini kullanarak هذاب cümlesini yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen cümleleri yazmaları, yazarken anlamlandırmaları sağlanmalıdır. İçerik: هذاب.

Kazanım 7: i ve ب harflerinden oluşacak باب kelimesini noktalı harfler üzerinden yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen yeni kelimeyi yazmaları ve doğru seslendirmeleri sağlanmalıdır. İçerik: باب

Kazanım 8: هنا işaret ismini ve باب kelimesini kullanarak هذاب cümlesini yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen cümleyi yazmaları, yazarken anlamlandırmaları sağlanmalıdır. İçerik: هذاب

Kazanım 9: ي harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ي harfinin med harfi ve iyelik eki olduğunu fark eder. Açıklama: Kazanımda verilen harfin bir med (uzatma) harfi ve iyelik eki olarak kullanımını fark etmesi sağlanır. İçerik: هذابي. هذابي

Kazanım 10: ي harfini önceki kazanımlarda öğrendiği باب-اب kelimeleriyle birleştirir ve ي-بابي tamlamalarını yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin önceki kazanımları bu kazanımla beraber pekiştirmeleri ve verilen harfin işlevini fark etmeleri sağlanmalıdır. İçerik: هذابي. هذابي

Kazanım 11: هنا işaret ismini ve ي / بابي kelimelerini kullanarak هذابابيهذا cümlelerini oluşturur, yazar ve seslendirir. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen cümleleri yazmaları ve sınıf içi etkileşimli etkinlikler yoluyla seslendirmeleri sağlanmalıdır. İçerik: هذابي. هذابي

Kazanım 12: ت harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfle beraber هذابي-بيتي-بيتي ifadelerini yazar ve seslendirir. Öğrenciler لاهلنعمليس، لا، نعم، هل ifadelerini noktalı harf biçimi aracılığıyla yazıp okurlar. Bu ifadeleri yazılı ve sözlü cümlelerinde kullanırlar. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfi ve bu harfle beraber yazabileceği yeni kelime üzerinde çalışmalarını sağlanmalıdır. İçerik: هذا لاهلنعمليس. هذابي. هذا بيت. هذا بيتي

Kazanım 13: ك harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ك harfinin iyelik eki olduğunu fark eder. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda

verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları ve bu harfin iyelik eki olduğunu fark etmeleri sağlanmalıdır. İçerik: كتابك - كتابك كتابك - كتاب / كتاب كتابك / كتاب كتابك

Kazanım 14: م Harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ما soru edatını yazar ve cümle içinde kullanır. Açıklama: Öğrencilerin kazanımında verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları sağlanmalıdır. İçerik: هذه مكاتب - هذا مكاتب / ماء / أم / مكتب / مكاتب / أم / كم / ما

Kazanım 15: Fetha'nın tenvinini fark eder ve yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen noktalı harfler yardımıyla önceki kelimeleri nekra ve mansûb olarak yazmaları sağlanır.

Kazanım 16: س harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin kazanımında verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları sağlanmalıdır. İçerik: سميك / مسك / سبت / أسماك / سمك / اسمي / اسمك / اسمك / اسم / اسمك / يكسب / كسب /

Kazanım 17: ش harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. Bu harfle birlikte yazılabilecek yeni kelimeler üzerinde yazılı ve sözlü etkinlikler uygulanmalıdır. Basit isim cümleleri ek olarak verilebilir. İçerik: أم / ست

Kazanım 18: Şedde harekesini fark eder, yazar ve okur. Açıklama: Öğrencilerin verilen noktalı harfler yardımıyla şedde harekesini yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: شاب / شك

Kazanım 19: ع harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. Ayrıca yazılabilecek yeni kelimeler üzerinde yazılı ve sözlü etkinlikler uygulanmalıdır. İçerik: بيع / باع / عشب / أعشاب / عيس / يعيس / عاش / يعيش

Kazanım 20: ر harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: رب / كريم / شارع / كبير / مبارك / تركي / ترك / عربي / مارس / يمارس / كسر / يكسر

Kazanım 21: ف harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: فراش / كيف / سيف / قم / فار / في

Kazanım 22: ق harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: شقي / أشقياء / قسم / أقسام / قياس / سائق / قبر / قس / قسيس / عقرب / قارب / مقيم

Kazanım 23: تاء المربوطة harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen bu harfi kelimenin sonunda doğru olarak yazmaları ve seslendirmeleri sağlanmalıdır. Bu harfle beraber kelimelerde erillik ve dişlilik konusu basitçe anlatılır. İçerik: بقرة / قبة / قبات / مباراة / قبة / قب / قاعة / قاعات / قيمة / قيم

Kazanım 24: ح harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: حمام / أحرار / حر / حريق / مرمى / حارس / حياة / أحرف / حرف / حبات / حبة / بحار / بحر / قبيح / سحب / مفتاح / تحت / حقيبة حمار

Kazanım 25: حروف التعريفal belirlilik takısını fark eder. Açıklama: Öğrencilerin ال belirlilik takısını şemâ - kamerî harf ayrımı yapmadan verilen kelimelerle doğru bir şekilde yazıp okumaları sağlanmalıdır. Kelimeler öncelikle nekra merfu olarak sonra ال belirlilik takısıyla verilir. İçerik: بقرة - البقرة / قسم - القسم

Kazanım 26: ج harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: جامعة / جمع / مجمع / جرح / جراح / حجم / شجرة / أشجار / جرس / شجاعة / شجاع / جانع

Kazanım 27: خ harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: أخت / أخ / مخ / خشب / خشية / خمسة / خميس / خفيف / خفاش / خفافيش / خيار / خط / فخر / فخار

Kazanım 28: و harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfin med harfi olduğunu fark eder. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: شوارع / شارع / وحش / وحوش / حلوى / مفتوح / أوراق / ورق / موقف / يقف / وقف / حوت / واسع

Kazanım 29: ل harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: حال / لحم / ملح / سلام / يرتقال / قلم / أقلام / أكل / يأكل / فلم / أفلام / كلب / كلاب / فيل / فيلة

Kazanım 30: د harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: والد / والدة / ورد / ورود / ديك / عاد / يعود / دب / دببة / دار / دور / قرد / قرده / مدرسة / مدارس / دفتر / يد / سعيد / حدائق / حديقة / أسد

Kazanım 31: ذ harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: ذرة / ماذا / خذ / تذكرة / تذاكر / حذاء / أحذية / ذئب / ذئاب / مذكر / ذباب / الذي

Kazanım 32: ط harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: مسطرة / ساعة / طريق / طرق / مطر / أمطار / طائرة / مطعم / مطاعم / مطبخ / حائط / حيطان / مظل / مظلة / نظارة / حظيرة / استيقظ / ألفاظ / لفظ / ظي / لحظة / ظالم / ظلم

Kazanım 33: ظ harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: مظلة / نظارة / حظيرة / استيقظ / ألفاظ / لفظ / ظي / لحظة / ظالم / ظلم

Kazanım 34: ه harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfin iyelik eki olduğunu fark eder. Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları ve bu harfin iyelik eki olduğunu fark etmeleri sağlanmalıdır. İçerik: هله / هي / هو / هذه / هذا / يشاهد / شاهد / مهم

Kazanım 35: ث harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: ثور / ثلاثة / ثعبان / حادث / مثلث / تمثال / كثير / ثعلب / ثوب / أثواب

Kazanım 36: ن harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: نمر / عنب / سمين / قنفذ / نظيف / أنا / أنت / نافذة / نقود / من /

Kazanım 37: ز harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: زلزلة / يزور / زار / زيارة / حزين / زرافة / موز / خبز / منزل / منازل / زبدة / زجاج / زر /

Kazanım 38: غ harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: غيمة / غيوم / دماغ / غابة / غابات / غار / غش / مغامرة / غرفة / فارغ / مغلق /

Kazanım 39: ص harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: صورة / صديق / أصدقاء / قميص / قمصان / لص / لصوص / قصير / طويل / صندوق / مقص / عصافير / عصفور / بصل /

Kazanım 40: ض harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. İçerik: مضيق / ضابط / ضباط / ضرس / ضمير / ضمائر / ضفدع / ضفادع / تفضل / بيض / مضخة / حوض /

3. İletişimsel Alfabe Öğretimi Tekniği Programlama Süreci

Çalışmada önerilen tekniğin uygulanabilmesi için, öncelikli olarak ders kitapçıklarının hazırlanması gerekmektedir. Ders kitapçıkları, kazanımların uygulama sürecinde, noktalı harf biçimi kullanılarak hazırlanmalıdır. Öğrencilerin bu harflerin üzerinden çizgi çalışması yaparak harf - kelime yazma becerileri gelişecektir. Hazırlanan görsellerin ve kitapçıkların tahtaya yansıtılabilmesi için bir yansıtım cihazı ve bilgisayarın da kullanılması gerekmektedir. Ders kitapçığı, kazanım sırasına göre hazırlanmalı ve her kazanım için ayrı bölümler şeklinde düzenlenmelidir.

3.1. İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniği Uygulama Aşaması Kapsamı

Çalışmada önerilen tekniğin uygulanması aşamasında önceden belirlenmiş olan kazanımlar listedeki sıraya göre tek tek ele alınacak, bunun yanı sıra sarmal yapı titizlikle kullanılarak parçadan bütüne - kolaydan zora anlayışıyla bütünleşmesi sağlanacaktır. Sarmal yapının etkin ve etkileşimli kullanılması alfabe öğretim sürecinin etkinliğiyle doğrudan alakalıdır. Öğretim süreci içinde karşılaşılan bir kelime ve yapının bir sonraki kelime ve yapılarla sürekli bir şekilde uyum sağlaması gerekmektedir. Bu bağlamda öğreticinin sarmal yapıyı fark etmesi ve bu yapıları etkin bir şekilde kullanması gerekmektedir. Programın uygulanma aşamasında verilen açıklama ve öneri bölümleri kazanım 20'ye kadar sırasıyla verilmiş, kazanım 20'den sonra ise kazanım 23, 25 ve 34 açıklama ve öneri olarak sunulmuştur. Kazanımlar ele alınırken öğretici; kazanımda belirtilen harf veya kelime yapıları tahtaya yansıtır. Harfin veya kelimenin okunuşunu - sesletimini yapar. Öğrenciler harfin okunuşunu - sesletimini tekrar ederler. Öğretici harfin nasıl yazıldığını gösterir. Öğrenciler tahtadaki yansının üzerinden çizerek harfi veya kelimeyi yazarlar. Öğretici öğrencilere dağıtacağı noktalı yazı sitilinin yardımıyla her öğ-

rencinin harfi veya kelimeyi yazmasını sağlar. Yazma aşamaları istendiği şekilde tamamlanınca, öğrenilen kelimeyle ilgili konuşma etkinlikleri yapılır.

4. İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniği Uygulama Aşamaları

Bu aşamada, çalışmada önerilen tekniğin nasıl kullanılacağı, yirminci kazanıma kadar detaylı bir şekilde ele alınmış, öğreticiye materyal geliştirme süreciyle ilgili fikir ve görüşleri ve etkileşimli etkinlikler planlanmıştır.

K1: Öğrenciler görsellerde yer alan görüntünün Arapça karşılığını tahmin eder / söyler.

K1 Açıklama: Kelime öğrenimi sürecinde karşılaşılan kelimeler, etkinlikler aracılığıyla tekrar edilecektir.

K1 Uygulama: Öğretici alfabe öğretimi aşamasına geçmeden önce, alfabe öğretimi aşamasında kullanacağı kelimelerden seçtiklerini henüz okuma yazma bilmeyen öğrencilerine görsel ve sessel olarak öğretir ve uygulamaya başlayacağı ders itibarıyla bu kelimeleri hatırlatmak amacıyla öğrencilerine sorar ve cevaplar alır. Kelimeler uygulama aşaması boyunca kullanılacağı için bilinmeleri önemlidir. Alfabe öğretimi aşamasına geçmeden önce öğretilecek kelimeler, meslekler, meyveler, taşıtlar gibi görsellerle anlatılabilecek kelimelerden seçilmelidir. Kelime seçimi öncelikli olarak program içeriklerinde verilen kelimelerden seçilmelidir. İçeriklerde istenilen kelime yoksa başka kelimeler sürece dâhil edilebilir.

K2: Öğrenciler هذا هنده işaret isimlerini noktalı harf yazma biçemi yardımıyla yazarlar ve seslendirirler.

K2 Açıklama: Verilen işaret isimleri noktalı harf yazma biçemi kullanılarak yazdırılmalıdır. Kelimelerin sesletimi doğru telaffuzla yapılmalıdır.

K2 Uygulama: Kazanımda verilen kelimeler aslında birer işaret sıfatlarıdır. Çalışmada önerilen teknik öğrencilerin yazmaya ve okumaya görsel hafızalarını kullanarak başlamalarını ister. Bu bağlamda öğretici tahtaya bu sıfatlardan önce [هذا] yi daha sonra [هنده] yi yansıtır. Sıfatların nasıl okunduğunu öğrencilerine gösterir. Öğrenciler öğreticiyi tekrar ederler. Her öğrencinin verilen kelimeleri doğru telaffuz ettiğinden ve görseldeki kelimeyi bildiğinden emin olunca, öğretici, kelimelerin nasıl yazıldığını uygulamalı olarak gösterir. Öğrenciler de kendilerine dağıtılan kitapçıklardan bu iki kelime için ayrılan bölümde yazma çalışmalarını yaparlar.

İstenilen bölüm doldurulduktan sonra noktasız ve düz çizgi üzerinde kelimeleri yazmaları sağlanır.

Bu aşamada öğrencilerin ileride oluşturacakları isim cümlelerinin temeli atılmaya çalışılmıştır. Öğretici kelimelerin anlamlarını Türkçe olarak açıklayabilir.

K3: ب harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfle beraber fetha, damme ve kesra harekelerini tanır ve yazar.

K3 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfi noktalı harf sitali yardımıyla yazılın, başta, ortada ve sonda olacak şekilde yazması sağlanmalıdır. Harfin yazımı tamamlandıkça fetha, damme ve kesra harekeleri de aynı yöntemle yazdırılmalıdır.

K3 Uygulama: Kazanımda verilen harf öğrencilerin bağımsız olarak yazacakları ilk harfleridir. Öğretici harfi tahtaya yansıtır ve öncelikle harfin sesletimini ve telaffuzunu

yapar. Daha sonra öğrenciler harfin okunuşunu ve sesletimini tekrar ederler. Bu aşamalar tamamlandıkça öğrenciler harfi kendilerine verilen kitapçıktaki bölüme noktalı harf biçemi yardımıyla yazarlar. Bu harf ilk harf olduğu için henüz yazılacak bir kelime yoktur. Harfin yazılışı bitince ‘damme, fetha ve kesra’ hareketleri hem sessel hem de yazısal olarak öğretilir. Bu aşamada acele edilmeden ilerlenmeli öğrencilerin isteklilik kazanmalarını sağlanmalıdır.

K4: ĩ harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Hemzeyi fark eder ve yazar. ı harfinin medd (uzatma) sesi - harfi olduğunu fark eder.

K4 Açıklama: Öğrencilerin kazanımında verilen harfi noktalı harf sitili yardımıyla yalın, başta, ortada ve sonda olacak şekilde yazması sağlanmalıdır. ‘Elif’ harfi aynı zamanda bir uzatma harfi olduğu için bu kullanımının da etkinlikler yoluyla verilmesi gerekmektedir.

K4 Uygulama: Harfin öğretimi önceki kazanımında verilen harfin öğretimiyle aynıdır. Harfin yalın olarak yazılması ve seslendirilmesi aşamasından sonra öğretici, harfi [ب] harfiyle birleştirerek [ب] bâ şeklinde uzatmalı okur ve noktalı harf biçemi yoluyla yazılmasını sağlar.

Bu aşamada amaç öğrencilerin medd harfi denilen uzatma seslerini de tanımları ve okumalarıdır. Öğrencilerin bir süre boyunca, karşılaştıkları her harfle uzatma harflerini kullanarak okuma ve yazma yapmaları sağlanmalıdır. Öğrencilerin ilk öğrendikleri هنا ve هذه işaret sıfatlarında uzatma sesinin söylenmesine karşın bu seslerin yazılmadıklarına dair basit açıklama yapılır. Bu aşama tamamlandıkça [ı] harfinin hemzeyle yazılan formu da noktalı harf biçemi yoluyla aynı şekilde verilmelidir. Kazanım 5, 6, 7, 8 sarmal bir yapı oluşturdukları için K5 üzerinden tümüyle ilgili açıklama ve uygulama yapılmıştır.

K5: ĩ ve ب harflerinden oluşacak آب kelimesini noktalı harfler üzerinden yazar ve seslendirir. Sükûn hareketini fark eder.

K5 Açıklama: Öğrencilerin bu harflerle daha önceden sesli olarak duydukları ve anlamını bildikleri kelimeyi cümle dışı olarak yazmaları sağlanmalıdır. Kelime Sükûn hareketinin öğretimi için öncelikle sâkin (harekesiz) daha sonra harekeli okunmalıdır.

K5 Uygulama: Öğretici tahtaya kelimeyi yansıtır ve öğrencilerine kelimeyi nasıl okuduğuna dair giriş yapar. Öğrenciler kelimeyi okur. Her öğrenci kelimeyi okuduktan sonra, kelimenin nasıl yazıldığını yansı üzerinden gösterir ve her bir öğrenciyi tahtaya çağırarak kelimeyi yazmalarını ister. Yazma ve seslendirme aşaması bitince öğrencilerin, kitapçıklarda bulunan ilgili alanları doldurmalarını ister. Doldurma aşaması tamamlandıkça öğretici, öğrencilerin yazmış olduğu kelimeleri denetler. Yazımda hata yapan öğrenciler varsa hataları anlık düzeltilir. Hatalar düzeltilmeden yeni bir aşamaya geçilmez.

Yukarıda bahsedilen yazım aşaması tamamlandıkça öğretici, tahtaya bir erkek görseli yansıtır ve görseli işaret ederek هذا آب der. Öğrencilerin cümlede geçen her iki kelimeyi de bildikleri var sayıldığından cümlelerin Türkçe karşılığı söylenmez. Bunun yerine öğretici beden hareketlerini kullanarak cümlelerin anlamını fark ettirmeye çalışır. Bu aşamada verilen bu cümle, öğrencilerin Arapça öğrenimlerinde karşılaştıkları ilk cümle olma-

sı durumuyla önemlidir. Bu cümleyle beraber öğrencilerin kendilerine güven kazanmalarını sağlamak adına sınıf içindeki etkileşim artırılmalıdır. Öğrencilerin hepsinin cümleyi doğru bir telaffuzla söylemeleri gerekmektedir. Her bir öğrencinin aynı hevesle cümleye yaklaşması önemlidir. هذاباب cümlesi tamamlanınca öğretici, tahtaya kapı görse-li yansıtır ve هذاباب der. Önceki cümlede yapılan etkileşimli etkinlik tekrar edilir. Bu cümleyle beraber öğrencilerin zihinlerinde üç kelime ve bu kelimelerle oluşturulmuş iki cümle vardır.

K9: ي harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ي harfinin med harfi ve iyelik eki olduğunu fark eder.

K9 Açıklama: Kazanımda verilen harfin bir med (uzatma) harfi ve iyelik eki olarak kullanımını fark etmesi sağlanır.

K9 Uygulama: Öğrencilerin yazacakları üçüncü harftir. Öğretici daha önceki harflerin öğretiminde uygulamış olduğu stratejiyi uygular. Harfin yazılış ve okunuşu önceki kazanımlarda olduğu gibi tamamlanınca ي harfinin bir medd (uzatma) harfi olması sebebiyle K4’de önerilen uygulama bu kazanımla beraber tekrar edilir.

K10: ي harfini önceki kazanımlarda öğrendiği باب – أب kelimeleriyle birleştirir ve بایي – أبی tamlamalarını yazar ve seslendirir.

K11: هذا işaret ismini ve بایي / أبی kelimelerini kullanarak هذابایي / cümlelerini oluşturur, yazar ve seslendirir.

K10 – K11 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen cümleleri yazmaları ve sınıf içi etkileşimli etkinlikler yoluyla seslendirmeleri sağlanmalıdır.

K10 – K11 Uygulama: Kazanımlar 9, 10, 11 sarmal yapı gereği birbirini tamamlayan süreçleri içerirler. Bu nedenle söz konusu kazanımların detaylı uygulama süreci bu kısımda anlatılmıştır. Öğretici ي harfini çalıştıktan sonra bu harfin iyelik harfi olduğu konusu üzerinde etkinlikler yapar. Etkinliğe giriş amacıyla çantasından bir kalem çıkarır ve öğrencilerine هذاقلم der. Öğrencilerin kalem kelimesinin anlamını Türkçede de aynen kullandığı için bildikleri varsayılır. Öğrenciler öğreticinin cümlesindeki hedefi anladıkları fark edildiğinde öğretici, هذاقلمي diyerek kalemi sahiplendiğini ve o kalemin kendisinin kalemi olduğu rolünü beden ve mimik hareketleriyle oynar. Sürecin hedefine ulaştığı düşünülünce tahtaya önceki kazanımlarda öğrenilen باب ve أب kelimelerinin görselleri yansıtılır. Öğretici bu aşamada أب kelimesi için kendi babasının fotoğrafını kullanabilir. Etkinlikler tamamlandığında öğrencilerin هذاباب / هذابایي - هذاباب cümlelerini yazabilmeleri ve söyleyebilmeleri gerekmektedir.

K12: ت harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. Bu harfle beraber بيتي – بيتي – هذابيتي ifadelerini yazar ve seslendirir.

K12 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfi ve bu harfle beraber yazabileceği yeni kelime üzerinde çalışmalarını sağlanmalıdır.

K12 Uygulama: Kazanımda verilen harf diğer harflerin öğretiminde kullanılan öğretim stratejisi yardımıyla öğretilir. Bu harfle beraber öğrenciler بيت ve بيت kelimelerini öğrenmiş olacaktırlar. Bu nedenle bu iki kelime de önceki kelimeler gibi هذا işaret sıfatıyla oluşturulacak isim cümlelerinde kullanılmalıdır.

Cümleler önceki kazanımlarda olduğu gibi etkileşimli olmalı ve her öğrenci etkinliklere katılmalıdır. Bu aşamalar başlangıç aşamaları olduğu için öğrencilerin hataları anlık olarak giderilmelidir.

K12'nin tamamlanması sonrasında bu aşamaya kadar biriken tüm dil malzemesiyle etkileşimli genel tekrarlar yapılır.

Üstte verilen etkinlikler tamamlandıktan sonra ara kazanım olarak tanımlanabilecek; 'Öğrenciler هل، نعم، لا، ليس ifadelerini noktalı harf biçemi aracılığıyla yazıp okurlar. Bu ifadeleri yazılı ve sözlü cümlelerinde kullanırlar'.

Bu kazanım alfabe öğretiminde diğer harflere devam etmeden verilmelidir. Bu ara kazanım doğrultusunda öğrencilerin öncelikle هل soru edatını noktalı harf biçemi aracılığıyla yazmaları sağlanmalıdır. Bu ifade cümle içinde kullanılmadan önce, K1'de olduğu gibi verilmeli yazma ve okuma aşaması tamamlanınca cümle içinde kullanılmalıdır.

Öğretici verilen ifadeler yardımıyla önceden öğrenilen cümlelere sorular sorabilmeyi mümkün hale getirmiştir. Bu aşama sınıf içinde hem yazılı hem de sözlü olarak defalarca tekrar edilmeli ve öğrencilerin kulak dil alışkanlığı kazanmaları sağlanmalıdır. Öğrencilerin üretilen bu sorulara cevap verebilmeleri için نعم، لا، ifadelerini de bilmeleri ve anlamaları gerekmektedir.

Arapçada olumsuzluk edatlarından biri olan ve olumsuz cevap cümlelerinde 'değil' anlamı taşıyan 'ليس' nin özel bir kullanımı vardır. Bu kullanım öğrencilere bu aşamada dil bilgisi yönünden açıklanmamalı buna karşın kulak dil alışkanlığı kazabilmeleri için öğrenilen kelimelerle bol uygulama yapılmalıdır.

K13: ك harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ك harfinin iyelik eki olduğunu fark eder.

K13 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları ve bu harfin iyelik eki olduğunu fark etmeleri sağlanmalıdır.

K13 Uygulama: Öğrencilerin yazacakları beşinci harftir. Öğretici daha önceki harflerin öğretiminde uygulamış olduğu stratejiyi uygular.

Harfin yazılışı ve okunuşu önceki kazanımlarda olduğu gibi tamamlanınca ك harfinin bir iyelik harfi olduğunu kadınlara ve erkeklere yönelik ayrı ayrı kullanıldığını، ي harfini öğretirken kullandığı stratejiyi temel alarak tekrar uygular. Bu bağlamda öğretici, kendi kitabını eline alır ve هذا كتابي der. Daha sonra bir kız öğrencinin kitabını alarak هذا كتابك der ardından bir erkek öğrencinin kitabını alarak هذا كتابك der. Öğrenciler cümleler üzerinde antrenman yaparlar. Bir üst aşamada öğretici، هل soru edatını kullanarak öğrencilere؛ هل هذا كتابك؟ - هل هذا كتابك؟ gibi sorular sorup cevaplar alır. Etkileşim sürecine tüm öğrencilerin katılması gerekmektedir. Hatalar anlık olarak tespit edilmeli ve düzeltilmelidir. Aşama tüm öğrenciler tarafından kavranmadan yeni aşamaya geçilmez. Öğrencilerin bu aşamada öğrenecekleri yeni kelimeler كتاب - كتب / كاتب - كاتبة / يكتب - يكتب kelimeleridir. Öğrencilerin öğrenmiş oldukları kelimeler arttıkça iletişimsellik süreci de o doğrultuda artacaktır. Bu aşamada öğrencilerin her yeni kelimeyle (isim formları) birlikte iyelik eklerini kullanmalıdırlar. Bu kullanımın amacı kulak dil alışkanlığının elde edilmesidir.

Öğrenciler ح harfiyle beraber ilk fiilleriyle karşılaşacaklardır. Fiil öğretiminde öncelik fiilin müziksel olarak ‘mâzi (geçmiş), muzâri (geniş), masdar ve emir kipleri kulak dil alışkanlığı yöntemiyle öğretilmelidir. Öğrencilerin ilk fiili كتب-يكتب-اكتب (yazmak) fiilidir. Verilen fiille bu aşamada cümle kurulmayacaktır.

K14: م harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar. ما soru edatını yazar ve cümle içinde kullanır.

K14 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları sağlanmalıdır. ما edatıyla soru cümleleri oluşturup cevaplar vermesi sağlanmalıdır.

K14 Uygulama: Öğretici daha önceki harfleri öğretirken kullanmış olduğu öğretim stratejilerini kullanır. Harfin yazımı ve sesletimi tamamlandıktan sonra bu harfle üretilebilecek kelimelerin yazımı, sesletim ve cümle içinde kullanılmalarına yönelik etkinlikler düzenlenmelidir.

Etkinliklerde verilen ve م harfiyle birlikte yazılabilen مكتب kelimesi basit isim cümlesi içinde kullanılır ve iletişimsel yöntem ve sarmal yapı yoluyla sınıf içinde öğrenciler tarafından karşılıklı soru cevap etkinliklerine dönüştürülür. Bu kelimenin çoğul formu olan مكاتب ise ilk defa هذه işaret sıfatıyla kullanılır. Bu aşamadaki dil bilgisi öğrencilere Türkçe olarak açıklanır ve kulak dil alışkanlığı yoluyla öğrencilerin cümleyi özümsemeleri ve kullanmaları sağlanır. Yine aynı kelimenin nekra formunun tenvinsiz okunması durumu basitçe anlatılır ve öğrencilerin henüz ilk aşamalarda bu tarz kelimelere karşı bilinçli olmaları sağlanır. ما soru edatının yazımıyla birlikte öğrenciler; ما هذا؟ ما هذه؟ sorularını sorabileceklerdir. Bu sorulara cevaplar verebileceklerdir. Öğreticinin bu aşamalarda iletişimi üst seviyede tutup sarmal sistemi iyi kullanması gerekmektedir. Kazanımda verilen harfle beraber yazılabilecek diğer bir kelime ماء (su) kelimesidir.

K15: Fetha'nın tenvinini fark eder ve yazar.

K15 Açıklama: Öğrencilerin verilen noktalı harfler yardımıyla önceki kelimeleri nekra ve mansûb olarak yazmaları sağlanır.

K15 Uygulama: Öğretici daha önce geçmiş olan tüm kelimeleri nekra ve mansup olarak okuyacak ve bu kelimelerin yazılışı sırasında yapısı gereken değişiklikleri noktalı harf biçimi yoluyla göstermelidir. Kazanımın uygulanmasında ليس ve کم edatları kulak dil alışkanlığı yardımıyla kullanılabilir. کم soru edatının ‘kaç’ anlamına geldiği basitçe açıklanır ancak bu edatla oluşturulmuş sorulara cevaplar verilmez.

K16 - 17: ش / س harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar.

K16 Açıklama: Öğrencilerin kazanımda verilen harfle yazılabilecek yeni kelimeleri yazıp cümle içinde kullanmaları sağlanmalıdır.

K16 - 17 Uygulama: Öğretici harfin yalın yazımını önceki harflerde olduğu gibi öğretir. Bu harfle beraber günlük hayatta sıklıkla kullanılacak olan اسم kelimesi öğretilir. Bu bağlamda sınıf içinde etkileşimli diyaloglar oluşturulur. سمك-اسماك kelimesi de س harfinin öğretilmesiyle kullanılabilir. Bu durumda öğrencilerin / هل هذا؟ / ما هذا؟ gibi soru cümleleri yardımıyla diyaloglar oluşturmaları sağlanmalıdır. هذا اسمك cümlesi oluşturulduğunda daha önce öğrenilmiş olan هذه مكاتب cümlesiyle bağdaştırılmalıdır.

س harfiyle beraber yapılacak etkinlikler tamamlanınca, noktalı harf biçemi üzerinden من, هو, هي, أين ifadelerinin yazımı ve okunuşu görsel olarak öğretilir ve bu ifadelerle مهبو gibi basit cümleler yoluyla etkileşim sağlanır.

س harfleriyle beraber أنت ve أنا - أنت - أنا zamirleri de noktalı harf biçemi yoluyla öğretilir ve zamirlerin anlamları etkinlikler yoluyla pekiştirilir. Bu aşamada öğrencilerin günlük hayatta sık kullanacakları هانتتمتأكد - متأكدة؟ soru cümlesi öğretilecek ve önceki kazanımlarda öğrenilmiş olan diyaloglara eklenecektir. Bu cümleyle beraber iletişim gücü bir üst seviyeye taşınmış olacaktır. أنا zamiri öğretilince her öğrencinin kendi adını noktalı harf yardımıyla yazması öğretilir.

K18: Şedde harekesini fark eder, yazar ve okur.

K18 Açıklama: Öğrencilerin verilen noktalı harfler yardımıyla şedde harekesini yazmaları sağlanmalıdır.

K18 Uygulama: Öğretici önceki kelimeleri öğretirken kullanmış olduğu stratejiyi bu kazanımın gerçekleşmesi için de kullanır. Şedde harekesinin öğretiminde ام / شك / شاب / ع kelimeleri kullanılır. Kazanım gerçekleşince, etkinliklerde öğrenilen kelimeler basit cümleler içinde kullanılmalıdır.

K19: ع harfini seslendirir, noktalı harfler üzerinden bu harfi başta ortada sonda yazar.

K19 Açıklama: Öğrencilerin verilen harfi başta, ortada ve sonda yazmaları sağlanmalıdır. Bu harfle birlikte yazılabilecek yeni kelimeler üzerinde yazılı ve sözlü etkinlikler uygulanmalıdır.

K19 Uygulama: ع harfi Türkçede olmayan bir ses olduğu için öncelikle sesin doğru telaffuzuna çalışılmalıdır. Telaffuz çalışmaları tamamlanınca harfin yalın olarak yazılması ve sonrasında bu harfle beraber yazılabilecek kelimeler üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. انامتعيب gibi basit cümleler oluşturulup sınıf içi etkinliğe dönüştürülebilir. Bu harfle beraber yazımı yapılabilecek diğer kelimeler kazanımlar tablosunda listelenmiştir. ع harfiyle beraber öğrenciler 'yaşamak' anlamına gelen عاش - يعيش - عيش fiilini kulak dil alışkanlığı yolu yardımıyla ezberlerler. Daha sonra bu fiil üzerinden daha önce öğrenmiş olduğu zamirler yoluyla cümleler oluşturur. Öğretici bu durumdan yola çıkarak yazımı mümkün olabilecek basit fiiller üzerinden cümleler oluşturmaya yönelik etkinlikler tasarlar. Öğrenilen bu fiille beraber aşağıdaki cümleler örnek olarak kullanılabilir.

أنا أعيش في البيت / أين أعيش؟ / هل أعيش في المكتبة؟ / أنت تعيش في البيت / أنت تعيش في البيت.

Uygulama sürecinde öğrencilerin karşılaşacağı her yeni kelime noktalı harf biçemi şeklinde verilmelidir. Öğrenciler kelimeye alışınca normal yazı biçemiyle kullanılabilir. Çalışmada önerilen yöntem diğer kazanımlar için aynı şekilde uygulanmalıdır.

Sonuç

Yabancı dil olarak Arapça öğretiminde kullanılan yöntemler genellikle Avrupa dillerinin öğretiminde kullanılan yöntemlerdir. Bu yöntemlerin Arapça öğretiminde genel olarak başarı sağladığı söylenebilir. Buna karşın hazırlık sınıflarında Arapça öğrenmeye başlayan ve Arapçayla ilk defa bu sınıflarda karşılaşan öğrencilerin, İmam Hatip Liselelerinden gelip bu dili en az A1 düzeyinde bilen öğrenciler karşısında, Arapça öğrenmeye dair isteklilik kazanamamaktadır. Öğrenciler, Türkçe'nin Latin alfabesiyle yazılmasın-

dan dolayı Arapça öğrenirken yeni bir alfabeyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Latin alfabesi soldan sağa doğru yazılırken, Arap alfabesi sağdan sola doğru yazılmaktadır. Bu duruma alışmak da Türk öğrenciler için bir adaptasyon evresi gerektirmektedir.⁹ Söz konusu alfabenin karmaşıklığı ve harekesiz okuyabilmenin zor olacağı düşüncesi bu öğrenciler için içinden çıkılmaz bir duruma dönüştüğü yadsınamaz bir gerçektir. Alfabe öğretimi genellikle harf yazımı kitapları veya kullanılan ders kitaplarının içeriklerini takip etme yöntemi şeklinde gerçekleştirilir.

Günümüzde üniversite hazırlık sınıflarında Arapça öğretimi her ne kadar alfabenin öğretilmesiyle başlasa da öğretim elemanları sınıf içinde alfabeyi bilenlerin çokluğundan kaynaklanan baskı nedeniyle bu aşamayı hızlı bir şekilde geçip ünitelere başlama eğilimi göstermektedir. Bu tutum sınıf içinde henüz alfabeye aşına olmayan öğrencilerin kaybına sebep olmaktadır. Bu durumdan hareketle Arapça öğrenimine üniversite hazırlık sınıflarında başlayacak olan öğrencilerin en kısa ve en etkili sürede A1 seviyesine taşınabilmeleri için önlemler alınması zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Araştırmamızda önermiş olduğumuz ve adına 'İletişimsel Alfabe Öğretim Tekniği' dediğimiz çalışma, harfleri, kelime içinde kullanılabilecek ve öğrencilerin bu kelimelerle hemen ilk ders saatleri itibarıyla cümleler üretebileceği bir sırayla sunmaktadır. Dil öğretimi kelime temelli öğretim sürecine döner ve öğrenciler az sayıda kelimeyle çok tekrarlı cümleler üzerinde etkileşim kurarlar. Bu sayede öğrenci harekeye ihtiyaç duymaz ve kelimeleri tıpkı bir fotoğraf görseli gibi zihnine kaydeder. Öğrenciler öğrendikleri her harfle beraber kelime haznelerine yeni bir kelime eklerler. Harflerin öğretimi tamamlanana kadar etkileşim içindedirler ve basit isim tamlamaları, isim cümleleri ve basit fiil cümleleri oluşturabilme becerileri kazanırlar. Bunun yanı sıra öğrenciler Arapça öğretim setlerinin genellikle ilk kitaplarının ilk ünitelerinde yer alan kazanımları, bu aşamada elde ederler. Bu sayede harf öğretimi tamamlanıp ders kitabına başladıkları zaman, öğrencilerin karşısına aşına oldukları bir sürecin çıkması muhtemeldir. Bu durumun öğrencilerin isteklilik oranlarını yükseltip Arapçayı sevmelerine katkı sağlaması öngörülmektedir. Bütün bu verilerden hareketle çalışmamızda ele aldığımız konunun Arapça alfabe öğretimini etkileşimli bir öğretim sürecine dönüştüreceği ve öğrenciler üzerinde pozitif ve kalıcı etkiler bırakacağı öngörülmektedir.

Kaynakça | References

- Akçay, Cihaner. *Arapça Öğretim Metotları*. İstanbul: Akdem, 2017.
- Aksan, Doğan. *Her Yünlüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Dağbaşı, Gürkan vd. *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*. İstanbul: Akdem, 2018.
- Gemalmaz, Efrasiyap. *Türkçenin Derin Yapısı*. Ankara: Belen Yayıncılık, 2010.
- Özcan, Murat vd. "A Review of Arabic Teacher Candidates' Profiles". *Education Quartely Reviews* 5/1 (2022), 250-260. <http://doi.org/10.31014/aior.1993.05.01.436>
- Türk Dil Kurumu (TDK). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- User, Hatice Şirin. *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Yaman Şen, Gül. "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Whatsapp Kullanımı". *International Journal of Comtemporary Educational Studies (IntJCES)* 2/1 (2016), 37-47.

⁹ Gürkan Dağbaşı vd., *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi* (İstanbul: Akdem, 2018), 166.

Hukûkî Belge Hazırlama Uzmanlarından Birisi Olarak Müsevvid

Halis Demir | <https://orcid.org/0000-0002-6576-1404>

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | <https://ror.org/04f81fm77>

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

Öz

Kanunlar, dini metinler, edebiyat kitapları ve benzeri eserler yazılı olarak kaydedilmek suretiyle günümüze kadar gelmiştir. Bu kayıt faaliyetini yetenekli, gönüllü veya görevli insanlar bize kadar sürdürmüştür. Bu sayede insanlığın mirasının bir kısmı bize kadar intikal etmiştir. Tarihte yazma faaliyetini karşılamak üzere mesai harcayan kişiler için vahiy kâtibî, yazıcı, kâtip veya bu anlamlara gelmek üzere ifade edilen kavramlar kullanılmıştır. Bu makalenin çıkış noktası, tarihin bir döneminde bu yazma ve resmî yazıları düzenleme görevini icra eden memurlar, yani müsevvidlerdir. Biz bunu hukuki belge hazırlama uzmanlarından birisi olarak nitelendirdik. Yaptığımız incelemede müsevvidlik kurumunun müstakil olarak ele alındığı bir çalışmaya rastlamadığımız için bu konuyu inceledik. Bu makalede, İslam Hukuk Tarihi'nden itibaren resmî evrak yazımıyla alakalı görülen çeşitli faaliyetlere temas edilmiştir. Sonra ise Osmanlı Hukuk tarihinde özelinde fetvâ yazımına emek veren, müsevvidin görevi, fetvahâne-deki fonksiyonu ile fetvâ yazımındaki rolüne dair tespitlere yer verilmiştir. Yine bu araştırma ile fetvâ yazma faaliyetinin ayrı bir meslek ve özen gerektiren bir ilgi alanı olduğu da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Müsevvidlik görevini icra eden tanınmış şahıslar ile geçmişten günümüze müsevvidliğe benzer vazife icra eden bazı hizmet kollarına da konunun sürekli güncelliğini koruduğunu göstermek üzere yer verilmiştir. Benzerlikleri olmasına rağmen müsevvidlik kâtiplikten farklı bir meslektir. Zira kâtiplik bahsinin ele alındığı bazı çalışmalarda müsevvidlik ayrıca ele alınmaktadır. Kısaca bu makalede resmî evrak hazırlama faaliyetlerinin İslam Hukuk tarihindeki kökenleri, Osmanlı Devleti'nde bu konu ile iştigal eden bazı memurlar, bu mesleğe yakın kimi günümüz faaliyetleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Hukuk, İslam Hukuku, Müsevvid, Ömer Nasuhi Bilmen

Öne Çıkanlar

- Hz. Peygamber zamanında vahiy kâtipliği merkezinde gelişen, faaliyetleri ileride kurum haline gelecek fetvâ yazımı ve bu işin görevlisi müsevvidliğin ilk çekirdeğini oluşturmuştur.
- İlim meclislerindeki imlâ yazımı ve görevlileri, tarihteki müstensihler, musahhihler, günümüzde redaksiyon ve kodifikasyon yapanlar müsevvidin görevini yaklaşık olarak ifa etmişlerdir.
- Kanun metinleri hazırlama faaliyeti, İslam dünyasında Mecelle ile en üst seviyeye ulaşmıştır.
- İslam hukuku çalışmalarında kıymetli eserler kaleme alan son dönem müelliflerin bir kısmı müsevvidlik yapmıştır.

Atıf Bilgisi

Demir, Halis. “Hukûkî Belge Hazırlama Uzmanlarından Birisi Olarak Müsevvid”. *Eskiyei* 49 (Haziran 2023), 539-562.

<https://doi.org/10.37697/eskiyei.1276191>

Geliş Tarihi	03 Nisan 2023
Kabul Tarihi	30 Haziran 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyendergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Musawwid As One of the Law Document Preparation Experts

Halis Demir | <https://orcid.org/0000-0002-6576-1404>

halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University | <https://ror.org/04f81fm77>

Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sivas, Türkiye

Abstract

Laws, religious texts, literature books and similar works have reached today by being saved as written texts. Skilled volunteer and attendants have retained this saving activity until today. In this way, some of the heritage of humanity has been handed down to us. The people who work for serving this need are called as revelation clerk, recorder, clerk or different words which means the same in different languages. The starting point of this article is the attendants who are on duty to write and edit these texts in some part of the history, in other words; musawwid. We called it as one of the law document preparation experts. Since we did not come across a study that dealt with the institution of musawwid independently, we examined this subject. In this article, various activities related to the writing of official documents since the History of Islamic Law have been touched upon. Then, in the history of Ottoman jurisprudence, the duty of the musawwid, his function in the fatwa house, and his role in the writing of fatwas are analyzed. This study has also tried to demonstrate that the activity of writing fatwa is a separate profession and a field of interest that requires care. Prominent individuals who performed the duty of musawwid and some branches of service similar to musawwid from the past to the present are also included to show that the subject is constantly up to date. Despite similarities, being a musawwid is a different profession from being a clerk. In fact, in some studies that deal with the clerkship, the position of musawwid is dealt with separately. Briefly, this study tries to reveal the origins of official document preparation activities in the history of Islamic Law, some clerks who were engaged in this field in the Ottoman Empire, and some contemporary activities close to this profession.

Keywords

Law, Islamic Law, Expert, Musawwid, Ömer Nasuhi Bilmen

Highlights

- The writing of fatwas, which developed in the Prophet's time in the center of the revelation clerkship, and whose activities would later become an institution, and the officials of this work constituted the first nucleus of the musawwid.
- The orthography and its officials in the assemblies of science and its officials, transcribers copyists and musahhihs in the recent history, and finally today's proofreaders and codifiers have almost fulfilled the task of the musawwid.
- The activity of preparing law texts reached the highest level in the Islamic world with Majalla.
- Some of the late authors who wrote valuable works in Islamic law studies worked as musawwids

Citation

Demir, Halis. "Musawwid As One of the Law Document Preparation Experts". *Eskiyeni* 49 (June 2023), 539-562.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1276191>

Date of submission	03 April 2022
Date of acceptance	30 June 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Allah, peygamberine ilk hitabında, “Oku!”¹ emrinin ardından kalemle yazmaya işaret vardır. Yazma ve düzenleme de okumak gibi önem arz etmektedir. Sonraki nesillerin önceki dönemlerin bilgi ve tecrübe birikimlerinden yazılı metinle aracılığıyla da istifadesi mümkün olmaktadır.²

Müsevvid Osmanlı döneminde Fetvâhanede yazı işleri memurudur. Makalede müsevvidin Osmanlı Devleti’nde fetvahânedeki yeri ve önemi incelenmiştir. Tarihi süreç içerisinde benzer görev icra eden evrak, belge, yazma eser veya matbu metin kaleme alan başka meslek sahipleri de olmuştur. Bu tür mesleklerle de konunun önemini gösterdiğini düşünerek değindik. Benzer görev ifa eden Hz. Peygamber dönemindeki vahiy kâtipleri, ilim meclislerindeki imlâ yazımı ve görevlileri, yakın tarihteki müstensihler, musahhihler günümüzde benzer görevler olan redaksiyon ve kodifikasyon yazıcılarının da müsevvidle benzerlikleri vardır. Osmanlı döneminde yazılan kanun olarak Mecelle komisyonu görevlisi fıkıhçılar da incelediğimiz anlamda müsevvidlerdir. Zaten kanun yazımı bahsettiğimiz hukuki belge hazırlama faaliyetinin sistemli ve tekâmül etmiş şeklidir.

Hukuki belge hazırlama uzmanı olarak müsevvidlik Osmanlı Devleti’nin son yüzyıldaki belgelerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira hukuki belge hazırlama faaliyeti olarak açık olarak bu dönemde ortaya çıktığı fark edilmektedir. Biz de buna dayanarak kanun yazma veya resmî belge hazırlama çalışmalarının İslam tarihinin her döneminde varlığını ortaya koymaya çalıştık. Çünkü yaptığımız literatür taramasında müsevvidlik konusunun müstakil bir çalışmada ele alınmadığı tespit edilmiştir. Kaynak olarak kullanılan çeşitli araştırmalarda konuya dair ipuçları bulunmuştur. Bunun beraber müsevvidin faaliyet gösterdiği kurum veya kurumların işleyiş sistemini ele almak bu çalışmanın sınırları içerisinde değildir.

1. Müsevvidlik Kavramının Ortaya Çıkışı

Müsevvid sözlükte müsvedde yapan kimse, bir tezkerenin müsveddesini yapan kâtib, taslak yapan kimse, anlamlarına gelir.³ Bazı resmî dairelerde resmî evrakların müsvedde metinlerini temize çeken memurlara, yani kâtiplere müsevvid denir.⁴

Zamanla fetvâ müesseseleri meydana gelmiştir. Osmanlı Devleti’nde (1300-1922) halkın ihtiyacına cevap vermek için, çoğunluğu müsevvidlerden oluşan fetvâ eminliği

¹ *Kur’ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Alak 96/1-5.

² İbrâhim Müteferrika *Vesiletü’l-tibâa* (1138/1726) isimli risâlesinde, çeşitli yazma eserlerin yok olduğunu, sonra düzgün yazı yazacak hattat kalmadığını, bazı yazmalarda hatalar bulunduğunu, bu eserlerin matbaada okunaklı ve hatasız basılabileceğini, kitapların ucuzlayacağını, hatta kütüphaneler kurulabileceğini ifade etmiştir. Avrupalıların bu eserlerden bazılarını özensizlik sonucu yanlışlarla bastıklarını açıklamaktadır. Bk. Erhan Afyoncu, “İbrâhim Müteferrika”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/324-327.

³ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1732.

⁴ Umut Başar, *Yüzbaşı İhsan’ın Kavâ'id-i İmla ve Tahrîr’inin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 205.

kurulmuştur.⁵ Bu kurumun başındaki yetkili şeyhülislâmlardır.⁶ Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) 828/1425'te Bursa müftülüğüne atanması ile Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık başlamış, zamanla devlette etkinlik kazanmış bir kurumu haline gelmiştir. İlk şeyhülislâmlar, kanunlar çıkarılırken ve hukukî düzenlemeler yapılırken padişahlara yardımcı bulunmuşlardır.⁷ Sonraki şeyhülislâmlar, Fetvahâne'de hazırlanan fetvâları onaylamışlardır.⁸ Şeyhülislâmın savaş ve barış gibi devlet olaylarında fikrine başvurulmuştur.⁹ İlk şeyhülislâmlar şahsi konaklarında işlerini yürütmüşlerdir. Şeyhülislâma bağlı faaliyet gösteren Fetvahâne'deki¹⁰ bazı birimler; fetvâ isteyenlerin suallerinin yazıldığı Pusula Odası, suallerin müsevvidlere sorulduğu fetvâ odası,¹¹ şer'iyeye mahkemelerinden gelen i'lâmları ve hüccetleri müsevvidlerin tetkik ettiği i'lâmat odaları şeklindedir.¹²

Fetvâ hazırlanması hususunda yetkili fetvâ emini emrinde müsevvid ve başka memurlar vazife yapmıştır.¹³ Fetvâ emini, İslam hukukunu iyi bilmelidir.¹⁴ Fetvâ emini, halkın talep ettiği konularda fetvâ düzenlemiş ve hazırlamıştır. Zamanla fetvâ talebinin artmasıyla fetvâ hazırlama faaliyeti icra eden görevlilere, müsevvid, mukabeleci ve mübeyiz gibi isimler verilmiştir. Fetvâ emini bu memurların faaliyetlerini yönetmiştir.¹⁵

Müsevvidler, verilen fetvâları yazmışlardır.¹⁶ Örnek olması bakımından 1293 (1875) tarihindeki Meşihat dairesi görevlilerinin şu memurlardan oluştuğu kayıtlıdır: Fetvâ

⁵ Fetva eminliği için bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1977), 1/222; Necdet Sakaoğlu, "19. yy'da Şeyhülislâmlık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1/263.

⁶ Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", *İslam Medeniyeti Mecmuası* 5/2 (1981), 40.

⁷ Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Hukukunun Tarihi Gelişimi ve Ulema Sınıfı", *Türk Yurdu* 19-20/148-149 (1999-2000), 188-191.

⁸ Uriel Heyd, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", çev. Fethi Gedikli, *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3 (1995), 287.

⁹ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/91; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201.

¹⁰ Saliha Okur Gümrükçüoğlu, "Meşihat Makamının Bir Dairesi: Fetvâhâne-i Âli", *Din ve Hayat* 2/34 (2018), 33; bk. Fahrettin Atar, "Fetvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/486; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1/621.

¹¹ Mehmet Sait Sütcü, "Osmanlı Devleti'nde Müftülük Kurumu: Anadolu Müftüleri", *Tarih Okulu Dergisi* 10/32 (2017), 460.

¹² Kişi, "Meşihat'ten İstanbul Müftülüğü'ne Kurum ve Unvanlar Lügatçesi", 63; M. Vamık Şükrü Altınbaş, "Fetva Eminleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/6-7 (1964), 187.

¹³ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, 22; Akgündüz, *Ağa Kapısından Şeyhülislâmlığa İstanbul Müftülüğü*, 19.

¹⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 198.

¹⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 196.

¹⁶ Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", 47. Diğer memurlar için bk. Mehmet Canatar, "Kethüda", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15/332; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 198.

emini, ders vekili, mektupçu ve üç muavini, î'lâmât-ı şer'iyeye mümeyyizi, arzuhalci ve iki muavini, reîsü'l-müsevvidîn, î'lâmât-ı şer'iyeye mümeyyiz yardımcısı, maaş-ı ilmiyye kâtibi, Bunların içerisinde birçok müsevvid bulunmaktadır.¹⁷

Fetvâ Odası'na gelen suallerin müsevvidler tarafından fetvâ formuna uygun dökümü yapılmıştır. Bu metinler müsevvidler tarafından temize çekilmiş, sonra şeyhülislâma takdim edilmiştir.¹⁸ Fetvâ Odası'ndaki müsevvid sayısının yirmi sekize ulaştığı olmuştur.¹⁹

Fetvâhâne Nizamnâmesi'ne (13 Muharrem 1292/19 Şubat 1875) göre²⁰ fetvahânede görevli müsevvid konumunda yirmi kişinin görevlendirileceği, bu kadrodan yer açıldığı takdirde mülâzimlârdan kıdemlinin müsevvid olarak atanacağı, reîsü'l-müsevvidîn²¹ kadılığa nâil olduğunda ikinci müsevvidin, bu göreve ehil değil ise müsevvidler arasından fıkıh ilmine hâkim birisinin başmüsevvidlik görevine atanacağı belirtilmiştir.²² Bu bilgilere göre müsevvidlerin fetvâ dairesinde ihtisas sahibi ve tecrübeli, fıkıh konusunda uzman kişiler arasından ihtimamla seçildikleri anlaşılmaktadır.

30 Şaban 1332 (24 Temmuz 1913) tarihli nizamnameye göre fetvâlar bu odada sistematik şekilde birleştirilmekte, soru kalıpları seçilmekte, şeyhülislâmın cevaplarını hazırlanmakta, kütüklere kaydedilmektedir.²³ Fetvâ odasının sorumlusu reîsü'l-müsevvidîndir. Reîsü'l-müsevvidîn Dersaadet mahkemelerinden fetvâ için gönderilen dava suretlerini tarihlendirir, tetkik ettirir, sonucu fetvâ eminine arz ederdi. Meşihat makamından imza ve iade edilen fetvâyı sahibine vermiştir. Teşkilattan ve vilayetlerden gelen fetvâlara cevapları müsevvidlerle istişare etmek suretiyle hazırlamış, hükmü fetvâ eminine tebliğ etmiştir.²⁴ Anlatılan bu faaliyetlerin fetvâ yazımı ve buna bağlı olarak fıkıh kavramlarına aşinalık sağlayacağı konumuzla doğrudan ilgili olduğu açıktır.

Kurumdaki işleyiş şu şekildedir. Fetvâ talep eden kişi, Fetvahâne'nin Pusula Odasına gelir burada müsevvide sorularını yazdırırdı. Müsevvid fetvânın taslağını hazırlardı. Sorular soranın adı ve kimliği gizlenmek suretiyle, bunun yerine Zeyd, Hind, Amr gibi yaygın kullanılan isimlerle ifade edilerek "... olursa sahih olur mu?" veya "... olursa

¹⁷ 1293 (1875) deki meşihat dairesi görevlileri şunlardı: Ders vekili, Fetvâ emini, Meşihat mektupçusu ve üç muavini, î'lâmât-ı şer'iyeye mümeyyizi, Meşihat arzuhalci ve iki muavini, î'lâmât-ı şer'iyeye mümeyyiz muavini, maaş-ı ilmiyye kâtibi, Reîsü'l-müsevvidîn. Bunlardan birçok müsevvid ve memur vardı. Kazıcı, "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi", 56.

¹⁸ Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 20.

¹⁹ Abdullah Rüşü Kişi, "Meşihat'ten İstanbul Müftülüğü'ne Kurum ve Unvanlar Lügatçesi", *Din ve Hayat: Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü Dergisi* 24 (2015), 64.

²⁰ *Düstur*, Birinci tertip, 4/76-77.

²¹ Kişi, "Meşihat'ten İstanbul Müftülüğü'ne Kurum ve Unvanlar Lügatçesi", 64.

²² Ferhat Koca, "Fetvâhâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/496.

²³ Ferhat Koca, "Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahane", *İlam Araştırma Dergisi* 2/1(1997), 141.

²⁴ Koca, "Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahane", 142.

muteber olur mu?” şeklinde hazırlanırdı. Fetvâ emini, gerekirse düzetme yapar, sonra bu metni müsevvidler temize çeker şeyhülislâma takdim edilecek nüsha hazırlanırdı.²⁵ Şeyhülislâm suale “olur” veya “olmaz” şeklinde cevabı yazar onaylar, evraki fetvâ odasına îade ederdi. Müsevvid tekrar önüne gelen bu fetvâyı kaydeder, cevabı da soru sahiplerine iletirdi.

Şifâhen de fetvâ verilirdi. Fetvâ talebinde bulunan kimseden, kendisine verilen hizmet karşılığında ücret alınmıştır.²⁶ Müsevvidlerin tuttuğu kayıtlar, ayrıca mahkemelerden gelen mahkeme kararları “Fetvahâne-i Âlî Defterleri” olarak bilinmektedir.²⁷

Fetvahâne’ye, Şer’iyye Mahkemeleri’nin kararlarına itiraz gayesiyle îlâmlar da gönderilmiştir.²⁸ İtiraza konu davalar, şer’î ahkâma ve usûle uygun görüldüğü takdirde fetvâ emini ve îlâmat müdürü tarafından tasdik edilmiştir.²⁹ Kararlarda bilgi hatası veya muhakeme usûlüne aykırı durum tespit edildiğinde, ilgili mahkemenin tekrar hükmü gözden geçirmesi istenmiştir. Kadı kararında ısrar gösterirse, îlâm Fetvahâne görevlilerince tekrar incelenmiş, müsevvidler gerekçe kaleme almış, karar mahkemeye mütâlaa için gönderilmiştir.³⁰

Fetvâ ve Pusula odalarından oluşan Fetvahâne’ye Tanzimat’tan sonra îlâmât Odası eklenmiştir.³¹ Sözlükte bildirmek, haber vermek³² anlamlarına gelen îlâm, istilâh olarak hâkimin bir davada verdiği kararı, üzerinde hâkimin imza ve mührünü taşıyan belgedir. Şer’iyye mahkemelerinde kadı, yargı faaliyetinden sonra karar gerekçelerini de ihtiva eden bir îlâm düzenlemiş, birer nüshasını davacı ve davalıya vermiştir, bir sûretini sicile kaydetmiştir. İlâmlarda taraflar, davanın görüldüğü mahkeme, davacının iddiası, davalının cevabı, hükmün gerekçesi ispat vasıtaları, hüküm, tarih ve gerekirse şahitlerin ismi yazılmıştır.³³ Hükme taraflardan birisi itiraz etmişse, itiraz dilekçesine mahkeme îlâmını da eklemiş sonra mahallî hükümet makamları eliyle Fetvahâne îlâmât Odası’na göndermiştir.³⁴ Şahıslar îlâmât Odası’na müracaat edebilirlerdi. Gelen îlâm ve delilleri, mümeyyizler tetkik etmiş görüşlerini yazdıktan sonra îlâmât müdürüne arz etmiştir. Müdür, hazırlanan görüşü yerinde bulduğu takdirde onaylamış, aksi takdirde görüşünü yazmış, her iki sûreti de fetvâ eminine sunmuştur.

²⁵ Heyd, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, 303.

²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlimiye Teşkilatı*, 196.

²⁷ Bilgin Aydın- İlhami Yurdakul- İsmail Kurt, *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislâmlık Arşivi Defter Kataloğu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 74.

²⁸ Berki, “Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı”, 426.

²⁹ Ahmet Akman, “Osmanlı Devleti’nde Hukukî Yapı ve Adli Teşkilatta Tanzimat Sonrası Gelişmeler”, *Yeni Türkiye* 2/10 (1996), 1016; Kişi, “Meşihat’ten İstanbul Müftülüğü’ne Kurum ve Unvanlar Lügatçesi”, 63.

³⁰ Gümrükçüoğlu, “Meşihat Makamının Bir Dairesi: Fetvahâne-i Âlî”, 35.

³¹ Talip Ayar, *Osmanlı Devleti’nde Fetvâ Eminliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 148; Ahmet Akgündüz, “îlâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/72-73.

³² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 244.

³³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/73.

³⁴ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2004), 273.

Fetvâ emini bu belgeleri imzalamış, üzerine yazıyla işaret etmiş i'lâm yazı masasına vermiştir. O, i'lâmât müdürünün görüşüne katılmadığı takdirde, sebebini açıklamış müdüre tekrar iade etmiştir. Üzerinde görüşme gerektirecek bir konu değilse fetvâ emininin ifadeleri yönünde cevap yazmıştır. Tekrar müzakeresi gerekli ise; fetvâ emini başkanlığında, i'lâmât müdürü, reîsü'l-müsevvidîn ve muavini birlikte konu-yu incelemiş, karara varmışlardır. İhtilaf durumunda fetvâ emininin görüşü tercih edilmiştir.³⁵

Hukuki belge hazırlama uzmanlığı bakımından şu hususta ifade edilebilir: Osmanlı devlet teşkilâtında ilmiyye, seyfiye ve kalemiye üç ana meslek grubudur.³⁶ Ulemâ topluluğu şeyhülislâm, nakîbü'l-eşraf, kazasker, kadı, müderris gibi görevlilerden müteşekkildir;³⁷ Bunlar, medrese mezunu, eğitim, hukuk, fetvâ, bazı dinî hizmetleri ifâ eden ve bürokrasi alanlarıyla ilgili makamlarda bulunan etkili³⁸ meslek grubudur.³⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Ham-di Akseki, Ömer Nasuhi Bilmen gibi bir çok kıymetli eserlere imza atmış ilmi-ye sınıfı mensupları müsevvidlik vazifesi de icra etmişlerdir.

2. Müsevvidliğe Benzer Kavramlar

Vahiy kâtipliği, imla etmek, kâtiplik, kanun yazımı, musahhihlik, müstensihlik, redaksiyon, kodifikasyon ve ahkâm defterleri hazırlayan personeldi. Müsevvidliğe benzer görev ifa etmiştir. Bunları kısaca ortaya koyalım:

2.1. Vahiy Kâtipliği

Hz. Peygamber âyetler nâzil oldukça okuma yazma bilen bazı sahabelere yazdırmıştır. Daha sonra vahiy kâtibi olarak isimlendirilen bu kişiler yazdıklarını Resûlullah'a (s.a.s.) okumuşlar, Hz. Peygamber yazılanlarda hata varsa düzeltmiştir. Peşinden kâtibe, "Yazdığını çoğalt ve mü'minlere dağıt" talimatı vermiştir.⁴⁰ Örnek olarak Medine döneminde Hz. Peygamber okuma yazma bilen Zeyd b. Sâbit (r.a.) (öl. 45/665 [?]) âyet yazmak üzere yanında yazı malzemesi bulundurma tâlimatı verilen bir sahabîdir. Hatta okur-yazar olmayan bazı sahabeler, ellerindeki yazı malzemeleriyle Hz. Peygamber'in yanına gelmek için kâtip aradıkları nakledilmiştir.⁴¹ Çeşitli belgelerin, tâlimatnâmelerin, antlaşma metinlerinin, imtiyaznâmelerin, mektupların yazımı için

³⁵ Ali Himmet Berki, "Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9 (102-103), 1970, 426.

³⁶ Halil İnalıcık, *Devlet-i Âliyye* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010), 1/35.

³⁷ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 71.

³⁸ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 19.

³⁹ Ahmet Yaşar Mehmet İpşirli, "İlmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/141. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 156.

⁴⁰ Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü, 2008), 1/141; Hüseyin Çelik, "Kur'ân'ın Yazıya Aktarılması ve ilk Vahiy Kâtibi Meselesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 5/1 (2019), 27.

⁴¹ M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447.

bazı sahabîler görevlendirilmiştir.⁴² Osmân b. Affân (öl. 35/656), Alî b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]) Abdullâh b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57) isimleri kaynak eserlerde sıkça geçen bazı vahiy kâtipleridir.⁴³

Devlet başkanı olarak Hz. Peygamber zamanında evrak hazırlama faaliyetinin ortaya çıktığı söylenebilir. Vahiy yazımı merkezinde gelişen bu resmî denilebilecek faaliyetler ileride kurum haline gelecek fetvâ yazımı ve bu işin görevlisi müsevvidliğin ilk çekirdeğini oluşturmuştur. Yazılan bilgilerin takibinin ve denetiminin de yapılmış olması vahiy kâtipliği ile müsevvidlik arasında irtibatı kumayı kolaylaştırmaktadır. Fakat bu vahiy yazma faaliyeti ile müsevvidlik arasındaki önemli bir fark şudur: İlkinde gönüllülük esastır. Sonrakinde maaş karşılığı yapılan bir iş bulunmaktadır. Fakat ilkinde görevlendirme de bulunmaktadır. Sahabeler bu hizmetleri karşılığında bir ücret ödenmediği kanaatindeyiz.

Bahsettiğimiz konu ile alakalı şu da kaydedilebilir. Hz. Peygamber sahabeler arasında ortaya çıkan sorunları çözmüş, onların suallerine cevap vermiştir.⁴⁴ Fetvâ tarihi cihetinden de Hz. Peygamber dönemi ilk uygulamalar olarak kabul edilebilir.⁴⁵

2.2. İmlâ Etmek

Sözlükte imlâ “uzatmak, yazdırmak, dikte etmek” anlamında kullanılmıştır. Bir yazıyı imlâ etmek, metni yazacak olana uzun bir süre içerisinde okumak, demektir.⁴⁶ İstilah olarak “bir kimsenin çevresindeki ilim taliplilerine ezberden veya kitaptan bir şey yazdırması” anlamındadır. Bu şekilde yazılmış esere imlâ (ç. emâlî) denir.⁴⁷ İmlâ çeşitli şer’i ilimlerde uygulanmış bir yöntemdir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Şâfiî (öl. 204/820) gibi fakihler, İbn Düreyd (öl. 321/933), Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (öl. 328/-940) ve Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed (ö. 319/931) gibi dil alimleri bu usûlü uygulamışlardı.⁴⁸ Bazı âlimler ise ezberlerindeki ilimleri veya rivayetiyle iştigal ettikleri bilgileri öğrencilerine bazen ezber olarak,⁴⁹ bazen de yazdıkları kitap veya benzeri malzemen yazdırmışlardı.⁵⁰

⁴² Üzeyir Tuna, ‘İzzüddîn b. ‘Abdisselâm es-Sülemî (ö. 660/1262) ve “el-Emâlî'l-Kur’âniyye” Adlı Eserinin Edisyon Kitiği (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 38.

⁴³ Mertoğlu, “Vahiy Kâtibi”, 447.

⁴⁴ Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/413; Davut Dursun, *Din Bürokrasisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 115.

⁴⁵ Talip Ayar, *Osmanlı Devleti’nde Fetvâ Eminliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 27.

⁴⁶ Şemseddin es-Sehâvî, *el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-ahbâri'l-müselsele*, thk. K. Abdü'l-Fettâh Fettûh (Katar: Dâru'l-Fethi'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2011), 2/295.

⁴⁷ Abdullah Aydın, “İmlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/225.

⁴⁸ Aydın, “İmlâ”, 225.

⁴⁹ Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64.

⁵⁰ M. Yaşar Kandemir, “Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 11/70.

İmlâ faaliyeti sözlü kültürün yazıya intikali, sonra ise müzakere ve tecrübelerin, ilmi birikimin sonraki nesle intikalini sağlamak üzere İslam dünyasının her köşesine yayılmıştır. Bu faaliyet resmî kurumlar makamların dışında da belge hazırlama, tarihe tanıklık etme ve kültür mirasını yeni kuşaklara aktarma bakımından önemlidir. İlmî birikimin naklinin geniş İslam coğrafyasında kayda geçirilmesi takdire şayan bir çabasıdır. Müsevvidlik vazifesi bunun resmîyet kazanmış bir hali olarak düşünülebilir.

2.3. Kâtip

Sözlükte ketb “yazmak” fiilinden türetilmiş ism-i fâil bir kelimedir. Yazı ile uğraşan kişi, yazıcı, sekreter demektir. Kitâbet işiyle uğraşanlardan kelâmın telifi ve mânânın tertibiyle ilgilenenlere “inşâ kâtibi”, malların tahsili ve sarf edilmeleriyle meşgul olanlara “emvâl kâtibi” denir.⁵¹

Hız Peygamber anlaşma metinleri, devlet başkanlarına gönderilecek mektuplar ve çeşitli belgeleri yazdırmak için kâtipler görevlendirmiştir. Bu işle uğraşan sahabî sayısı yirmi üç ila kırk iki arasındadır.⁵² Medîne vesîkası, bu dönemde yazılmış, günümüze de ulaşmış ilk İslâmî dönem belgelerinden birisidir. Rasulullah'ın (s.a.s.) kâtipleri arasında her birisi de devlet görevi olmak üzere branşlaşma diyebileceğimiz bir durum da vardı; Ali b. Talib (öl. 40/661) antlaşmaları, Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]) devlet başkanlarına yazılan mektupları, Mugîre b. Şu'be (öl. 50/670) ortaya çıkan bazı ihtiyaçları, Abdullâh b. el-Erkam (öl. ?) akid ve borçları, Hâlid b. Saîd b. el-Âs (öl. 14/635 [?]) Hz. Peygamber 'e arz edilen hususları, Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) zekât işlerini, bir başka sahabî Muaykîb b. Ebî Fâtîma (ö. 40/660 [?]) ise ganimetleri yazmıştır.⁵³

Râşid Halîfelerin (632-661) her birisinin özel kâtibi vardı. Emevîler döneminde haraç, ordu, mektup, mahkeme ve emniyet olmak üzere kâtipler beş sınıftan teşekkül etmiştir.⁵⁴ Endülüs Emevî Devleti'nde (756-1031) kâtiplik; kâtibü'r-resâil, resmî evrak yazan ve kâtibü'z-zimâm, beytümâl harcamalarını kaydeden olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁵⁵ Abbâsîlerde (750-1258) ise, icra ettikleri faaliyetlere göre kadı, haraç, resâil, şurta, ordu ve maûnet kâtipleri şeklinde sınıflandırılmaktadır.⁵⁶ Anadolu Selçuklularında (1075-1308) çeşitli divanlarda sayıları yirmi dörde kadar varan inşâ ve emvâl kâtipleri görev yapmıştır.⁵⁷ Orta Çağ'daki İslam devletlerinde Dîvân-ı inşâ'da görevli kâtipler Arap ve Fars edebiyatı ve İslam ilimleri biliyorlardı.⁵⁸

⁵¹ Ahmed b. Ali b. Ahmed Kalkaşendi, *Subhu'l-a'ş'a fi sınaati'l-inşa* (Kahire: el-Mat-baatü'l-Emiriyye, t.y), 1/84-85.

⁵² el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, 1/200-201.

⁵³ Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Kâtip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/49.

⁵⁴ Küçükaşçı, “Kâtip”, 49.

⁵⁵ Ahmed b. Muhammed Makkarî, *en-Nakdü'l-edebi fi Kitâbi Nefhi't-tîb* (Beyrut: 1984), 1/217; Küçükaşçı, “Kâtip”, 49.

⁵⁶ İbrâhim b. Muhammed Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî* (Beyrut: Darü'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1984), 470-471; Küçükaşçı, “Kâtip”, 49.

⁵⁷ Hüseyin b. Muhammed İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye*: Selçukname. çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1/220; Küçükaşçı, “Kâtip”, 50.

⁵⁸ Küçükaşçı, “Kâtip”, 50.

İslam Dünyasında doğu devletlerinde kâtiplik için erkek olmak şartı aranmıştır, Endülüs'te ise kâtip olarak kadınlar da görevlendirilmiştir.⁵⁹

İslam devletlerinde kâtiplik bir meslek olarak, kitâbet de fen ilmi olarak görülmüştür. Kâtiplik görevi için aranan şartları arasında adil olmak, yeterlilik yüksek tabakaya aidiyet, nüfuza sahip olmak, yazışmaları bilmek, saray protokol bilgisi, ilmî ve fikrî müzakerelere katılabilecek bilgi ve güzel konuşma özellikleri aranmıştır.⁶⁰

Evrak hazırlama ve resmî yazışmaları sürdürme vazifesi sebebi ile kâtipler nesrin gelişmesine de destekleri olmuştur. Çünkü kâtiplik edebiyat bilgisi ve üslûp sahibi olmayı gerekiyordu. Hatta sadece bunun için resmî belge ve defter tutma yöntemlerini öğreten eserler yazılmıştır. Başlıklarında “Kâtip, kitâbe, küttâb, sînâa ve teressül” gibi kelimeler olan eserler kâtiplik mesleği ile ilgili bilgiler ihtiva etmektedir.⁶¹

Osmanlı Devleti'nde dairelerde yazı kaleme alan kâtiplere müsevvid denirdi. Müsevvidlik XIX. yüzyılda resmî dairelerde özel kalem haline gelmişti. Fetvâ kaleminde müsevvidlik ayrı bir şube idi.⁶²

Son paragrafta verdiğimiz bilgi müsevvidliğin kâtiplikten farklı, sınırlı bir meslek olduğunu da ortaya koymaktadır.

2.4. Kanun Yazımı

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan (3 Kasım 1839) itibaren kanunlaştırma alanında reformlar yapıldı. Eşya hukuku, borçlar hukuku ve şahıs hukuku ile ilgili hükümleri Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye (1868-1876) adıyla, aile hukukuyla ilgili hükümleri Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) adıyla kanunlaştırılmıştır.⁶³ Dönemin bürokrat da olan fıkıh alimleri Seyfeddin ve Mehmed Emin (Şûrâ-yı devlet azası), Seyyid Halil (Evkaf-ı hümâyun müfettişi), İbn Âbidinzâde Alâaddin ve Ahmed Hulûsi (Dîvân-ı ahkâm-ı adliyye üyesi) ve Ahmed Hilmi'den (Dîvân-ı ahkâm-ı adliyye üyesi) teşekkül eden Mecelle Cemiyeti 100 maddelik mukaddime ve 1. kitap olan “Kitâbü'l-büyû'u hazırlamıştır.⁶⁴ Bu çalışma, müsevvidler tarafından düzenlenerek sadârete sunulmuş; 8 Muharrem 1286'da yürürlüğe girmiştir. Hibe, gasb ile itlâf, hacr, şirket, vekâlet, ikrah ile şüf'a, sulh ile ibrâ, dava ikrar, kazâ ve beyyinât kitapları müsevvidlerce tashih edilerek pa-dişaha sunulacak hale getirilmiştir.⁶⁵

⁵⁹ Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla*, nşr. Abdüsselim el-Herrâs (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 252; Küçükaşçı, “Kâtip”, 49.

⁶⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukadime* (Beirut: 1984), 246-247; Küçükaşçı, “Kâtip”, 51.

⁶¹ Küçükaşçı, “Kâtip”, 51.

⁶² Küçükaşçı, “Kâtip”, 51.

⁶³ Mehmet Akif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/231.

⁶⁴ Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi, *Vakayiname*, haz. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989), 12, 78.

⁶⁵ Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 123; Osman Keskiöğlü, “Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 223.

Ahmet Cevdet Paşa (öl. 1313/1895) başkanlığında Mecelle hazırlanmasında devrin hukuk otoriteleri görev almıştır. Müsevvid olarak ifade edebileceğimiz bu ilim adamlarının isimleri, her kitabın sonunda yer almaktadır.⁶⁶ Bunlardan bir dönem müsevvidlik vazifesi icra eden Ömer Nasuhi Bilmen Fetvahâne-i Âlî’de bulunmuştur. Bilmen Heyet-i Telifiyye a’zâsı bulunduğu bu dönemde Hanefî mezhebini esas alınarak kapsamlı bir eserin vücuda getirilmesi için Meşîhat Dairesi’nde tashih çalışmaları yapmıştır.⁶⁷ Bunlar makalemizin önceki sayfalarında anlattığımız müsevvidliğin önemini de göstermesi bakımından önemli bilgilerdir.

Kısmen müsevvidlik görevinin izdüşümü diyebileceğimiz kanun yazımı, düzenlemesi ve tashih süreci günümüzde şu şekilde icra edilmektedir: Kanun yapmak,⁶⁸ düzenlenmesi gereken konuyla ilgili farklı çözüm önerilerinden birisini tercih etmek, bu kanun taslağını gramer, mantık ve hukuk kurallarına uygun olacak şekilde,⁶⁹ hazırlamak suretiyle ve yasama organı nezdinde kabul edilmesini başarmak sanatıdır.⁷⁰ Kanun yapımının başlatılma yetkisi iki aktördedir: Hükümet ve Parlamento. Bazı ülkelerde buna belirli sayıda yurttaşlar topluluğu da eklenir.⁷¹ Kanun yapımı, ön hazırlık ve taslağın hazırlanmasıyla başlar. Sonra tasarılar komisyonlarda ele alınır, tasarı genel kurula gelir, kurulda görüşülür, devlet başkanına gönderilir. Resmî Gazete’de yayınlanmak üzere kanun metni Başbakanlığa gönderilme aşamalarını kapsar.⁷²

Kanunlar, kayıtlara tabidir. Anayasa en üst kanun olarak bazı kanunların çıkarılmasını emretmektedir. Siyasi parti seçim beyannameleri, hükümet programları, kalkınma planları, bakanlıkların şura kararları vb. belgeler, kanunların kaynakları arasındadır.⁷³ Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin (TBMM) görev ve yetkileri arasında kanun çıkarmak, gerekirse kanunları değiştirmek veya kaldırmak da vardır.⁷⁴

⁶⁶ Hasan Ellek, “Osmanlı’da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014), 142.

⁶⁷ Talip Türcan, “Ömer Nasuhi Bilmen ve İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/5-26 (2015), 282.

⁶⁸ Fazlı Pehlivan, *TBMM’de Yasa Yapma Süreci ve Bazı Avrupa Birliği Parlamentolarından Örnekler* (b.y: y.y, 2007), 65.

⁶⁹ Nahit Yüksel, “Türkiye’de Yasama (Kanun Yapımı) Performansı Tartışmaları”, *Yasama Dergisi* 39 (2019), 133.

⁷⁰ Tuncer M. Karamustafaoğlu, *Yasama Meclisinde Komisyonlar* (Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1965), 47; Yaşar Karayalçın- Aynur Yongalık, *Hukukta Öğretim- Kaynaklar-Metod Problem Çözme* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuk Araştırma Merkezi, 2008), 13-18; Ayrıntılı bilgi için bk. Akın Çakın, “Kanun Tasarılarının Hazırlanması Süreci”, *Adalet Bakanlığı Kanun Yapım Süreci Sempozyumu*, ed. İrfan Neziroğlu ve Fahri Bakırcı (Ankara: TBMM Yayını, 2011), 83.

⁷¹ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015), 24.

⁷² Gülşen Terakye, “Yasama Süreci ve Yasa Yapımı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi (DEÜHYO ED)*, 2/5 (2012), 72.

⁷³ Elvettin Akman, *Türkiye’de Kamu Politikası ve Kanun Yapım Sürecinin Analizi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 257.

⁷⁴ Fahri Bakırcı, *TBMM’nin Çalışma Yöntemi (TBMM İctüzüğü)* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 396.

Kanunların bu fonksiyonlarını kusursuz olarak yerine getirebilmesi nitelikli bir şekilde yapılabilecek yasama faaliyeti ile mümkün olabilir.⁷⁵

Kanun yapımının başlatılma yetkisi iki aktördedir: Hükümet ve Parlamento. Bazı ülkelerde buna belirli sayıda yurttaşlar topluluğu da eklenir.⁷⁶ Kanun yapımı, ön hazırlık ve taslağın hazırlanmasıyla başlar. Sonra tasarılar komisyonlarda ele alınır, tasarı genel kurula gelir, kurulda görüşülür, devlet başkanına gönderilir. Resmî Gazete’de yayınlanmak üzere kanun metni Başbakanlığa gönderilme aşamalarını kapsar.⁷⁷

Kanun yapımının bütün süreçleri düşünüldüğü zaman müsevvidin bir hukuk metni hazırlama fonksiyonu net olarak ortaya çıkmaktadır. Kanun yapımı ve yazımı titizlik, özen ve dikkat çekici bir meslektir. Aynı şeyleri müsevvidlik hakkında da kağıtlık ve benzeri alanlarda yazılan çeşitli kitapları düşünerek ifade edebiliriz.

2.5. Musahhîh ve Müstensih

Sözlükte tashih; anlamı, düzeltme, düzelti⁷⁸ demektir. Musahhîh; tashih ve düzenleme yapan kişidir. Arapça bir kelime olan istinsâh, bir kitabın veya yazılı bir metnin nüshasını çıkarma, onu harf harf kopya etme, demektir. Bu işi yapanlara müstensih denir.⁷⁹ İstinsah yazılı metinlerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. İstinsah X. yüzyıla kadar önemli bir meslek olarak kabul edilirdi. İstinsah için icâzet gerekirdi.⁸⁰

Musahhîh ve müstensih ile müsevvid arasındaki önemli bir fark şudur: Musahhîh ve müstensih her türlü yazılı metinleri düzenler, son halini verir. Müsevvid ise özel olarak kullandığımız takdirde fetvâ yazımı ve düzenleme işleri ile meşgul olmuştur.

2.6. Redaksiyon

Redaksiyon yazı yazma, bir metni kaleme alma anlamına gelmektedir. İstilah olarak bir yazılı metin üzerinde düzeltmeler yapmak suretiyle, o metni yayıma hazır duruma getirmektir.⁸¹ Redaksiyon faaliyeti, düzelti olarak da adlandırılmaktadır. Redaksiyon, dizgi ya da baskı öncesinde muhteva ile ilgili yapılan faaliyettir. Gramer hataları redaktör yani metin editörü tarafından düzeltilir. Sayfa düzeni ve yazım hataları musahhîh tarafından düzeltilir. Müsevvid metnin ilk hazırlıklarından itibaren ilave olarak redaksiyon denilen işi de yapmaktadır.

2.7. Son okuyucu

Son okuyucu metni ilk kez görür. Editör, son okumayı yapacak kişiye dikkat etmesi gerekli noktaları bildirebilir. Örneğin okumanın Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu’nun

⁷⁵ Cennet Sümeyya Işık, *Türkiye’de Kanun Yapım Süreci ve Torba Kanun Uygulamaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 24.

⁷⁶ İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri* (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015), 24.

⁷⁷ Gülşen Terakye, “Yasama Süreci ve Yasa Yapımı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 2/5 (2012), 72.

⁷⁸ Komisyon, *Türk Dil Kurumu Sözlük*, 2276.

⁷⁹ Nebi Bozkurt, Nevzat Kaya, “İstinsah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/369.

⁸⁰ Bozkurt, Kaya, “İstinsah”, 369.

⁸¹ Komisyon, *Türk Dil Kurumu Sözlük*, 1968.

dikkate alınarak yapılmasını isteyebilir. Son okumacı, yazım yanlışlarını bulup işaretler. Yanlış yerden kesilmiş satırları, satırların sonunda hatalı olarak yanlış heceden bölünmüş sözcükleri de bulur. Paragraf yanlışlarını da yakalar, paragrafların yerlerini düzenler. Bu faaliyet, bir metnin yayımlanmaya hazır hâle getirilmesi sürecinin en sonunda yer alıyor gibi görünmektedir. Fakat son derece önemli işleve sahiptir. Çünkü redaktör ve editörler, metinle sürekli ilgilendikleri için bazı hataları görmekte körleşebilir. Son okumacı ise metin üzerinde mesafeli okuma yapar. Bu sebeple gözden kaçan noktalama işareti ve hataları hatalarını daha net görebilecektir.⁸²

2.8. Kodifikasyon

Sözlükte kodifikasyon düzenleme anlamına gelmektedir.⁸³ İstilah olarak dağınık haldeki örf ve âdete dayalı hukukun yerine, ülkenin tamamında uygulanan ve hukukun farklı bölümlerini mümkün mertebe ihtiva eden kanun metinlerinin yapılması faaliyettir. Bu kavram, hukuk kurallarının yazılı tespiti şeklinde genel anlamda (taknîn); dağınık hukuk kurallarının devlet otoritesi ile sistemli halde bir araya getirilmesi (tedvin) şeklinde kullanılmaktadır.⁸⁴ Hukuk adına mevcut kuralları toplamak, böylece hukukî ihtilafların çözümünü hukuk içerisinde mümkün hale getirmek için girişimler her dönemde var olmuştur.⁸⁵ Kodifikasyon hukuku reforme etmek, sürekli değişen gerçekliklere uygun kılabilmek, şartlara uygunluğu ve istikrarı sağlayacak yöntemleri bulma çabasıdır.

Tanzimat sonrası Osmanlı'daki kanunlaştırma hareketi, hukukun Batı sistematiğiyle ifade edilmesidir. Bu çalışmalar Türkiye Cumhuriyet'inde genel kanunlaştırma ile neticelenmiştir.⁸⁶

Müsevvidin yaptığı kimi çalışmalar, Mecelle örneğinde görüldüğü gibi, kodifikasyon içerisinde değerlendirilebilir.

2.9. Ahkâm Defterleri ve Müsevvidler

Müsevvid diyebileceğimiz memurların aktif hizmet verdiği yerlerden birisi de bazı toplantı tutanakları ve işlem defterleridir.

Osmanlı devletinde padişahın başkanlık yaptığı Divan-ı Hümâyün'da idarî, malî, içtimaî, askerî vb. hususlar görüşülerek karara bağlanmıştır.⁸⁷ Divan'dan çıkan evrak-

⁸² Son okuma nedir? (Erişim: 01 Eylül 2021).

⁸³ Komisyon, *Türk Dil Kurumu Sözlük*, 1456.

⁸⁴ Ergün Özsunay, *Medeni Hukuka Giriş* (İstanbul: Gürkay Matbaası, 1970), 111; İbrahim Kafi Dönmez, "İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23; Ömer Faruk Ocakoğlu, *Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler ve Toplumsal Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 140.

⁸⁵ Ocakoğlu, *Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler ve Toplumsal Etkileri*, 149.

⁸⁶ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2005), 71.

⁸⁷ Ahmet Mumcu, Ahmet, "Divan-ı Hümâyün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/431.

ların birleştirilmesiyle Ahkâm Defteri meydana gelmiştir.⁸⁸ Hüküm çoğulu olan Ahkâm, burada “padişah buyruğu” anlamında kullanılmıştır. Osmanlı Devleti’nde padişahın yetki verdiği kurum veya bazı daireler, padişah adına hüküm vermişlerdir; Bunları düzenleme ve metin haline dönüştürme vazifesi müsevvidler tarafından ifa edilmiştir.⁸⁹

Ahkâm-ı mühimme defteri, Dîvân-ı Hümâyün’da karara bağlanan konularda padişahın onayının alınmasından sonra müsevvidlerin düzenledikleri ferman suretlerinin kayda geçirildiği defterlerdir.⁹⁰

Ahkâm-ı şikâyet defterleri, 1648-1814 yıllarında müsevvidler tarafından tutulmuştur.⁹¹

Ahkâm-ı Ruûs defteri; Sadrazam tarafından verilen memuriyet ve vazifeyi gösteren tayin belgelerinin kayda geçirildiği defterdir.⁹² Aynı şekilde bu belgenin hazırlanmasından kayda geçirilmesine kadar ki aşamalar müsevvidler tarafından sağlanmıştır.

Ahkâm-ı Tahvil: Boş tımar ve zeametlerin el değiştirilmesinde gereken değişiklik hükümünü yazan müsevvidlerin görev yaptığı dairedir.⁹³

2.10. Şürût ve Sicillât

Şürût sözlükte şartın çoğuludur. İstilah olarak “hukukî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belge” demektir. sicillât sicil kelimesinin çoğuludur. İstilah olarak ise hukukî muamelelere dair yazılacak belgelerin düzenlenme esaslarını tespit eden ilim demektir.⁹⁴

Râşid Halîfeler döneminden (632-661) itibaren bazı kişiler hukukî muameleleri yazıya geçirme işiyle tanınmaya başlamıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı medeniyet ve kültür muhitlerine mensup kimselerle temas gibi sebepler hukukî muamelelerin yazıya geçirilmesi ihtiyacına yol açmıştır. Bu gelişmeler mahkeme kayıtlarının üslûp, dil ve muhteva yönünden düzenlenmesini gerektirmiştir. Böylece ilmü’ş-şürût ortaya çıkmıştır.⁹⁵

Şürût ilminin amacı hukukî muamelelerin yazıyla belgelendirilmesi esnasında uyulacak kuralları öğretmek, üslûp ve içerik yönünden uygulama birliğini sağlayacak örnek belgeler hazırlamaktır. Bu ilim ilkelerini fıkihtan, inşâ ilminden, devletin resmî belge düzenleme esaslarından almıştır.⁹⁶

⁸⁸ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, haz. Yusuf İhsan Genç vd. (İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010), 27.

⁸⁹ Halil Sahillioğlu, “Ahkâm Defteri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

⁹⁰ Mübahat Kütükoğlu, “Mühimme Defteri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/520.

⁹¹ Sahillioğlu, “Ahkâm Defteri”, 1/551.

⁹² Nejat Göyünç, “16. Yüzyılda Ruûs ve Önemi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 17 (1967), 17 vd.

⁹³ Göyünç, “16. Yüzyılda Ruûs ve Önemi”, 31.

⁹⁴ Fahrettin Atar, “Şürût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/270.

⁹⁵ Atar, “Şürût ve Sicillât”, 270.

⁹⁶ Atar, “Şürût ve Sicillât”, 270.

Yukarıdaki ifadeleri dikkate aldığımızda müsevvidlik ile, hukuk metni hazırlamak özelinde, şürût ilmi ile uğraşanlar arasında doğrudan alaka kurmak mümkündür.

2.11. Sak

Arapça sakk (çoğulu sukûk) “yazılı belge, resmî tutanak” demektir. Çeşitli muamele, edim ve ikrarları yazılı belgeleyen senetler, ödeme emri, çek, ibrânâme, vekâletnâme, tayin menşuru, edâ tezkiresi, iktânâme vb. kıymetli ve resmî evrak sak olarak adlandırılmıştır.⁹⁷

Dava taraflarından birisi sak yazılmasını isterse hâkim bu talebi yerine getirir. Hukukî işlemlerde ve mahkemelerde yazının yaygınlaşması, yargı teşkilâtının gelişmesi ve değişen şartlara göre yargılama usulünün yerleşmeye başlamasıyla beraber mahkeme tutanaklarını veya kişilerin kendi aleyhlerindeki yazılı ifadelerini ihtiva eden saklar ispat vasıtalarına eklenmiştir.⁹⁸

Osmanlı döneminde sak kadı tarafından dava konusu olay ve bu konudaki hukuk için düzenlenen belgedir. Bu belgelerin toparlanması ile oluşturulan sak mecmuaları mahkemelerde belge düzenleyecek kimselere rehberlik görevi görmektedir. Mahkemelerde kayda geçirilecek belgeler kâtip tarafından müsveddesi yazılır ve müsveddeleri kadı tarafından onaylanmasından sonra temize çekilirdi. Sak mecmualarını yazanlar uzun yıllar mahkemelerde görev yapmış ilim ehli kimselerdir.⁹⁹

Sak ve sak mecmualarının hukuki belge hazırlanması konusunda bir nevi müsevvidlik vazifesinin başka bir icrası olduğu anlaşılmaktadır.

2.12. Süftece

Arapça süftece, sefte kökünden gelir. Sefte ise “muhkem, pekiştirilmiş” demektir. Alacağın yazılı belgeyle sağlama bağlanmasından dolayı bu adla anılmıştır. Borçlunun alacaklısına, belli miktarda parayı borçlanılan yerin dışındaki belli bir yerde ödeme taahhüdünü veya oradaki muhatabı olan üçüncü kişiye ödeme emrini içeren kıymetli evraka veya işlemin kendisine süftece denir. Bu konu fıkıh kitaplarının çeşitli başlıkları havale, karz, sarf gibi farklı başlıkları altında incelenmiştir.¹⁰⁰

Bir ekonomi kavramı olarak süftacenin müsevvidlikle alakası tanımdan rahatlıkla anlaşılabilir. Zira süftace bir resmi evraktır. Belirli şekilleri olması sebebiyle itinalı bir şekilde hazırlanmayı gerektirmektedir.

2.13. Noter

Noter (Fr. notaire) kelimesi not tutan, hızlı yazı yazan anlamına gelmektedir. İhtilafları önlemek ve hukuk güvenliğini sağlamak için belirli işlemleri belge haline getirmek veya belgelerin sûretlerini onaylama vb. işlerle görevli noter faaliyetini yerine

⁹⁷ Cengiz Kallek, “Sak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/584-586.

⁹⁸ Kallek, “Sak”, 35/584.

⁹⁹ Süleyman Kaya, “Sak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/586-587.

¹⁰⁰ Cengiz Kallek, “Süftece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2010), 38/19-21.

getiren kimseler için fıkhîta kâtib-i adl, kâtibü'l-vesâik kâtibü'l-adl gibi terimler kullanılmıştır. Kâtib-i adl yazılı bir belgeyi yazım kurallarına ve hukukun aradığı özelliklere göre düzenler. İspat vasıtası olarak mahkemeye takdim edilen bir belgenin muhtevası hakkında şahitlik de eder.¹⁰¹

Hız. Peygamber'in siyasî, idarî, hukukî vb. alanlarda kâtiplerine kaydettirdiği bazı yazılı belgeleri bu konuda örnek olarak göstermektedir.¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de borç ilişkisinde dürüstlük ve verdiği söze uymada hassasiyet gösterilmesi emredilmiştir.¹⁰³ Bu ilkelere rağmen Sorumluluklarını ifa etmeyen, borcunu inkâr eden veya borç miktarını veya vadesini unutan borçluların bulunma ihtimaline binaen borç ilişkisinin varlığını ispat için tedbirler alınması üzerinde durulmuştur.¹⁰⁴

Bir başka ifadeyle mahkeme kararlarını yazıya geçirme uygulamaları Emevîler döneminde (756-1031) Mısır'da ve Kûfe'de kadınların kayıt tutmaları ile başlatılmıştır.¹⁰⁵

Noterlik yazılı belgeyi yazım kurallarına ve hukukun aradığı şartlara uygun tanzim etmedir. Bu nedenle ispat vasıtası olarak mahkemeye sunulan bir belgenin muhtevası hakkında şahitlik sebebiyle yetenek ve ehliyet gerektirir. Noterin kitâbet, ilim, adalet vasıfları olmalıdır. İlave olarak güzel yazı yazma ve yazım kurallarını bilmeli, sözleşme metinlerini hatasız ve okunaklı şekilde kaleme almalıdır. Fıkıh ve hukuk muameleler ile ilgili hükümleri de bilmelidir.¹⁰⁶

Noterlik hakkında verdiğimiz bu özet bilgilere göre hukuki belge hazırlama hususunda müsevvid ile noter benzer özellikler taşımaktadır. Fakat farkı şudur. Müsevvid belgeye nihai şeklini vermez. Sadece onaya sunar. Konunun bir erken dönem uygulaması olarak Muaykib b. Ebî Fâtıma (ö. 40/660 [?]) isimli sahabînin Hız. Peygamber'in mühürdarı ve kâtiplerinden birisi olarak nitelendirilmesi hatırlatılabilir.

2.14. Divan

Divan, devlet yönetimindeki çeşitli askerî, idarî ve malî görevlerin ifasında kullanılan defterlere, bu defterlerin ve devlet memurlarının bulunduğu yere verilen isimdir. Divanı İslam dünyasında, ilk defa Hız. Ömer fey gelirlerini dağıtmak için kurmuştur.¹⁰⁷

Hız. Ömer fetihler sonucu İslam devleti hâkimiyetine giren gayri müslimlerin verdikleri çeşitli vergileri Müslüman halka dağıtmak amacıyla bir teşkilât düşünmüştür. Hız. Ömer feyden hisse alarak Medine halkını, fetihlere katılmış kuvvetler ve aileleri

¹⁰¹ Fahrettin Atar, "Noter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/210.

¹⁰² Atar, "Noter", 210.

¹⁰³ Bk. el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34-35.

¹⁰⁴ Atar, "Noter", 210.

¹⁰⁵ Atar, "Noter", 212.

¹⁰⁶ Atar, "Noter", 212.

¹⁰⁷ Abdülazîz Ed-Dûrî, "Divan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/378.

divan defterlerine kaydettirmiştir. Bu defterde isimlerin karşısına senelik bir defa verilecek atıyye ile aylık erzak da belirtilmişti.¹⁰⁸

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) Dîvânü'r-resâil (muhabere divanı) şekillenmiştir. Halife yazışmaları okur ve yorumlarını yapar, arkasından kâtip gerekli dokümanları veya mektupları hazırlamıştır.¹⁰⁹

Abbâsîler döneminde (750-1258) önceki uygulamalardan farklı olarak halifeye verilen dilekçeleri takiple görevli Dîvânü'r-rikâ' atanmıştır.¹¹⁰ Bu dönemde mektuplar ve resmî belgeler, vezirin veya halifenin verdiği emirler doğrultusunda başkâtip tarafından hazırlanmış, halife veya vezir tarafından tasdik edildikten sonra kopyası çıkarılmıştır. Bazan özel bir yazıcı son kopyayı hazırlamış, mektuplar ve belgeler arşive gönderilmiştir.¹¹¹

2.15. Yazı İşleri

Yazı işleri müdürü, gazete, dergi gibi süreli yayınlar ile adliye, belediye gibi kamu kurumlarında yazılı iletişim kanallarını yönetmek ve yayınların işleyişini sağlamakla sorumludur. Yayın tonunu, editoryal yönünü ve politikalarını belirler. Yazma görevleri de üstlenir. Matbu yayınları ve kurumdaki bazı yazışmaları yönetir. Yayınevi veya kurum için yazım kuralları ve üslup belirler.¹¹²

2.16. Özel Kalem

Devlet kurumlarında makam sahibi yetkililerin işlerini yapmakla yükümlü personeldir. Özel kalem protokol kurallarını, yazışmaları ve insan ilişkilerini iyi bilen uzman kişilerdir. Özel Kalem, üst düzey yöneticilerin görüşmelerini düzenler, gizlilik derecesine sahip yazışmalarını gerçekleştirir. Gerekli durumlarda onlara yardımcı olur. Sürekli yöneticilerle temas halinde olacağından konuşması da düzgün olmalıdır.¹¹³

Sonuç

Müsevvidlik Osmanlı Devleti'nde yer alan bazı memurların özel adıdır. Görevleri bir metni hazırlamak, düzenlemek ve yetkili insanların onayından sonra son halini vererek, gerekli kayıtları tutmaktır. Müsevvid, resmî dairelerde evrakları hazırlamış, sonra müsveddeleri temize çekmiş olan memurdur. Bugünkü anlamda resmî dairelerin yazı işleri biriminde görevli memurudur. Meslek olarak yani evrak hazırlama görevi olarak hayattaki birçok mesleklerde yer almaktadır.

Müsevvidlik metin hazırlama faaliyeti olarak Asr-ı Saâdetten itibaren çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu faaliyetler fetvâ yazımı görevlisi müsevvidliğin çekirdeği olarak değerlendirilebilir.

¹⁰⁸ Dûrî, "Divan", 378.

¹⁰⁹ Dûrî, "Divan", 378.

¹¹⁰ Dûrî, "Divan", 379.

¹¹¹ Dûrî, "Divan", 380.

¹¹² Yazı işleri müdürü nedir? (Erişim: 27 Haziran 2023).

¹¹³ Özel kalem nedir. (Erişim: 27 Haziran 2023).

Kanun yazımı olarak ise Mecelle'nin hazırlanmasıyla üst seviyeye ulaşmıştır. Kanun yazım ve tekniği hukuk fakültelerinde üzerinde önemle durulan bir konudur. Bu resmî, hukuki evrak hazırlama görevlisi olarak müsevvidliğin önemini de ortaya koyan bir delildir. Makalemizde bu faaliyeti sürdüren bazı kişilerin sorumlulukları ile resmî metin yazım sürecini de ortaya koymaya çalıştık.

Müsevvidlik fıkıh çalışmalarını da doğrudan ilgilendirmektedir. Çünkü İslam hukuku çalışmalarında kıymetli eserler kaleme alan birçok müellif dönemlerinde bu vazifeyi yapmıştır. Osmanlı döneminde yaşayan Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen gibi alimler müsevvidlik görevi de icra etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nde fetvâ hazırlama faaliyetinde müsevvid denilen memurlar da görev almıştır. Müsevvidler fetvâların ve mahkeme kararlarının kayıtlarını da tutmuşlardır. Bu çalışmalar neticesinde bir yandan fetvâ yazma tekniği gelişmiş, tarihin çeşitli dönemlerinde kaleme alınan fetvâlar miras olarak da bize intikal etmiştir. Fetvâ kurumu ve müsevvidlik vazifesi, Osmanlı hukuk sistemi içinde hukuk kurallarının oluşumu ve uygulanmasındaki konumu açısından kendine özgü role sahiptir.

Müsevvid makamındaki kişiler, ihtisas sahibi, tecrübeli, evrak hazırlama işinde birikimli, fıkıh konusunda uzmandır. Müsevvidlik, devlet kadrolarında yükselme imkânı da taniyan bir vazife olarak da dikkat çekmektedir.

Bu çalışmamızda bazı öneriler de sunmak istiyoruz: Müsevvidliğin özel, resmî, şer'î veya hukuki bir metni yazım uzmanı olarak, ansiklopedilerde yer almasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Müsevvidlik konusuyla ilgili literatür taramamızda İslam Ansiklopedisi, Kitaplar ve ilgili makalelerde fetva gibi kavramların farklı yazımlarına rastlanmaktadır. Ülkemiz için de önemli bir hizmet olan İsnad Atıf Sistemine göre, tekrar gözden geçirilerek, yazım birliği sağlanmalıdır.

Kaynakça | References

- Afyoncu, Erhan. "İbrâhim Müteferrika". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21/324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Afyoncu, Erhan, Ahıskalı, Recep. "Kâtip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25/49-52. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Afyoncu, Erhan. *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire*. İstanbul: MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ahıskalı, Recep. *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık*. İstanbul: y.y. 2001.
- Akgündüz, Ahmet. "İ'lâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. İstanbul: OSAV Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri*. 2 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Murat. *Ağa Kapısından Şeyhülislâmlığa İstanbul Müftülüğü*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Akman, Ahmet. "Osmanlı Devleti'nde Hukukî Yapı ve Adlî Teşkilatta Tanzimat Sonrası Gelişmeler". *Yeni Türkiye* 2/10 (1996), 1002-1016.
- Akman, Elvettin. *Türkiye'de Kamu Politikası ve Kanun Yapım Sürecinin Analizi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Altınbaş, M. Vamık Şükrü. "Fetvâ Eminleri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/6-7 (1964), 187.

- Atar, Fahrettin. “Fetvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. “Noter”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/210-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Atar, Fahrettin. “Şürût ve Sicillât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/270-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ayar, Talip. *Osmanlı Devleti’nde Fetvâ Eminliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aydın, Mehmet Akif. “Mecelle-i Ahkâmı-ı Adliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/231-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2005.
- Aydınlı, Abdullah. “İmlâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bakırcı, Fahri. *TBMM’nin Çalışma Yöntemi TBMM İçtüzüğü*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Başar, Umut. *Yüzbaşı İhsan’ın Kavâ'id-i İmla ve Tahrir’inin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, haz. Yusuf İhsan Genç vd. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Berki, Ali Himmet. “Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/102 (1970), 423-427.
- Beyhakî, İbrâhim b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Bıçkıcı, Mehmet. *Kanun Tasarılarının Hazırlanması: Bakanlık ve Başbakanlık Aşaması*. Yasama Derneği, *Kadınlara Yönelik Çalışmalar Yürüten Sivil Toplum Kuruluşlarının Yasama Sürecine Katılımlarını Güçlendirilmesi Semineri*. Ankara: Yasader Yayınları, 2009, 1-11.
- Bilgin, Aydın. İlhami, Yurdakul. İsmail, Kurt. *Bâb-ı Meşihat Şeyhülislâmîlik Arşivi Defter Kataloğu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Canatar, Mehmet. “Kethüda”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Celâleddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr (öl. 864/1459). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyetü, 2008.
- Chamboredon, Anthony. “Çeşitli Görünümleriyle Avrupa Özel Hukuk Kodifikasyonu”, çev. Meltem Sarıbeyoğlu, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2012), 335-352.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Çakın, Akın. *Kanun Tasarılarının Hazırlanması Süreci’ Adalet Bakanlığı Kanun Yapım Süreci Sempozyumu*. ed. İrfan Neziroğlu ve Fahri Bakırcı. Ankara: TBMM Yayını, 2011.
- Çelik, Hüseyin. “Kur’ân’ın Yazıya Aktarılması ve ilk Vahiy Kâtibi Meselesi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 5/1 (2019), 22-33.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.
- Dürî, Abdülaziz. “Divan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dursun, Davut. *Din Bürokrasisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Ebül’ulâ Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Mahkemeleri*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2004.
- Ellek, Hasan. “Osmanlı’da Kanunlaştırma Hareketleri ve Mecelle”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014), 120-159.

- Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1977.
- Göyünç, Nejat. "16. Yüzyılda Ruûs ve Önemi". İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 17 (1967), 17-34.
- Gümriükçüođlu, Saliha Okur. "Meşihat Makamının Bir Dairesi: Fetvahâne-i Âlî". *Din ve Hayat: Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2/34 (2018), 32-37.
- Hûî, Hasan b. Abdülmün'im. *Gunyetü'l-kâtib ve münyetü't-ğâlib*. nşr. Adnan Sadık Erzi. Ankara: 1963.
- Işık, Cennet Sümeyya. *Türkiye'de Kanun Yapım Süreci ve Torba Kanun Uygulamaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İbn Bîbî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Haldûn. *Mukadime*. Beyrut: 1984.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. nşr. Abdüsselîm el-Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995. 252.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Âliyye*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- İpşirli, Mehmet. "İlmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/141-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaboğlu, İbrahim Özden. *Anayasa Hukuku Dersleri*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2015.
- Kallek, Cengiz. "Sak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/584-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kallek, Cengiz. "Süftece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/19-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kalkaşendi, Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhu'l-A'sa fi Sinaati'l-İnşa*. Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar. "Emâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/70. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karayaıçın, Yaşar. Aynur, Yongalık. *Hukukta Öğretim-Kaynaklar-Metod Problem Çözme*. Ankara: Banka e Ticaret Hukuk Araştırma Merkezi, 2008.
- Kaya, Süleyman. "Sak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/586-587. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kaydu, Ekrem. "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 201-210.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi". *İslam Medeniyeti Mecmuası* 5/2 (1981), 39-68.
- Keskiođlu, Osman. "Ahmed Cevdet Paşa, Hayatı ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 221-234.
- Kişi, Abdullah Rüştü. "Meşihat'ten İstanbul Müftülüğü'ne Kurum ve Unvanlar Lügatçesi". *Din ve Hayat: Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul Müftülüğü Dergisi* 24 (2015), 62-69.
- Koca Ferhat. "Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahâne". *İlam Araştırma Dergisi* 2/1 (1997), 133-151.

- Koca, Ferhat. “Fetvâhâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. “Kâtip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/49. Ankara: TDV Yayınları, 2022).
- Kütükoğlu, Mübahat. “Mühimme Defteri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/519-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- M. Karamustfaoğlu, Tuncer. *Yasama Meclisinde Komisyonlar*. Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1965.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *en-Nağdü’l-edeî fi Kitâbi Nefhi’t-Tîb*. Beyrut: 1984.
- Mertoğlu M. Suat. “Vahiy Kâtibi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/447. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mertoğlu, M. Suat. “Vahiy Kâtibi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Muhammed, Abdülhay el-Kettânî. *et-Terâtîbü’l-İdâriyye*. ter. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Mumcu, Ahmet. “Divan-ı Hümâyun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/430-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Ocakoğlu, Ömer Faruk. *Kodifikasyondan Resepsiyona: Aile Hukukundaki Değişmeler ve Toplumsal Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Özel kalem nedir?. Erişim: 27 Haziran 2023. <https://www.kariyer.net>
- Özsunay, Ergün. *Medeni Hukuka Giriş*. İstanbul: Gürkay Matbaası, 1970.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 4 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pehlivan, Fazlı. *TBMM’de Kanun Yapım Süreci ve Bazı Avrupa Birliği Ülke Parlamentolarından Örnekler*. Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Genel Sekreterliği, Ankara: 2007.
- Sahillioğlu, Halil. “Ahkâm Defteri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Sakaoğlu, Necdet. “19. YY’da Şeyhülislâmlık”. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Sancarbaba, Uğur. “Kanun Yapım (Yasama) Sürecinde Maliye Bakanlığının Rolü”. Kanun Yapım Süreci Sempozyumu. ed. İrfan Neziroğlu ve Fahri Bakırcı. Ankara: TBMM Yayını, 2011.
- Sehâvî, Şemseddin. *el-Cevâhirü’l-mükellele fi’l-aḥbârî’l-müselsele*. thk. K. Abdü’l-Fettâh Fettûh, Katar: Dâru’l-Fethi’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 2011.
- Sütçü, Mehmet Sait. “Osmanlı Devleti’nde Müftülük Kurumu: Anadolu Müftüleri”. *Tarih Okulu Dergisi* 10/32 (2017), 459-536.
- Şen, Ziya. “Vahiy Kâtipliği Müessesesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 185-210.
- Son okuma nedir?. Erişim: 01 Eylül 2021. <https://www.evrenlugu.net>.
- Tank, Mehmet. “Meclisin Kanun Yapma Usûlü ve Düzenleyici Etki Analizi”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 1/6 (2011), 141-180.
- Terakye, Gülşen. “Yasama Süreci ve Yasa Yapımı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi* 2/5 (2012), 72-78.
- Tuna, Üzeyir. ‘İzzüddîn b. ‘Abdisselâm Es-Sülemî (öl. 660/1262) ve “El-Emâlî’l-Kur’âniyye” Adlı Eserinin Edisyon Kritiği. İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Türcan, Talip. “Ömer Nasuhi Bilmen ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/5-26 (2015), 280-291.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. “Mevzuat Hazırlama Usul ve Esasları Hakkında Yönetmelik.” Erişim: 01 Eylül 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr>.
- Uriel, Heyd. “Osmanlı’da Fetvâ Müessesesinin Bazı Tezahürleri”. çev. Fethi Gedikli. *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 9/1-3(1995), 287-317.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmîye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Ünal, Mehmet Ali. “Osmanlı Hukukunun Tarihi Gelişimi ve Ulema Sınıfı”. *Türk Yurdu* 19-20 (1999-2000), 188-191.
- Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi. *Vakayiname*. haz. Münir Aktepe. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Yazı isleri müdürü nedir?. Erişim: 27 Haziran 2023. <https://www.kariyer.net>.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1996.
- Yüksel, Nahit. “Türkiye’de Yasama (Kanun Yapımı) Performansı Tartışmaları”. *Yasama Dergisi* 39 (2019), 131-197.

İbn Âbidîn'in Vehhâbîler Hakkındaki Görüşlerinin

Hind Alt Kıtası Hanefilerine Etkisi

Adem Arıkan | <https://orcid.org/0000-0001-6881-9301>
arikana@istanbul.edu.tr

İstanbul Üniversitesi | <https://ror.org/03a5qrr21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Hanefî âlim Muhammed Emîn İbn Âbidîn (1198-1252/1784-1836), yaşadığı dönemde Vehhâbîler'in tarihi için önemli olan gelişmelere şahit olmuştur. Vehhâbîler Hicaz'ı ele geçirmiş ancak Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa ve oğulları Tosun Paşa ile İbrahim Paşa Hicaz'ı geri almış, Vehhâbîler'in kurdukları ilk Suûdî yönetimini ortadan kaldırmıştır. İbn Âbidîn *Reddü'l-Muhtâr* adlı kitabında, Vehhâbîleri devlete karşı isyan etmiş olan bağîler olarak değerlendirir. Onları Halife Hz. Ali'ye karşı isyan etmiş Hâricîler gibi görür ve onlardan "zamanımızda Hâricîler" diye söz eder. İbn Âbidîn'e göre Vehhâbîler Hanbelî mezhebini kabul eder. Ancak onlar sadece kendilerinin Müslüman olduklarına inanırlar, muhaliflerini müşrik sayarlar. Ehl-i Sünnet mensuplarının öldürülmelerini mubah görürler. Hint alt kıtasında yakın tarihte ortaya çıkan Hanefî cemâatler Vehhâbîler'i tenkit etmişlerdir. Birelvîler cemaatinin kurucusu olan Ahmed Rızâ Hân Birelvî (1272-1340/1856-1921), Hanefî Mâtürîdî ve sufi olup Vehhabi karşıtlığıyla bilinir. Birelvî, kendisi gibi Hanefî Mâtürîdî ve sufi olan Diyûbendîler'i Vehhâbî olmakla itham eder. Aynı dönemde yaşayan Diyûbendî alim Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî (1269-1346/1852-1927), Vehhâbîler'i İbn Âbidîn'nin ifadelerini naklederek Hâricîler olarak değerlendirir ve kendilerine yapılan Vehhâbî yakıştırmasını reddeder. Sehârenpûrî'nin bu ifadeleri dönemin önde gelen Diyûbendî alimleri tarafından da tasdik edilmiştir. Vehhâbî karşıtlığı Osmanlı taraftarlığı anlamına gelmemektedir. Kureyş neslinden olmadıkları için Osmanlı hilafetini meşru görmeyen Birelvîler'in hilafet görüşü, İngilizler ile anlaşıp hilafet iddiasıyla Osmanlı'ya karşı isyan edecek olan Şerif Hüseyin'in hilafet iddiası ile uyumludur. Şerifler de Vehhâbîlere karşı mücadele etmiştir. Diyûbendîler Şerif Hüseyin'in hilafet iddiasını reddetmiş, Osmanlı hilafetine desteğini sürdürmüştür. Bu çalışmada bu iki Hanefî ekolün Vehhâbîlik hakkındaki görüşleri bölgedeki tarihi gelişmeler ile ilişkisi kurularak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Mezhepleri Tarihi, İbn Âbidîn, Vehhâbîler, Birelvîler, Diyûbendîler

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada, İbn Âbidîn'in Vehhâbîler'i Hâricîler olarak değerlendirdiği görüşlerinin Hind Altkıtası'nda Hanefî Diyûbendî ekolü mensupları tarafından nakledilerek kabul edilmesine rağmen "başka bir Hanefî ekolü olan Birelvîlerin Diyûbendîleri Vehhâbîlik ile itham etmelerinin dönemin siyasi gelişmeleriyle nasıl bir ilişkisi olduğu" ele alınmaktadır.

- İbn Âbidîn Vehhâbîler'i Hâricîler olarak değerlendirir.
- Hanefî Diyûbendî ekolü mensubu Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî (1269-1346/1852-1927), İbn Âbidîn'in Vehhâbîler hakkındaki ifadelerini naklederek, kendi cemaatlerinin de bu görüşü kabul ettiğini ifade eder.
- Vehhâbîler'i Hâricîler olarak değerlendiren Diyûbendîleri, aynı bölgede ortaya çıkmış Hanefî Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rıza Han Vehhâbilik ile itham etmektedir.
- İki Hanefî ekol arasındaki mücadelenin dönemin siyasi gelişmeleri, İngiliz sömürgesi Hindistan'ın dârû'l-harb olup olmadığı, Kureyş neslinden olmadığı için Osmanlı hilafetinin meşru sayılıp sayılmadığı tartışmalarıyla ilişkilendirilerek ele alınması uygun olacaktır.
- Hanefî Diyûbendî ekolü Osmanlı hilafetine bağlı ve İngiliz sömürmesine mesafeli siyasi tutumu ile bilinmektedir. Aynı mezhebi kimliğe mensup Birelvî ekolünün Kureyş nesbinden olmadığı gerekçesi ile Osmanlı hilafetinin meşruiyetini sorgulayan farklı tutumu, aynı zamanda Osmanlı hilafetinin meşruiyetini tartışmaya açan İngilizlerin görüşleriyle uyumluydu. Bu iki Hanefî akımın farklı fikirleri ile dönemin hadiselerinin irtibatının kurulmasını gerektirmektedir.
- Diyûbendî ekolünün içinden çıkan Tâlibân hareketi Afganistan'da Hanefî mezhebinin görüşlerinin esas alınması gerektiği anlatılırken bölgede eski zamanlardan beri Hanefî Mezhebinin yaygın olduğuna dair İbn Âbidîn'nin *Reddû'l-Muhtâr*'ından nakillerle delil sunulmaktadır.

Atıf Bilgisi

Arıkan, Adem. "İbn Âbidîn'in Vehhâbîler Hakkındaki Görüşlerinin Hind Alt Kıtası Hanefîlerine Etkisi". *Eskiye*ni 49 (Haziran 2023), 563-590.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.1227971>

Geliş Tarihi	01 Ocak 2023
Kabul Tarihi	30 Haziran 2023
Yayın Tarihi	30 Haziran 2023
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: İki İç Hakem (Editörler – Yayın Kurulu Üyeleri) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenedergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Effect of Ibn Ābidīn's Views on the Wāhhābis On the Hanafī Schools of the Indian Subcontinent

Adem Arıkan | <https://orcid.org/0000-0001-6881-9301>
arikana@istanbul.edu.tr

Istanbul University | <https://ror.org/03a5qrr21>

Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects, Istanbul, Türkiye

Abstract

Hanafī scholar Muhammad Amīn Ibn Ābidīn (1198-1252/1784-1836) witnessed important developments for the history of the Wāhhābis during his lifetime. Wāhhābis captured the Hijaz. However, the governor of Egypt Kavalalı Muhammad ‘Ali Pasha and his sons Tosun Pasha and Ibrahim Pasha took back the Hijaz and abolished the first Saudi government established by the Wāhhābis. Ibn Ābidīn in his work *Radd al-Muhtār* considers the Wāhhābis as the rebels who rebelled against the state. He sees them as Kharijites who rebelled against Caliph Ali, and he refers to them as “Kharijites in our time”. According to Ibn Ābidīn, Wāhhābis accept the Hanbali school. However, they believe that only they are Muslims, and consider their opponents as polytheists. They consider it permissible to kill members of Ahl al-Sunnah. Hanafī sects that emerged recently in the Indian subcontinent criticized the Wāhhābis Ahmad Rizā Han Barelvi/Barelwi (1272-1340/1856-1921), the founder of the Barelvi community, is a Hanafī Māturīdī and Sufi known for his anti-Wāhhābi stance. Barelvi accuses the Deobandis, who are Hanafī Māturīdī and Sufis like himself, of being Wāhhābis. Deobandi scholar Khalīl Ahmad Sahāranpūrī (1269-1346/1852-1927) evaluates the Wāhhābis as Kharijites by quoting the statements of Ibn Ābidīn and rejects the Wāhhābi attribution made to them. These statements of Sahāranpūrī were also confirmed by the prominent Deobandi scholars of the period. Being anti-Wāhhābi does not mean being pro-Ottoman. The caliphate view of the Barelvis, who did not see the Ottoman caliphate as legitimate because they were not from the Quraysh generation, is in line with the caliphate claim of Sharif Hussein, who would agree with the British and rebel against the Ottomans with the claim of caliphate. Sharifs also fought against the Wāhhābis. Deobandis rejected Sharif Hussein’s claim to caliphate and continued to support the Ottoman caliphate. In this study, the views of these two Hanafī schools on Wāhhābism are discussed by establishing their relationship with the historical developments in the region.

Keywords

History of Islamic Sects, Ibn Ābidīn, Wāhhābis, Barelvis, Deobandis

Highlights

- Although the views of Ibn Ābidīn, whose views were respected by the Hanafī schools in the Indian Subcontinent, and that he considered the Wāhhābis as Kharijites, were transmitted and accepted by the members of the Hanafī Deobandi school, their accusation of Wāhhābism by the Hanafī Barelvi school can be associated with the political developments of the period.
- Ibn Ābidīn evaluates Wāhhābis as Kharijites.

- Khalil Ahmad Sahāranpūrī, a member of the Hanafi Deobandi school, cites the statements of Ibn Ābidīn about the Wahhābis and states that his own congregations also accept this view.
- Ahmad Rizā Khan Barelvi/Barelwi, the founder of the Hanafi Barelvi community, accuses the Deobandis, who consider the Wahhābis as Kharijites, of Wahhābism.
- It would be appropriate to deal with the political developments of the period of struggle between the two Hanafi schools by associating them with the debates on whether the British colony India was dār al-harb, and whether the Ottoman caliphate was legitimate because it was not from the Quraysh generation.
- The different stance of the Deobandi school, which questioned the legitimacy of the Ottoman caliphate on the grounds that it was not from the Quraysh ancestry, necessitates establishing a connection between ideas and events.
- Knowing the sectarian identity and past political stance of the Deobandi school, from which the Tālibān movement emerged, will contribute to evaluations on current issues.

Citation

Arikan, Adem. "The Effect of Ibn Abidin's Views on the Wahhābis on the Hanafi Schools of the Indian Subcontinent". *Eskiyeni* 49 (June 2023), 563-590.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227971>

Date of submission	01 January 2023
Date of acceptance	30 June 2023
Date of publication	30 June 2023
Reviewers	Single anonymized - Two Internal (Editorial board members) Double anonymized - Two External
Review reports	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Muhammed Emîn İbn Âbidîn¹ (1198-1252/1784-1836) *Reddü'l-Muhtâr* adlı kitabında devlete karşı isyan (bağy) suçunu ele alırken (kitâbu'l-cihâd, bâbü'l-buğât) halife Hz. Ali'ye isyan etmiş Hâricileri örnek olarak verir. Kendi döneminde Osmanlı Devleti'ne isyan eden Vehhâbîler'i "zamanımızda Hâricîler" diyerek anlatır:

"(Muhammed b.) Abdilvehhâb'ın taraftarları Necd'den hurûc / isyan edip Haremeyn'i ele geçirdiler. Hanbelî mezhebini kabul ediyorlardı. Lakin kendilerinin müslüman olduklarına inanıyorlar, kendi itikadlarına muhalif olanları müşrik görüyorlardı. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in mensuplarının ve âlimlerinin katlini mubah görüyorlardı. Sonunda Allah şevketlerini kırıp beldelerini harebeye çevirdi. Müslümanların askerleri 1233/1818 yılında onlara karşı zafer kazandı."²

İbn Âbidîn'nin burada işaret ettiği hususları ayrı maddeler halinde gösterelim:

1- Vehhâbîler Hz. Ali zamanında ortaya çıkan Hâricîler'e benzetilerek "zamanımızda Hâricîler" denilerek tanıtılmaktadır.

2- Vehhâbîler kendilerini Müslüman kabul etmekte, kendi itikadlarına muhalif olanları müşrik saymaktadır.

3- Vehhâbîler Ehl-i Sünnet mensuplarının ve âlimlerinin katlini mübah görmektedir. İbn Âbidîn'e göre Ehl-i sünne ve'l-Cemâa Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den oluşur. Bu iki mezhep basit bazı ihtilafli konular dışında genelde muvâfıktır.³ İbn Âbidîn *Şerhu Ukûdi resmi'l-müfti* adlı eserinde kendisi için Hanefî ve Mâtürîdî nisbelerini kullanır.⁴ İbn Âbidîn Şam'da önce Şâfiî fikhî okumuş, sonra hocası Muhammed Şâkir el-Akkâd'ın⁵ (ö. 1222/1807) isteği üzerine Hanefî mezhebine geçmiştir.⁶

4- Hicaz'ı ele geçiren Vehhâbîler'e karşı Müslümanların askerleri 1233/1818 yılında zafer kazanmıştır. Vehhâbîler'in beldeleri harabeye dönmüştür.

İbn Âbidîn'in Vehhâbîler hakkındaki görüşlerine daha önce İbn Âbidîn,⁷ onun içinde yaşadığı Suriye bölgesi⁸ ve onun yaşadığı dönemle ilgili⁹ yapılmış çalışmalarda yer verilmiştir.

Hind Altkitası'nda Mâtürîdiyye mezhebinin başlıca temsilcileri olarak Diyûbendî ve Birelvî cemaatlerini sayan Pakistan asıllı Vehhâbî Şemsüddin el-Selefi el-Afgânî¹⁰

¹ İbn Âbidîn'nin hayatıyla ilgili bk. Mustafa Ateş, *Bir Osmanlı Fakihi İbn Âbidîn* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 47.

² Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/262.

³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/49.

⁴ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûmeti'l-musammâti bi-Ukûdi resmi'l-müfti ve aleyhi İfâdâtü'l-İmâm Ahmed Rıza Han*, thk. Hâmid Ali el-Uleymi (Karaçi: Daru'n-Nur, 2015), 54.

⁵ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemâmâ Ukûdül-leâli fi'l-esânîsi'l-avâli*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyn (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2010), 519.

⁶ İbn Âbidîn, *Sebetü İbn Âbidîn*, 596; Abdürrazzâk Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi Tarihi'l-karnî's-sâlisi aşer*, thk. Muhammed Behcet Baytâr (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 1238; Ateş, *İbn Âbidîn*, 49.

⁷ Ateş, *İbn Âbidîn*, 41.

⁸ Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafîyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001), 74.

⁹ Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 164.

¹⁰ Kendi anlatımına göre Afgânî'nin babası Muhammed Eşref, Pakistan'ın Savat bölgesinden gelip Afganistan'ın Konar vilayetine yerleşmiş, Afgânî burada doğmuştur. On yaşında babası vefat edince ailesi Pakistan'a dönüp Peşaver'e yerleşmiştir. Paşaver'de geleneksel medrese müfredatı

(1952-1999) Mâtürîdiyye mezhebini bir düşman olarak anlatır.¹¹ Afgânî, İbn Âbidîn'in ifadelerini ele almakta, devamında Diyûbendî âlimlerin hepsinin ve bunların başında gelen Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî'nin (1269-1346/1852-1927) Vehhâbîliler hakkında İbn Âbidîn'in bu ifadelerini kabul edip naklettiklerini¹² kaydetmektedir.¹³ Afgânî Diyûbendiyye akaidi hakkında Sehârenpûrî'nin *el-Mühenned 'ale'l-müfenned* adlı kitabını en güvenilir (evsak) kaynak olarak değerlendirmektedir.¹⁴

Diyûbend ulemâsının görüşlerinin bir tür özeti sayılan *el-Mühenned 'ale'l-müfenned* Diyûbendî ekolü hakkında sorulan 26 sorunun cevabını içermektedir. Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rızâ Han Birelvî (1272-1340/1856-1921) Hicaz'da 1324/1906 yılında yazdığı¹⁵ *Hüsâmü'l-Haremeyn* adlı eserinde Diyûbend ulemâsını Vehhâbîlik ile ilişkilendirmiş¹⁶ ve önde gelen alimlerini tekfir etmiştir. Bu fetvaya karşı cevap olarak 1907 yılında Sehârenpûrî *el-Mühenned 'ale'l-müfenned* adlı kitabını yazılmıştır.¹⁷ Kitaptaki görüşler bir dönem Diyûbend Medresesi'ni yöneten ve kitabın yazıldığı dönemde hayatta olan Mahmud Hasan Diyubendî¹⁸ (1268-1339/1851-1920) ve Eşref Alî et-Tehânevî (1280-1362/1863-1943) gibi Diyûbend alimleri ile başka bölgelerden alimler tarafından tarafından da tasdik edilmiştir.¹⁹

Diyûbendî ve Birelvî cemaatlerinin görüşleri ve siyasi tutumları hakkında bazı çalışmalarında genel bilgiler verilmiştir.²⁰ Bu çalışmada farklı olarak, Hanefî olan Diyûbendî ve Birelvî cemaatlerinin bazı meselerde farklı görüşleri benimsemelerinin

olan Ders-i Nizâmî üzere Hanefî Mâtürîdî âlimlerden dersler almıştır. Peşaver Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Medine'ye gidip el-Câmiatü'l-İslamiyye'de 'Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-Akâidetis-Selefiyye adıyla basılan tezile yüksek lisans ve Cühûdü 'Ulemâi'l-Hanefiyye fi İbtâli 'Akâidi'l-Kubûriyye adlı tezi ile doktora eğitimini tamamlamıştır. Şemsüddin el-Selefi Afgânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-Akâidetis-Selefiyye* (Taif: Mektebetü's-Siddik, 1998), 1/172.

¹¹ Afgânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye*, 1/288, 290.

¹² Halil Ahmed Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale'l-Müfenned*, thk. Muhammed bin Adem el-Kevseri (Karaçi: Mektebetu Daru'l-Ulum, 2017), 62.

¹³ Şemsüddin el-Selefi Afgânî, *Cühûdü 'Ulemâi'l-Hanefiyye fi İbtâli 'Akâidi'l-Kubûriyye* (Riyad: Daru's-Su-mey'i, 1996), 516.

¹⁴ Afgânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye*, 1/370.

¹⁵ SherAli Tareen, *The Limits of Tradition: Competing Logics of Authenticity in South Asian Islam* (Duke University, PhD Thesis, 2012), 175.

¹⁶ Ahmed Rıza Han Birelvî, *Hüsâmü'l-Haremeyn*, thk. Muhammed Eslem Rıza (Lahor: Müessesetü'r-Rıza, 2006), 50, 56.

¹⁷ Mehmet Özşenel, "Sehârenpûrî, Halîl Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/310-311.

¹⁸ Abdulhamit Birişik, "Mahmûd Hasan Diyubendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/366-367.

¹⁹ Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 99, 103.

²⁰ Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton University Press, 1984); Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilly and His Movements, 1870-1920* (Delhi: Oxford University Press, 1996); Abdulhamit Birişik, *Hind Altkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 211, 223; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 114; Gülşen Yağır Ahmetoğlu, "Hint Alt Kitasında Çağdaş Dinî Bir Hareket Olarak Birelvîlik", *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 780-822; Ömer Tay, "Hanefî, Mâtürîdî Gelenekten Gelen Diyubend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı", *Tasavvur Dergisi* 7/2 (2021), 1275-1304.

muhtemel sebepleri, bölgedeki siyasi gelişmeler ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Mezhepler tarihi araştırmalarında fikirlerin hadiseler ile irtibatının kurulması önemlidir.²¹

1. İbn Âbidîn'in Vehhâbîler Hakkındaki Tespitleri

İbn Âbidîn'in Vehhâbîler'e "zamanımızda Hâricîler" demesi İslam mezhepleri tarihinin klasik kaynaklarından birinin müellifi olan eş-Şehristânî'nin (öl. 548/1153) Hâricî tarifi dikkate alındığında uygun görülebilir. Şehristânî'ye göre toplumun ittifak ettiği meşru imama/halifeye karşı çıkan (isyan eden) herkese Hâricî ismi verilir. Bu isyanın sahabe zamanında veya daha sonraki bir zamandaki yöneticiye karşı olması fark etmez.²²

Vehhâbîler hakkında Hâricî ifadesini kullanan başka kaynaklar da vardır. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın meclislerine katılıp onun görüşlerini dinlemiş²³ olan Hanbelî âlim Abdullah b. Dâvûd ez-Zübeyrî (öl. 1225/1810), Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerini Hâricîlerin en çok şiddet üreten fırkası Ezârika²⁴ ile muvafık görür.²⁵ Ahmed b. Zeynî Dahlân (öl. 1304/1886) da Vehhâbîler hakkında Hâricîler ifadesini kullanmaktadır.²⁶ Ahmed Cevdet Paşa (1238-1312/1823-1895) "Necd havalisinde, ulema-yı Hanabile'den Muhammed b. Abdülvehhab nam kimesne, ... Harici-i merkum" demektedir.²⁷ Osmanlı belgelerinde de Vehhâbîler Hâricî olarak nitelendirilmiştir.²⁸

İbn Âbidîn'in Vehhâbîler'in kendilerini Müslüman görüp muhaliflerini müşrik saydıkları ve Ehl-i Sünnet mensuplarının katlini mübah gördüklerine dair tespitleri de farklı müellifler tarafından yazılan eserlerde ifade edilmiştir. Hanbelî âlim İbn Dâvûd ez-Zübeyrî, Müslümanları kâfir sayıp katledilmelerine hükmeden Hâricîlerin Ezârika fırkasının görüşlerinin aynen Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşleri olduğunu, Muhammed b. Abdilvehhab'ın kendisine tabi olanı muvahhid mümin, muhalif olanı ise kâfir ve müşrik saydığını yazmaktadır.²⁹ İbn Âbidîn'in yaşadığı Şam hakkında da Muhammed b. Abdilvehhâb benzer görüşler ifade etmiştir. Ona göre bir kişi Şam'a gidip

²¹ Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslamî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 1/435.

²² Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 1/132.

²³ Abdullah İbn Davud, *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd fi'r-reddi alâ İbni Suûd*, thk. Abdullah b. Raşid el-Mudarî (Belfast, 2022), 10. 236.

²⁴ Mustafa Öz, "Ezârika", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/45-46.

²⁵ İbn Davud, *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd*, 62.

²⁶ Ahmed b. Zeynî Dahlân, *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye* (Dimaşk: Mektebetü'l-Ahbâb, 2003), 118; Ahmed b. Zeynî Dahlân, *Hulâsatü'l-kelem fi beyâni ümerâ'i'l-Beledi'l-Harâm*, thk. Muhammed Faris eş-Şeyh (Kahire: Arzu'l-Harameyn, ts.), 308, 311.

²⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, ed. Şevki Nezihi Aykut (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 2/73.

²⁸ Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahıs'a Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 63.

²⁹ İbn Davud, *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd*, 43, 62, 112.

yirmi yıl ilim tahsil ettikten sonra sadece şirk öğrenerek dönecektir. Çünkü Şam'da İbn Arabî'ye (öl. 638/1240) tapılmaktadır.³⁰

İbn Âbidîn'in "Müslüman askerlerin 1233/1818 yılında Vehhâbîler'e karşı zafer kazanmasına" dair ifadesi, birinci Suûdî Devleti'ne son verilmesine işaret etmektedir. Vehhâbî daveti ve Suûdî Devleti'nin bu dönemdeki tarihini kısaca ele almak İbn Âbidîn'in Vehhâbîler hakkındaki görüşlerinin tarihi hadiseler ile irtibatını kurmak bakımından uygun olacaktır.

2. Vehhâbî Daveti ve Suûdî Devleti

Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleyman (1115-1206/-1703-1792) Necid bölgesinde Uyeyne'de doğmuştur. Benî Temîm kabilesine mensuptur. Muhammed, Kurân-ı Kerîm'i ezberlemiş, Uyeyne kadısı olan babası Hanbelî âlim Abdilvehhâb b. Süleyman'dan (öl. 1153/1740) ders almıştır. On iki yaşında evlenmiş ve camiye imam olmuştur.³¹ Hac için Mekke'ye ve Medine'ye gitmiş, bu sırada Hanbelî âlim Abdullah b. İbrâhim b. Seyf en-Necdî'den (öl.1140/1727) ve onun tanıştırdığı Hanefî âlim Muhammed Hayât es-Sindi³² (öl.1165/1751) ile Ali Dağıstani Efendi (öl. 1199/1785) ve İsmail el-Aclûnî (öl. 1162/1749) gibi âlimlerinden ders almıştır. 1136/1724 yılında ikinci ilim yolculuğuna çıkıp Basra'da³³ Muhammed el-Mecmû'den ders almıştır. Halkın türbe ziyaretleri gibi bazı gelenekleri aleyhine yaptığı tenkitler sonrasında Basra'dan uzaklaştırılmıştır. Dimaşk'a gitmek³⁴ için yola çıkmış ancak maddi sıkıntı sebebiyle memleketine yönelmiş, önce Ahsâ'ya uğramıştır. Memleketi Uyeyne'den ayrılarak Hureymlâ'ya yerleşmiş olan babasının yanına gitmiştir.

Hanbelî âlim İbn Humejd³⁵ en-Necdî (öl. 1295/1878) Muhammed b. Abdilvehhâb'ın babasının 1153/1740 yılında vefatına³⁶ kadar görüşlerine açıkça davette bulunmadığını kaydeder. Babası ferasetiyle oğlu Muhammed'in yapacaklarını öngörüyor ve etrafındakilere söylüyordu. Muhammed b. Abdilvehhâb geçmişteki hiçbir alimin sözüne değer vermiyordu. Ancak Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) sözlerini nas gibi görüyor ve onların görüşlerinin tevîl edilmesini de kabul etmiyordu. Kardeşi Süleyman b. Abdilvehhâb da ona karşı çıkarak *Faslu'l-Hitâb* adlı bir reddiye yazmış ve öldürülme korkusuyla bölgeden ayrılmıştır.³⁷

³⁰ İbn Davud, *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd*, 99.

³¹ Hüseyin b. Ebi Bekr İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, thk. Nâsirüddin el-Esed (Beyrut: Daru'ş-Surûk, 1994), 81.

³² Basheer M. Nafi, "İbn Abdilvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayat es-Sindi ve Ashabu'l-Hadis Metodolojisinin İhyası", çev. Ahmet Aydın, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 203.

³³ Hüseyin Halefî'ş-Şeyh Haz'al, *Hayâtü'ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb, 1968), 60.

³⁴ Ahmet Cevdet Paşa "tahsili Şam'da" demektedir. Ahmet Cevdet Paşa, *Târîhi Cevdet*, 2/74.

³⁵ Şükrü Özen, "İbn Humejd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/77-78.

³⁶ Osman İbn Bişr, *Unvânu'l-Mecd fi Târîhi Necd* (Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 1982), 1/37.

³⁷ Kitabı neşreden Vehhâbî muhakimler düştükleri dipnotta bu bilgileri İbn Humejd'in kiskançlığı olarak yorumlamıştır. Muhammed b. Abdillâh en-Necdî İbn Humejd, *es-Sühübü'l-Vâbile 'alâ*

Muhammed b. Abdilvehhâb Hureymilâ'da *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserini yazmıştır.³⁸ Tevhidin kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel ile gerçekleşeceğini kabul eder. Bunlardan birinin ihlali durumunda kişi Müslüman olamaz.³⁹ Tevhidi üç kısma ayırmıştır. Tevhîdü'r-rubûbiyye, tevhîdü'l-ulûhiyye ve tevhîdü'l-esmâ ve's-sıfât. Tevhîdü'l-ulûhiyye aynı zamanda tevhîdü'l-ibâde olarak da isimlendirilir. İnsanların ibadetleri ve fiilleri tevhîd ile ilişkilendirilir. Bu durum tevhide aykırı görülen ibadetler ve gelenekler sebebiyle insanların şirk ile itham edilmesine imkan sağlamaktadır. Tevessül, istimdad ve kabir ziyaretleri hakkındaki tenkitler daha çok tevhidin bu şekilde taksim edilmesiyle ilgilidir.⁴⁰

Muhammed b. Abdilvehhâb bir müddet sonra doğum yeri Uyeyne'ye gitmiştir. Uyeyne emiri Benî Muammer'den Osman b. Hamed'den (öl. 1163/1750) saygı görmüş, emirin halası Cevhere ile evlenmiştir. Etrafındaki Vehhâbîler ile Hz. Ömer'in kardeşi Zeyd b. el-Hattâb'ın (öl. 12/633) türbesini yıkmıştır. Zeyd yalancı peygamber Müseylime ile savaşta şehit düşmüştü. Türbesi hac kabileleri tarafından ziyaret edilirdi.⁴¹ Bunun üzerine Benî Hâlid'den⁴² Ahsa emiri Süleyman (1731-1753), Uyeyne emiri Osman'dan Muhammed b. Abdilvehhâb'ı öldürmesini veya bölgeden uzaklaştırmasını⁴³ istemiştir.⁴⁴

Muhammed b. Abdilvehhâb 1158/1745 yılında (1744 yılı da verilir) Suûd ailesinin yönetimindeki Dir'iye'ye gitmiştir. Muhammed b. Suud (1745-1765) ile ittifak yapmış ve ona beyat etmiştir.⁴⁵ Uyeyne emiri Osman pişman olup Muhammed b. Abdilvehhâb'tan geri dönmesini istediye de o geri dönmemiştir. Emir Osman daha sonra Vehhâbîler ile çatışmalı bir döneme girmiş ve sonunda Vehhâbîler tarafından Cuma namazı sırasında camide öldürülmüştür.⁴⁶

Vehhâbî tarihçi İbn Gannâm (öl. 1225/1810) Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yanında bulunmuştur. İbn Gannâm, onun başlangıçta kimseyi küfürle suçlamadığını, muhaliflerinin kendisi ve taraftarlarını küfürle itham eden fetvalar vermesi üzerine tavrını değiştirerek cihada yöneldiğini kaydeder.⁴⁷

Vehhâbî-Suûdîler, başlangıçta Osmanlı Devleti'nin dikkatini çekmemek için faaliyetlerine Necid bölgesinde başlamış daha sonra Ahsâ'ya yönelmiştir.⁴⁸ Abdülazîz b.

Darâ'ihî'l-Hanâbile, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beirut: Daru'r-Risâle, 1996), 675.

³⁸ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 84.

³⁹ Muhammed b. Abdilvehhâb, *Keşfü's-Şübühât* (Riyad: Vizâratü's-Şuuni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, 1419), 3, 54.

⁴⁰ Abdullah b. Abdurrahman el-Hüzel, *Şübühâtü'l-Mübtedi'a fi Tevhîdî'l-İbâde* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 21.

⁴¹ Erdinç Ahatlı, "Zeyd b. Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/320-321.

⁴² Zekeriya Kurşun, "Hâlid (Benî Hâlid)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/280-281.

⁴³ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 86.

⁴⁴ Abdülkerim el-Vehbî, *Benû Hâlid ve Alâkatuhum bi-Necd* (Riyad: Daru Sakîf, 1989), 235.

⁴⁵ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 86.

⁴⁶ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 88, 102.

⁴⁷ İbn Gannâm, *Târîhu Necd*, 89.

⁴⁸ Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suud Devletine Kadar)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 152.

Suûd (1765-1803) zamanında 1187/1773 yılında Riyad⁴⁹ ve 1210/1795 yılında Ahsâ ele geçirilmiştir.⁵⁰ Irak'taki bazı kabilelere saldırılar başlayınca Bağdat valisi Süleyman Paşa (1780-1802) durumu İstanbul'a bildirmiştir. Bağdat'tan Kethüdâ Ali Paşa komutasında 1213/1797 yılında gönderilen ordu Vehhâbiler ile savaşmış, ancak kesin sonuç alamadan anlaşma yapılmıştır.⁵¹

Mekke Şerifi Mesud b. Said (1146-1165/1734-1752) Muhammed b. Abdilvehhâb hakkında ulamadan fetva alınıp Vehhâbiler'in bölgedeki faaliyetlerini 1162/1749 yılında⁵² Osmanlı merkezine arz etmiştir.⁵³ Şerif Sürur b. Müsâid (1186-1202/1772-1786) de 1190/1776 yılında bildirmiştir.⁵⁴ Osmanlı Devleti Bağdad, Şam, Cidde ve Şehrizer valilerinden de bilgi istemiş, Cidde valisinin mektubu Mekke'den gelen bilgileri desteklemediği için tedbirlerin gecikmesine etki etmiştir.⁵⁵ Muhammed b. Abdilvehhâb gönderdiği bir adamıyla Şam valisi Azmzâde Mehmed Paşa'yı⁵⁶ (1771-1783) bilgilendirmiştir.⁵⁷ Ahmet Cevdet Paşa'nın kaydına göre Muhammed b. Abdilvehhâb'ın "tahsili Şam'da olmak münasebetiyle" vali ile muarefesi (tanışıklığına) vardı. Vali "asabiyyetten harb u darba kadir bir kabile reisi değil" diyerek isyana muktedir olmadığını bildirmiştir. Cevdet Paşa "Vehhâbiler fitnesi bir şerare (kıvılcım) iken, ol asrın vükelasının kayıtsızlığıyla, sonraları bir büyük ateş olup, itfası (söndürülmesi) hususunda pek büyük himmetler sarfına muhtac olundu" diye yazmaktadır.⁵⁸ Şeyhülislam⁵⁹ tarafından 1205/1790 yılında⁶⁰ Sultan III. Selim'e (1789-1807) Muhammed b. Abdilvehhâb'ın itikadda Eş'ari, amelde Hanbelî olduğu, Vehhâbiler'in Mekke şeriflerini Zeydî oldukları⁶¹ için tekfir ettikleri bilgisi verilmiştir.⁶² Şam Valisi Cezzâr Ahmed Paşa gönderdiği 17 Ekim 1793 tarihli bildide Vehhâbi tehlikesinin Şerif'in anlattığından daha vahim olduğunu ifade etmiştir.⁶³

Şîi Hazâil kabilesi ile yaşanan bazı çatışmalar üzerine, Suûd emiri Abdülazîz, oğlu Suûd'u Irak-Kerbelâ bölgesine göndermiştir. 18 Zilhicce 1216 / 21 Nisan 1802 tarihinde

⁴⁹ Zekeriyâ Kurşun, "Riyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/139-140.

⁵⁰ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 28.

⁵¹ Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 135.

⁵² Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 26.

⁵³ Eyüb Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbiler Tarihi)*, çev. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınları, 1992), 13.

⁵⁴ Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 151.

⁵⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2/73.

⁵⁶ Ross Burns, *Damascus: A History* (New York: Routledge, 2019), 287.

⁵⁷ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 27.

⁵⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2/74, 75.

⁵⁹ Bu tarihte 1789-1791 yılları aralığında görev yapan Hamîdîzâde Mustafa Efendi (ö. 1208/1793) şeyhülislamdır. Mehmet İpşirli, "Mustafa Efendi, Hamîdîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/298-299.

⁶⁰ Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 152.

⁶¹ Ayrıca bk. Richard T. Mortel, "Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca", *International Journal of Middle East Studies* 19/4 (1987), 455-472.

⁶² Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 28.

⁶³ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 29; Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 151.

Vehhâbîler Kerbela'ya baskın düzenlemiş, halkın çoğu katledilmiştir. Hz. Hüseyin'nin türbesinin kubbesi yıkılıp içindekiler yağmalanmıştır. Abdülazîz, Recep 1217/Kasım 1803'te Dir'iyye'de bir camide, muhtemelen Kerbelâ'daki hadisenin intikamı için bir Şîî tarafından öldürülmüştür.⁶⁴ Eyüp Sabri Paşa'ya (öl. 1308/1890) göre Mekke'den dönen bir bedevinin (Arabi) Vehhâbîler tarafından öldürülmesi sebebiyle kardeşi bedevinin intikamı için Abdülazîz'i öldürmüştür.⁶⁵

Şerif Gâlib b. Müsâid (1202-1228/1787-1813), kayınbiraderi Osman b. Muzâyifi'yi (öl. 1234/1813) Dir'iyye'ye göndermiş, Osman Dir'iyye'de Vehhâbîliği kabul etmiştir. Vehhâbîler, 1217/1802 yılında Taif'i ele geçirip burayı Osman b. Muzâyifi'nin yönetimine vermişlerdir. Böylece Mekke'nin işgalinin önu açılmıştır.⁶⁶

İbn Âbidîn'in yaşadığı Şam şehrinin valisi olan ve hac emiri olarak Mekke'de bulunan Azmzâde Abdullah Paşa hacıların güvenliğine öncelik verip oradan ayrılmıştır.⁶⁷ Mekke Şerifi de Cidde'ye çekilmiştir. Suûd b. Abdülazîz (1803-1814) Muhammed b. Ahmed el-Hıfzî'nin⁶⁸ (1176-1237/1762-1822) teşvikiyle⁶⁹ 8 Muharrem 1218 / 30 Nisan 1803 tarihinde Mekke'yi ele geçirmiştir. Vehhâbî tarihçi İbn Bîşr'in ifadesiyle, şirk mekanları (el-meşâhidü'ş-şirkiyye) olan ve Mekke'de çokça bulunan türbeleri yıktırmıştır.⁷⁰ Suûd b. Abdülazîz'in Mekke'den ayrılmasından sonra Şerif, Mekke'yi geri almıştır. Mekke etrafında sürdürülen Vehhâbî saldırıları neticesinde Şerif, 1220/1806 yılında Suûd b. Abdülazîz'e (1218-1229/1803-1814) biat etmiştir. Şam valisi ve hac emiri Azmzâde Abdullah Paşa bu yıl hac yapamadan yoldan geri dönmüştür. Suûd b. Abdülazîz 1221/1807 yılında hac sonrasında Medine'ye gelmiş, buraya yöneticilerini tayin edip Dir'iyye'ye geri dönmüştür.⁷¹

Şam'a doğru yayılan Vehhâbîler 1225/1810 yılında Havran'ın kırk beş yerleşim yerini tahrip etmiştir. Şam'a iki günlük mesafe kalmış, Şam halkı korkuya kapılmıştı. Ancak Vehhâbîler Şam'a gelmeden geri dönmüştür.⁷²

Şam şehrinin valisi Genç Yusuf Paşa'ya⁷³ (1222-1225/1807-1810) mektup gönderen (Receb 1225/Ağustos 1810) Suûd b. Abdülazîz "Müslüman ol, selamete er." diye yazmıştı.⁷⁴ Yeni vali Süleyman Paşa el-Adil (1225-1227/1810-1812) zamanında vali adına

⁶⁴ İbn Bîşr, *Unvânu'l-Mecd*, 1/257; Feridun Emecen, "Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/193-194.

⁶⁵ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan*, 18.

⁶⁶ Türkel, *Vehhâbîlik ve Arka Planı*, 141.

⁶⁷ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 40.

⁶⁸ Muhammed b. Ahmed Hıfzî, *Deracâtü's-Sâidîn ilâ Makâmâtî'l-Muvahhidîn*, thk. Ebû Saîd Ömer el-Amrâvi (Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1407), 71.

⁶⁹ Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan*, 18.

⁷⁰ İbn Bîşr, *Unvânu'l-Mecd*, 1/264.

⁷¹ İbn Bîşr, *Unvânu'l-Mecd*, 1/291.

⁷² Selim Cebrail el-Hurî - Selim Mihail Şahhâde, *Esâru'l-iddihâr* (Beyrul: el-Matbatu's-Suriyye, 1877), 248; Sıddık Hasan Han Kannevcî, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri measiri't-tirazi'l-ahir ve'l-evvel* (Katar: Vizaretü'l-Evkaf, 2007), 298; Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 45.

⁷³ Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 3/1596.

⁷⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1292), 9/362-364, 366-367.

mektuba cevap veren Şamlı alim⁷⁵ mektuptaki ifadelerin muhatabının Müslümanlar değil, kafirler ve müşrikler olması gerektiğini yazmıştır.⁷⁶ Suûd b. Abdilazîz Zilkade 1225/Aralık 1810'da Süleyman Paşaya'a gönderdiği cevabında Şam, Irak, Mısır ve diğer yerlerdeki küfür ve şirk mekanları olan türbelere yapılan ziyaretlere atıfta bulunarak "İslam dinine mensupsanız bütün o putları yok edin", "eğer şirkten tövbe etmezsen hak dine dönene kadar sizinle savaşmaya devam edeceğiz."⁷⁷ tehdidinde bulunmuştur.⁷⁸

Osmanlı yönetimini 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşları ve İran'da iktidar olan Zendler ile 1774-1779 Osmanlı-İran savaşı, Napolyon komutasında Fransızların 1798 yılında Kâhire'yi ele geçirmesi meşgul etmişti. Ancak Mekke ve Medine'nin ele geçirilmesi, Osmanlı yönetimini Vehhâbîler'e karşı harekete geçirmiştir.

Vehhabilere karşı harakatı Osmanlı yönetiminin emriyle Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa (öl. 1265/1849) düzenlemiştir. Kavalalı Mısır'ın Fransız işgalinden (1798-1801) kurtarılması sürecinde görev almıştır. Kavalalı, Mısır'daki kargaşadan istifade edip yönetimi ele geçirmiş, Osmanlı yönetimi onun valiliğini onaylamıştı (1220/1805). Mısır'da yönetimini güçlendirmekle uğraşan Kavalalı gelen emirler üzerine 1226/1811 yılında oğlu Tosun Paşa (öl. 1231/1816) komutasında Vehhâbîler üzerine asker göndermiştir. Medine 2 Aralık 1812 tarihinde, Cidde ve Mekke Ocak 1813'te Vehhâbîler'den geri alınmıştır. Ağustos 1813 tarihinde Cidde'ye gelen Kavalalı, Kasım 1813'te Şerif Gâlib'i tutuklayıp Selanik'e göndermiştir. Yahya b. Sürur şerif olarak atanmıştır.

Suûd b. Abdülaziz 1229/1814'te Dir'iye'de vefat etmiştir. Abdullah b. Suûd'a (1814-1818) yeni emir olarak biat edilmiştir. Kavalalı Haziran 1815'te Mısır'a dönmüştür. Tosun Paşa da Vehhâbîler ile anlaşma yapıp Temmuz 1815'te Mısır'a gitmiştir. Abdullah b. Suûd, Osmanlı tarafında yer alan kabileleri cezalandırmaya başlamıştır. Kavalalı, oğlu İbrahim Paşa'yı (öl. 1264/1848) Eylül 1816'te Hicaz'a göndermiştir. Yapılan savaşlar neticesinde İbrahim Paşa 9 Zilkâde 1233 / 10 Eylül 1818 Dir'iyye'yi ele geçirmiş, Abdullah b. Suûd'u teslim almıştır.⁷⁹ Emir Abdullah b. Suûd İstanbul'da idam edilmiştir (17 Aralık 1818).⁸⁰

İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr*'da 1233/1818 yılında müslüman askerlerin Vehhâbîlere karşı zafer kazandığını, onların beldelerinin harabe haline geldiğini yazmaktadır.⁸¹ Hicâz Vehhâbîlerden geri alındıktan sonra Şam'dan hacca gidişler yeniden mümkün oldu. İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr*'da 1233/1818 yılında hacca gitiğini

⁷⁵ David Dean Commins, *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri Sosyal ve Siyasi Değişim*, çev. Yusuf Can (İstanbul: MaHYa Yayınları, 2014), 51.

⁷⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 9/368-371; Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, 61.

⁷⁷ Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Duraru's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye* (Riyad, 1996), 1/287-313, 312.

⁷⁸ Cole Michael Bunzel, *Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhâbism (1153-1351/1741-1932)* (Princeton University, Ph.D., 2018), 272.

⁷⁹ Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 174.

⁸⁰ Feridun Emecen, "Abdullah b. Suûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/135-136.

⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/262.

ifade etmektedir.⁸² Ayrıca 1235/1820 yılında hacca gittiğine dair ikinci bir tarih verilmektedir.⁸³

3. Hind Altkitası'nda İngiliz İşgali ve Bölgedeki Hanefî Akımlarda Vehhâbilik Karşıtlığı

Hind Altkitası'nda uzun süren Babürlüler Devleti (1526-1857) yaklaşık 250 yıl süren aşamalı bir tarihi süreç içerisinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (East India Company) tarafından yıkılmıştır. Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbü (öl. 937/1530) Timur'un neslinden olup Timurlular Devleti'nin (1370-1507) merkezi Semerkant'a hâkim olmak için mücadele etmiştir. Bâbü, Semerkant ve orada yaşamış olan Mâtürîdî hakkında şöyle yazmaktadır:

“Semerkand kadar güzel bir şehir dünyada az bulunur... Ahalisi tamamen Sünnî, pâk mezhep, şeriate bağlı ve dindardır. Kelâm imamlarından olan Şeyh Ebû Mansûr, Semerkand'ın Mâtürîd adlı mahallesindedir. Maturidiye, Şeyh Ebû Mansûr tarafından kurulmuştur.”⁸⁴

Babürlüler 1707'de hükümdar Âlemgîr Evrengzîb'in (1658-1707) vefatıyla zayıflamaya başlamış, hatta bazı araştırmacılar bu tarihi imparatorluğun sonu kabul etmiştir.⁸⁵ Devlete bağlı nizâmîlik, nevâbîlik, racalık gibi yerel yönetimler bağımsız hareket etmeye başlamıştır. İran'da Avşarlılar hânedanını kuran Nâdir Şah (1736-1747) 1738'de Kâbil'i, 1739'da da Delhi'yi ele geçirip büyük ganimetlerle geri dönmüştür.⁸⁶ Afganistan Devleti'nin kuran Ahmed Şah Dürrânî (1747-1773) Hindistan'a defalarca sefer düzenlemiştir.⁸⁷

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi ticaret ile başlayan faaliyetleriyle zamanla ülkeyi ele geçirip sömürge haline getirmiştir. Şirket Hindistan'da batı sahillerinden Sûrat'ta 1612'de oturma izni alarak ticarete başlamıştır.⁸⁸ Bâbürlü hükümdarı Nâsîrüddin Muhammed'in (1719-1748) vefatı ile devlet hızlı bir çöküş içine girmiştir.⁸⁹ II. Şah Âlem (1759-1806) Baksar Savaşı'nda (1178 /1764) yenildiği İngilizler'in himayesini kabul etmiştir.⁹⁰

⁸² İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2/255.

⁸³ Muhammed Cemil b. Ömer Şattî, *A'yânü Dimaşk fi'l-karnî's-sâlis 'aşer ve nisfi'l-karnî'r-râbi' 'aşer min 1201-1350h*. (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994), 253.

⁸⁴ Zahirüddin Muhammed Bâbü, *Baburnâme*, çev. Reşit Rahmeti Arat (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), 68, 69.

⁸⁵ Micheal H. Fisher, *Babürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*, çev. M. Fatih Çalısır (İstanbul: Kronik, 2021), 307.

⁸⁶ Azmi Özcan, “Nâdir Şah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/276-277.

⁸⁷ Mehmet Saray, “Ahmed Şah Dürrânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/133-134.

⁸⁸ Durmuş Bulgur, “Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (2004), 63-102.

⁸⁹ Enver Konukçu, “Bâbürlüler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/400-404.

⁹⁰ Azmi Özcan, “Şah Âlem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/250-251.

II. Ekber (1806-1837) ve II. Bahadır Şah (1837-1858) döneminde İngilizlerin yönetimdeki güçleri daha da artmıştır.

İngilizler yardımcı müttefik sistemi denilen uygulamayla Hindistan'daki yerel yönetimler ile anlaşma yapıp onlara iç işlerinde bağımsızlık veriyordu. Bu yönetimlerin orduları İngilizler tarafından yönetiliyordu. Komşu başka bir yönetimin ele geçirilmesinde bu orduları kullanıyorlardı.⁹¹ Bâbürlü devlet adamı Nizâmülmülk Āsafcâh'ın (1724-1748) Hindistan'ın güneyinde kurduğu Haydarâbâd Nizamlığı (1724-1948) zamanla İngiliz kontrolünde yönetilir olmuştur.⁹² İngilizlere direnen Meysûr sultanı Tîpû Sultan'a (1782-1799) karşı İngilizler ile Nizamlık birlikte savaşıyorlardı.⁹³

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) oğlu Şah Abdülaziz'in (1746-1824) 1218/1803 yılında verdiği bir fetva bölgede ortaya çıkan cihad hareketleri tarafından kullanılmıştır.⁹⁴ Hindistan'da İngilizler'e ve Sihler'e karşı mücadele eden Tarîkat-ı Muhammediyye⁹⁵ cihad hareketinin kurucusu Ahmed Şehîd b. İrfân⁹⁶ (1201-1246/1786-1831) Şah Abdülaziz'den ders almıştı. Şah Abdülaziz'in diğer öğrencisi ve yeğeni olan İsmâil Şehîd⁹⁷ b. Abdilganî ed-Dihlevî (1193-1246/1779-1831) de onunla birlikteydi. Kuzey Hindistan'da Sihler ile savaşırken 1246/1831 yılında şehit oldular.⁹⁸

Ahmed Şehîd liderliğindeki cihad hareketi, İngilizler tarafından Vehhâbîlik ile ilişkilendirilmiştir. Vehhâbîlik ile bu hareket arasında belirgin farklılıklar da vardır. Ahmed Şehîd tasavvufun etkilenmiştir. Ahmed Şehîd'in hac için Mekke'ye gittiği tarihte⁹⁹ (1237/1822) Vehhâbîler ile irtibat kurmuş olabileceğine dair yapılan tahmin de doğru değildir. Çünkü bu tarihten önce Vehhâbîlerin Hicaz hakimiyeti sona erdirilmiştir ve faaliyetleri takip altındadır.¹⁰⁰ Vehhâbîler Hanbelî mezhebi içerisinde çıkmıştır. Ahmed Şehîd'in takipçileri ise tasavvuf müntesipleri olup Hanefî mezhebindedir. Bir kısmı Ehl-i hadis ekolünden sayılır. Ahmed Şehîd temel görüşlerini ifade eden *Sirât-i-Mustakîm* adlı eserini hac ziyaretinden önce 1818 yılında yayınlamıştır.¹⁰¹

⁹¹ Hüseyin Günarslan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Hindistan'ı İşgal Süreci", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 87.

⁹² Azmi Özcan, "Haydarâbâd Nizamlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/32-35.

⁹³ Azmi Özcan, "Tîpû Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/192-193.

⁹⁴ Azmi Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavrı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (2004), 104.

⁹⁵ M. Naeem Qureshi, "Tarîkat-ı Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106.

⁹⁶ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, thk. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 7/899; Rıza Kurtuluş, "Ahmed Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/134-135.

⁹⁷ A. S. Bazmee Ansari, "İsmâil Şehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/124.

⁹⁸ Kurtuluş, "Ahmed Şehîd", 2/134-135.

⁹⁹ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 7/901.

¹⁰⁰ Qeyamuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India* (Londra: Routledge; Manohar, 2020), 30-31, 45.

¹⁰¹ Mohiuddin Ahmad, *Saiyid Ahmad Shahid: His Life and Mission* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1980), 100, 102, iv.

Ahmed Şehîd'in 1831 yılında şehadeti sonrasında cihad hareketi yavaşlamıştır. Hind Altkitası'nda 1857 yılında çıkan ayaklanma bölgenin tarihini tamamen değiştirmiştir. İngilizlerin hizmetinde olan yerli paralı askerler (sipahiler, sepoy) isyan etmiştir.

“İsyan İngiliz iktidarının aşağılamalarına karşı birikmiş bir öfke patlaması olarak başlamıştı. İngiliz kuvvetleri içindeki Hindu ve Müslüman askerler yeni kullanıma sunulan Enfield marka tüfek ve fişekleri kullanmayı reddettiler, çünkü bu tüfeklerin domuz ve inek yağıyla yağlandığına dair bir söylenti vardı ve bu her iki dindeki insanlar için bir aşağılamaydı. Bununla birlikte bu fişekler sadece derin kültürel ve siyasi öfkenin bir sembolüydü. İsyana sadece İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nde görev yapan Hintli askerler değil merkez ve Kuzey Hindistan'ın Müslüman ve Hindu üst sınıfları da dahil oldular.”¹⁰²

Ayaklanma aylarca sürmüş ancak sonunda İngilizler tarafından bastırılmıştır. Bundan sonra İmâdullah Tehânevî'nin¹⁰³ (1233-1317/1818-1899) müritleri Muhammed Kâsım Nânevtevi¹⁰⁴ (1248-1297/1832-1880) ile Reşîd Ahmed Gengûhî¹⁰⁵ (1242-1323/1829-1905), Delhi'nin kuzeyindeki Deoband kasabasında Dârülulûm-i Diyûbend Medresesi kurulmuştur (15 Muharram 1283 / 30 Mayıs 1866).¹⁰⁶ Nânevtevi ve Gengûhî Hindistan'ı Dârul-harb ilan eden ve Müslümanları İngilizlere karşı cihada teşvik eden fetvalara imza atmıştı.¹⁰⁷ Dârul-harb fetvaları Diyûbendîler üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Ancak daha sonra Dârul-harb hükümleriyle ilgili farklı görüşler ileri sürenler olmuştur.¹⁰⁸

Diyûbend Medresesi'nin kuruluşundaki yedi esastan biri fıkhîta Hanefî mezhebinin, diğeri kelimada İmam Mâtûrîdî'nin görüşlerinin kabul edilmesiydi.¹⁰⁹ Diyûbend mensuplarının yazdıklarına göre “Diyûbend uleması kendilerini Mâtûrîdî olarak tarif ederler.” İçlerinde Eş'arî olanlar da vardır.¹¹⁰ Bu ifadeler kendilerini tanıttıkları internet sayfalarında da mevcuttur.¹¹¹

¹⁰² Ira Marvin Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*, çev. Yasin Aktay - Meclüde Aktay (İletişim Yayınları, 2010), 2/269.

¹⁰³ Nisar Ahmad Faruqi, “İmâdullah Tehânevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/222-224.

¹⁰⁴ Fuad S. Naeem, *Interreligious debates, rational theology, and the “ulama” in the public sphere: Muhammad Qâsim Nânautvî and the making of modern Islam in South Asia* (Washington: Georgetown University, Ph.D., 2015), 55.

¹⁰⁵ Muhammad al-Ghazali, “Gengûhî, Reşîd Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/24-25.

¹⁰⁶ Azmi Özcan, “Dârülulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/553-555.

¹⁰⁷ Bilal Ali, “Contentions of Indian Hanafî Scholars on the Permissibility of Financial Interest in Post-Mughal India”, *smanî'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar-Yayınları, 2017), 434.

¹⁰⁸ Haroon Ebrahim Sidat, “Competing Spaces of Religious Belonging: Deobandi Debates on Interest/Usury as a Case Study”, *The Journal of Hanafî Studies (JHS)* 1 (2022), 116.

¹⁰⁹ Sayyid Mahboob Rizvi, *History of the Dar Al-Ulum Deoband*, çev. Murtaz Husain Quraishi, 1980, 1/330; Muhammed Tayyib, *Ulemâu Diyûbend Akideten ve Menhecen*, çev. Nuruâlem Halîl el-Emînî (Karaçi: Mektebetu Daru'l-Ulum, 2011), 210, 238, 240.

¹¹⁰ Tayyib, *Ulemâu Diyûbend*, 210.

¹¹¹ “Ulemâu Diyûbend; İtticâhuhumu'd-dînî ve Mizâcuhumu'l-Mezhebi”, <https://darululoom-deoband.com/ar/> (Erişim 09 Aralık 2022).

İbn Âbidîn'in eserleri, Diyûbend medreselerinde başlangıcından itibaren meşhur olmuştur. Onun müftülerin uyması gereken kuralları ihtiva eden *Şerhu Ukûdi resmî'l-müfti* adlı eseri ve *Reddül-muhtâr*'ın mukaddimesindeki¹¹² izahları medreselerde fetva vermenin kaidelerini öğretmek için ders kitabı olarak kullanılır. Fetva sorulduğunda Diyûbendî müftü cevap için Urduca bir kitaba bakabilir. Ancak fetvanın yazılması için genellikle başlangıç olarak İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr*'ı kullanılır ve detaylı bilgiler için *el-Fetâvâ el-Hindiyye* gibi eserlere müracaat edilir.¹¹³ *Reddül-Muhtâr* 1288/1871 yılında Hindistan'da basılmıştır.¹¹⁴

İbn Âbidîn'in eserleri Birelvî cemaati için de önemli bir kaynaktır. Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rızâ Hân Birelvî (1272-1340/1856-1921), İbn Âbidîn'in *Şerhu Ukûdi resmî'l-müfti* adlı eseri üzerine *İfâdât* adıyla basılan eserini yazmıştır.¹¹⁵ Birelvî *Reddül-Muhtâr* üzerine *Ceddül-Mumtâr alâ Reddül-Muhtâr* adlı eserini yazmıştır. *Ceddül-Mumtâr*'ın baskısında bazı bölümler eksiktir. Vehhâbîler hakkındaki ifadelerin yer aldığı (*kitâbu'l-cihâd, bâbü'l-bugât*) bilgiler yoktur.¹¹⁶ Cihad hareketinin lider isimlerinden İsmâil Şehîd'in *Takvîyetü'l-îmân* adlı kitabının tenkidini yaparken bu kitabın Muhammed b. Abdilvehhâb'ın kitabının tercümesi olduğu iddia edilerek İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr*'daki Vehhâbîler hakkındaki ifadelerine yer verilmiştir.¹¹⁷

Ahmed Şehîd'in yanında yer alan İsmâil Şehîd 1824 yılında yazdığı *Takvîyetü'l-îmân*¹¹⁸ adlı kitabındaki tevhih, şirk gibi konularındaki ifadeleri Vehhâbîlerin görüşlerine benzetilmiştir. Fazl-ı Rasûl el-Bedâyûnî (1799-1872), İsmâil Şehîd'in *Takvîyetü'l-îmân* kitabının Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitâbü't-Tevhîd*'inin tercüme ve şerhi olduğunu ifade ederek tenkit etmiştir.¹¹⁹

Ahmed Rızâ Hân Birelvî *el-Kevkebü's-Şihâbiyye fî Küfriyâti Ebi'l-Vehhâbiyye* risalesinde¹²⁰ el-Bedâyûnî'nin ifadelerini naklederek *Takvîyetü'l-îmân* için *Kitâbü't-Tevhîd*'inin tercümesi olduğunu ifade etmektedir. Birelvî'nin bu ifadelerinin hemen devamında İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr*'daki Vehhâbîler hakkındaki ifadeleri nakletmiştir.¹²¹

¹¹² Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Mukaddimetü Hâşiyeti İbn Âbidîn*, thk. Muhammed Mus'ab (Diyubend: Dâru'l-Ulum Diyubend, 2020), 7.

¹¹³ Aamir Bashir, *Private Muftis in a Postcolonial State: A Study of Legal Reasoning among Deobandî Hanafis in Contemporary Pakistan* (Chicago: The University of Chicago, Ph.D., 2022), 22-24, 130, 256.

¹¹⁴ Ateş, *İbn Âbidîn*, 60; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

¹¹⁵ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müfti*, 5.

¹¹⁶ Ahmed Rıza Han Birelvî, *Ceddül-Mumtâr alâ Reddül-Muhtâr* (Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2013), 5/413.

¹¹⁷ Ahmed Rıza Han Birelvî, "el-Kevkebü's-Şihâbiyye fî Küfriyâti Ebi'l-Vehhâbiyye", *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât* (Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006), 15/235.

¹¹⁸ İsmail Şehid ed-Dihlevî, *Risâletü't-Tevhîd el-müsammâ Takvîyetü'l-îmân*, çev. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî (Dimaşk: Dâru Vahyi'l-Kalem, 2003).

¹¹⁹ Fazl-ı Rasûl Bedâyûnî, *Seyfü'l-cebbâr* (Lahor: Mektebe-i Rızviyye, 1393), 14, 99.

¹²⁰ Risalenin metni için bk. Ahmed Rıza Han Birelvî, *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât* (Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006), 15/168-238.

¹²¹ Birelvî, "el-Kevkebü's-Şihâbiyye", 15/235.

Hind Altkitası'nda mezhepleri taklit etmeye karşı oldukları için bölgede gayru'l-mukallidîn (taklitçi olmayanlar) olarak bilinen Ehl-i Hadis ekolü zamanla Vehhâbîler ile iyi ilişkiler kurmuştur.¹²² Hadis ilmi için Necd bölgesinden Hindistan'a gidenlerin Vehhâbîlerin görüşlerini bölgeye taşıdığı kabul edilmektedir.¹²³ Ancak Vehhâbîler'in Hanbelî, dolayısıyla mukallid olmaları nedeniyle, Ehl-i hadîs ekolü mensupları da kendileri için yakıştıran Vehhâbî oldukları iddiasını reddetmiştir.¹²⁴ Ehl-i hadîs ekolünün kurucularından sayılan Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî (1248-1307/1832-1890), Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Hanbelî mezhebi mukallidi olduğuna, Ehl-i hadîs olanların herhangi bir mezhebi taklid etmediklerine işaret ederek kendilerinin Vehhâbîlerden farklı olduklarını ifade etmiştir.¹²⁵ Sıddîk Hasan Hân, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'daki Vehhâbîler hakkındaki ifadelerini de nakletmiş ve bu ifadeleri haksız bulup töhmet olarak değerlendirmiştir.¹²⁶

İngiliz işgali altındaki Hind alt kıtasının bazı bölgelerinde Vehhâbî terimi hain anlamında kullanılıyordu.¹²⁷ Sehârenpûrî de Vehhâbî isimlendirmesinin bölgedeki anlamının değiştiğini, sünnetle amel eden, bid'atlara karşı çıkan ve hatta faize haram diyen Hanefiler için de bu ismin hakaret için (sebb) kullanıldığını kaydetmektedir.¹²⁸

Hanefî Birelvîler ve Hanefî Diyûbendiler özellikle isyasi konulardaki farklı tutumlarıyla bilinirler. Mekke ulemasına İngiliz işgali altında Müslümanların nasıl bir tavır takınmaları gerektiğine dair soruya Ahmed b. Zeynî'nin cevabı 1866 yılında ulaşmış ve "İslam'ın bir kısım temel ibadetleri uygulandığı sürece orası dârülislam hükmündedir" denilmiştir.¹²⁹ Ahmed Rızâ Hân Birelvî, Ahmed b. Zeynî Dahlân'dan icazet almıştır. Birelvî, 1889 yılında "Hanefî fikhına göre Hindistan dârülislam'dır" fetvası vermiş ve 1910'da bu fetvayı tekrarlamıştır.¹³⁰ Konuyla ilgili *İlâmü'l-'Alâm bi-enne Hindustân Dâru'l-İslam* adlı bir risale yazmıştır.¹³¹

Ahmed Rida Hân Birelvî Hicaz'da bulunduğu sırada 16 Şubat 1906 (21 Zilhicce 1323) tarihinde yazıp bitirdiği¹³² *Hüsâmü'l-Haremeyn* adlı kitabında Diyûbend ulemasından Reşid Ahmed Ganguhi, Kâsim Nânevteví ve onların halefleri, Halil Ahmed Sehârenpûrî ve Eşref Ali et-Tehâneví gibi isimleri tenkit ve tekfir etmiştir.¹³³ Tekfire sebep olarak

¹²² Ebu'l-Mekârim b. Abdilcelîl, *Da'vetü'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb beyne Müeyyidihâ ve Mu'arizihâ fi Şibhi'l-Gârrati'l-Hindiyye* (Riyad: Daru's-Selam, 1421), 25, 26.

¹²³ İbrahim b. Abdullah Müdeyhis, *en-Nevdiyyûn fi'l-Hind* (Riyad: Daru's-Sulusiyye, 2019), 135.

¹²⁴ Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-508.

¹²⁵ Sıddîk Hasan Han Kannevcî, *Tercümânü'l-Vehhâbiyye* (Agra: Matbaa-i Müfid, 1300), 30.

¹²⁶ Sıddîk Hasan Han Kannevcî, *İthâfî'n-nübelâi'l-müttekîn bi-ihyâi meâsiri'l-fukahâi'l-mülhidîn* (Hind: Matbaa-i Nizâmî, 1288), 414.

¹²⁷ William Wilson Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and Company, 1876), 73.

¹²⁸ Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 43.

¹²⁹ Özcan, "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavri", 108.

¹³⁰ Abdulhamit Birişik, "Rızâ Han Birelvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/61-64.

¹³¹ Ahmed Rıza Han Birelvî, "İlâmü'l-'alâm bi-enne Hindustân dâru'l-İslam", *Fetâvâ-yi Rızviyye maâ Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât* (Lahor: Carnia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006), 106-141.

¹³² Birelvî, *Hüsâmü'l-Haremeyn*, 66; Birişik, "Rızâ Han Birelvî", 35/61-64.

¹³³ Birelvî, *Hüsâmü'l-Haremeyn*, 50, 56.

çoğunlukla bu alimlerin Hz. Peygamber hakkındaki görüşlerini kullanılmıştır. Bu bö-
nemde bölgede nübüvvet tartışmaları yoğunlaşmıştı. Bu bölgede ortaya çıkan
Kâdiyânîlik mezhebinin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed (1839-1908) vahiy aldığı ve
peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu sebeple bölgede “dünyanın başka hiçbir ye-
rinde görülemeyecek şekilde Hz. Peygamber’in son peygamber olduğuna yönelik söy-
lemler artmıştır.”¹³⁴

Hüsâmü’l-Haremeyn kitabının kapağında Ahmed Rida Hân Birelvî için el-Hanefî el-
Maturidî el-Kâdirî şeklinde mezhebi ve sûfî kimlikleri kaydedilmiştir. Birelvî cema-
atı¹³⁵ Hint Altkıtası’nda Ehl-i Sünnet ismiyle bilinir¹³⁶ ve daha çok tarikat yapılanması
olarak tanınır.¹³⁷ İngiltere’deki Müslümanların çoğunluğu Hint alt kıtasından göç et-
miştir.¹³⁸ İngiltere’deki Birelvîler ve Diyûbendîler farklılıklarına rağmen Hanefî mez-
hebine bağlı kalmayı ve Selefi Vehhâbî görüşlere karşı olmayı savunmaktadır.¹³⁹ Birel-
viler Davet-i İslam ve Feyz-i Medine gibi adlarla Türkiye’de de faaliyette bulunmakta-
dır.

Ahmed Rida Hân Birelvî’nin *Hüsâmü’l-Haremeyn* adlı kitabının Diyûbendîler üze-
rinde büyük etkisi oldu. Diyûbendîler uluslararası arenada kendilerini tanımlamak ve
savunmak zorunda kaldılar.¹⁴⁰

Diyûbend ulemasından Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî 24 Kasım 1907 (18 Şevval 1325)
tarihinde yazıp bitirdiği¹⁴¹ *el-Mühenned ‘ale’l-müfenned* (Tasdîkât li-def’i’t-telbisât) adlı
kitabında Birelvî’nin tekfire varan suçlamalarını cevaplandırmış, yazdıklarını
Diyûbend ve farklı bölgelerden âlimlerinin tasdikleriyle desteklemiştir. Sehârenpûrî
cemâatlerinin furûda Ebû Hanife’yi taklid ettiğini, usûlde Ebu’l-Hasan el-Eşarî ve Ebû
Mansûr el-Mâtürîdî’ye tâbi olduklarını ve tasavvufta Nakşibendiyye, Çiştîyye, Kâdi-
riyye ve Suhreverdiyye müntesipleri olduklarını kaydetmektedir.¹⁴² Sehârenpûrî, Ebû
Dâvûd’un Sünen’i üzerine yazdığı *Bezlü’l-mechûd* adlı şerhiyle meşhur olmuştur.
Bezlü’l-mechûd üzerine Vehhâbî âlim el-Humeyyis tarafından yazılan *Fethu’l-ma’bûd*
adlı tenkitte Sehârenpûrî’nin Mâtürîdî olduğu tespiti yaparak onun üzerinden
Mâtürîdî görüşleri eleştirilmektedir.¹⁴³

¹³⁴ Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması* (Ankara: Ankara Okulu, 2022), 348.

¹³⁵ Usha Sanyal, *Ahmad Riza Khan Bareli: In the Path of the Prophet* (Oxford: Oneworld Academic, 2005); Ahmetoğlu, “Birelvîlik”.

¹³⁶ Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India*, 68.

¹³⁷ Philipp Bruckmayr, “Güney ve Güneydoğu Asya’da Mâtürîdîlik’in Geçmiş ve Bugünkü Yönleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Es-kişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014), 181.

¹³⁸ Aydın Bayram, *Sunni Muslim Religious Life in Britain* (London: Lulu, 2015), 59.

¹³⁹ Aydın Bayram, “İngiltere’de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57 (2022), 50.

¹⁴⁰ Zeeshan Chaudri, *Demarcating the Contours of the Deobandi Tradition via a Study of the “Akâbirin”* (Lon-
don: SOAS University of London, Ph.D., 2022), 123.

¹⁴¹ Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale’l-Müfenned*, 98.

¹⁴² Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale’l-Müfenned*, 40.

¹⁴³ Muhammed Abdurrahman el-Humeyyis, *Fethu’l-ma’bûd fi beyâni’l-hefevât fi kitabı Bezlü’l-mechûd* (Ri-
yad: Daru’s-Samî’î, 1995), 8.

Sehârenpûrî Diyûbend ulemasının Vehhâbîler hakkındaki görüşlerinin İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr*'daki ifadelerini naklederek anlatmaktadır.¹⁴⁴ Girişte alıntılıdığı üzere, İbn Âbidîn “zamanımızda Hâricîler” dediği Vehhâbîler'in muhaliflerine müşrik saydıklarını ve Ehl-i Sünnet mensuplarını öldürmeyi mubah gördüklerini anlatmaktadır.¹⁴⁵

Diyûbend Medreseleri kurucularından Reşîd Ahmed Gengûhî, Necd'den şeytanın takipçilerinin (karn) çıkacağına dair rivayeti değerlendirirken bu rivayetle Muhammed bin Abdülvehhâb'a işaret edildiğine dair görüşe yer vermektedir. Onun görüşlerinin çoğu sünnete uygun olsa da yaptıklarıyla haddi aşmış biri olduğunu yazmaktadır.¹⁴⁶

Diyûbendî âlim Enver Şâh Keşmîrî¹⁴⁷ (1292- 1352/1875-1933) Vehhâbîlik davetinin düşmanı olarak takdim edilmektedir.¹⁴⁸ Keşmîrî'ye göre Muhammed b. Abdilvehhâb en-Necdî, bilgisi az, ahmak bir adamdı. Bu yüzden küfür konusunda çabuk hüküm verirdi. Küfrün delillerini ve sebeplerini bilen müteyakkız kimselerden başkasının bu vadiye girmemesi gerekir.¹⁴⁹

Diyûbend Medreseleri'nin başkanlığını yapmış olan Hüseyin Ahmed Medenî¹⁵⁰ 1910 yılında *Hüsâmü'l-Haremeyn*'e reddiye olarak yazdığı¹⁵¹ eş-Şihâbü's-Sâkıb adlı eserinde Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bâtil görüşlere sahip olduğunu yazmıştır. Medenî'ye göre Vehhâbîler Ehl-i Sünnet mensuplarını öldürmüş ve mallarına el koymuştur. Kendi inançlarını zorla kabul ettirmeye çalışmışlardır. Hicaz halkına çok eziyet etmişler, çoğu Mekke ve Medine'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Binlerce müslüman askeri şehit etmişlerdir. Muhammed b. Abdilvehhâb zâlim, asi, fâsık ve kan döken bir adamdı. Araplar, onun taifesinden Yahudi, Hıristiyan ve Hindulardan bile daha fazla nefret ediyorlardı.¹⁵²

Hüseyin Ahmed Medenî'nin bu görüşlerinden döndüğüne dair 1925 yılındaki bir yayına atıf yapılsa da bu bilginin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Medenî 1950 yılında yazdığı bir mektubunda, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'daki Vehhâbîleri Hâricîlere benzer gösterdiği ifadelerine işaret ederek İbn Âbidîn'in olayların olduğu dönemde ve yakın coğrafyada yaşadığı için onları yakından tanıdığını ifade etmektedir.¹⁵³ 1951 yılındaki mektubunda da İbn Âbidîn'in ifadelerini naklederek Hâricîlerin Nehravân'da kan

¹⁴⁴ Sehârenpûrî, *el-Mühenned ale'l-Müfenned*, 62.

¹⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/262.

¹⁴⁶ Reşîd Ahmed Gengûhî, *el-Kevkebü'd-dürri alâ Câmîi't-Tirmizî*, thk. Zekeriyya Kandelevi (Leknec: Nedvetü'l-Ulemâ, 1975), 4/472.

¹⁴⁷ Abdulhamit Birişik - Khalid Zafarullah Daudi, “Keşmîrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/327-329.

¹⁴⁸ Afgânî, *Adâü'l-Mâtürîdiyye*, 1/371; Afgânî, *Cühûdü 'Ulemâi'l-Hanefiyye*, 519.

¹⁴⁹ Muhammed Enver Şâh Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/252.

¹⁵⁰ Hilal Görgün, “Medenî, Hüseyin Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/295-296.

¹⁵¹ Chaudri, *Demarcating the Contours of the Deobandi Tradition*, 163.

¹⁵² Hüseyin Ahmed Medeni, *eş-Şihâbü's-Sâkıb ale'l-müsteriki'l-kâzib* (Lahor: Daru'l-Kitab, 2004), 221; Ebu'l-Mekârim b. Abdilcelîl, *Da'vetü'l-İmâm*, 145; Afgânî, *Cühûdü 'Ulemâi'l-Hanefiyye*, 521.

¹⁵³ Hüseyin Ahmed Medeni, *Mektûbat-i Şeyhu'l-İslam*, thk. Necmüddin İslahi (Saharanpur: Mehtebe Diniyye, ts.), 2/344; Chaudri, *Demarcating the Contours of the Deobandi Tradition*, 164.

akıtması gibi Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tâbilerinin de Hicaz'da kan akıttıklarını ifade etmektedir.¹⁵⁴ Medenî 1944-1953 yılları arasında yazdığı *Nağş-i Hayat* adlı eserinde Ahmed Rida Hân Birelvî'nin ithamlarını redderek, Diyûbend âlimlerinin Hanefi, Mâtürîdî ve Eşari mezhebini kabul ettiklerini Sünnî tarikatlara müntesip olduklarını ve Şah Veliyyullah ekolünden olduklarını kaydetmiştir.¹⁵⁵

Diyûbendî ekolünün içinden çıkan Tâlibân hareketinin Ağustos 2021'de Afganistan'da tekrar yönetime gelmesi, bu hareketin içinden çıktığı Diyûbend medreselerini tekrar gündeme getirmiştir. Bazı araştırmacılara göre "Tâlibân'ın Mâtürîdî mezhebinin temsilcisi olduğu iddiaları hatalıdır." Tâlibân hareketi, Basra Körfezi'ndeki Vehhâbîler ve onların Pakistanlı müttelikleri tarafından siyasi ve ekonomik çıkarlar uğruna finanse ve seferber edilen Eserî (eser, hadis merkezli) medreselerinin ürünüdür.¹⁵⁶ Başka bir çalışmada "Tâlibân hareketinin de Selefilik'in Güney Asya versiyonu olan dini Deobandilik hareketinin medreselerinden çıktığı"¹⁵⁷ ifade edilerek Tâlibân Vehhâbîlik ile birlikte ele alınmaktadır. Ancak Taliban'ın kendine mahsus zihin dünyasında Vehhâbî dedikleri Selefilik'in saygıdeğer bir yeri bulunmamaktadır.¹⁵⁸ Diyûbend medreselerinin devamı niteliğinde olan Afganistan medreselerinde Hanefî fıkı ve Matürîdî itikadını esas alan bir eğitim uygulanmaktadır.¹⁵⁹

Tâlibân hareketinin başkadısı Abdülhakîm el-Hakkânî kitabında Vehhâbî tarihini fitne olarak ele almakta, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın vefatını helakî olarak ifade etmektedir. Babasının ve kardeşi Süleyman'ın ferasetle Muhammed b. Abdilvehhâb'ın bidat ve sapkınlıkları (zeyğ ve dalâl) hakkında insanları uyardıklarını yazmaktadır. Onun Müslümanları tekfir ettiğini, Hz. Peygamberin kabrini ziyaretin ve tevessülün şirk olduğunu iddia ettiğini kaydetmektedir. Mekke ve Medine'nin geri alınması buraların Vehhâbîlerden temizlenmesi olarak anlatılmaktadır.¹⁶⁰

el-Hakkânî tarafından İslam Emirlîği'nin nizamı üzerine yazılan ve Tâlibân emiri Hibetullah Ahundzâde'nin takdimi ile yayınlanan eserde Afganistan'da mezhep olarak Hanefî mezhebinin temel alınması gerektiği anlatılırken bölgede eski zamanlardan beri Hanefî Mezhebinin yaygın olduğuna dair İbn Âbidîn'nin *Reddü'l-Muhtâr*'ından¹⁶¹ nakillerle delil sunulmaktadır.¹⁶²

¹⁵⁴ Ebu'l-Mekârim b. Abdilcelil, *Da'vetü'l-İmâm*, 171.

¹⁵⁵ Hüseyin Ahmed Medeni, *Nağş-i Hayat*, thk. Halil Eşref Osmani (Karaçi: Dâru'l-İşâât, ts.), 1-2/1/121.

¹⁵⁶ Jeffrey R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism* (New York, N.Y.: Springer, 2010), 115, 124.

¹⁵⁷ Selim Öztürk, *The Role of Political Salafism in the Formation of Saudi Arabia and the Taliban Regime* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 242.

¹⁵⁸ Mehmet Ali Büyükkara, "Dişlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012), 3/1306.

¹⁵⁹ Abdulcelil Alpkiray, "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 677, 693.

¹⁶⁰ Abdülhakîm Hakkânî, *Tetimmetu'n-nizâm fi târihi'l-kazâ fi'l-İslam mine'l-ahdi'n-Nebevi ilâ ahdi'l-İmâratü'l-İslamiyye* (Manchester: Mektebü Kâsîmi'l-Ulûm, 2021), 254-256.

¹⁶¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/56.

¹⁶² Abdülhakîm Hakkânî, *el-İmâratü'l-İslamiyye ve Nizamuhâ* (Kabil: Mektebetü Dari'l-Ulûmi'ş-Şeriyye, 2022), 37; Abdulhakim el-Hakkani, *İslam Emirlîği ve Nizamı*, çev. Umeyma Sıla Yılmaz (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 42-43.

4. İngiliz İşgali Altında Hilafetin Kureyşîliği Tartışması

İngilizler yoğun Müslüman nüfusun yaşadığı Hint alt kıtasını ele geçirdikten sonra bu bölgelerdeki Müslümanlar arasında saygı gören Osmanlı hilafetininin meşruiyetini tartışmaya açmışlardır. Hilafetin Kureyşîliği yani Osmanlı hilafetininin gayr-ı meşruluğu meselesi Hindistan'daki İngiliz misyonu çevrelerinde gündeme getirilmiştir.¹⁶³

Hindistan'da görev yapmış olan George M. Birdwood (1832-1917) 1877'de Osmanlı hilafetinin Hindistan'daki İngiliz çıkarları açısından bir tehdit oluşturabileceği için Osmanlı hilafetinin meşru olmadığını vurgulamak gerektiğini savunmuştur. İngiltere'nin Hindistan'daki çıkarlarını emniyete almak için Mekke Şerifi hilafete getirilmelidir. Kureyş soyundan gelen Şerif halifeliği üstlenmek için gereken şartlara sahiptir.¹⁶⁴ Bu dönemde Hicaz'ı yöneten Şerif Hüseyin b. Muhammed'in (1877-1780) hilafeti konuşuluyordu.¹⁶⁵ Bir dönem Mısır ve Hindistan'da ikamet eden ve Osmanlı karşıtı görüşleriyle bilinen İngiliz Wilfrid Scawen Blunt¹⁶⁶ (1840-1922) halifenin Kureyş'ten olmasına dair rivayeti de kullanarak hilafetin Hicaz'da olmasını savunmuştur.¹⁶⁷

İngiltere'nin Mısır temsilcisi Henry McMahon 1915'te Şerif Hüseyin b. Ali'nin oğlu Abdullah ile görüşmüştür. McMahon "İslam halifeliğinin yeniden Haşimî ailesine geçmesi halinde Büyük Britanya'nın bunu hoşnutlukla karşılayacağını söyledi."¹⁶⁸ Şerif Hüseyin Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklandığında İngiltere'nin krallığını tanımamasını istemiştir. Şerif Hüseyin Haziran 1916'da Mekke'de isyanı başlatmıştır. Şerif Hüseyin, Osmanlılar'a karşı savaşmak için yüz binden fazlasını vadetmiş ancak dört-beş bin kadar silahlı bir kuvvet toplayabilmiştir.¹⁶⁹

Şerif Hüseyin b. Ali sadece Hicaz kralı olarak tanınmıştır. Hilafet TBMM tarafından 3 Mart 1924'te ilga edilmiştir. Şerif Hüseyin nesep itibariyle Kureyş kabilesinden oluşunu ileri sürerek kendisini halife olarak ilan etmiştir. Şerif Hüseyin'e 11 Mart 1924'te (5 Şaban 1342) halife olarak biat edilmiştir.¹⁷⁰ Şerif Hüseyin Müslümanlara karşı kâfirlerin safında yer aldığı ve Osmanlı'ya isyan ettiği için farklı kesimlerin tepkisini almıştır. Abdülaziz İbn Suûd yönetimindeki Vehhâbîlerin Hicaz'ı Ekim 1924'te ele geçirmesiyle Şerif Hüseyin'in iktidarı birkaç ay içerisinde yok olmuştur.¹⁷¹

¹⁶³ İsmail Kara, "Sunuş", *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 1/6.

¹⁶⁴ Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları 1873-1909", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 53.

¹⁶⁵ Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882", *Hilafet Risâleleri I*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 60.

¹⁶⁶ Kemal Kahraman, "Blunt, Wilfrid Scawen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/246-247.

¹⁶⁷ Wilfrid Scawen Blunt, "Günümüzde Hilafet Meselesi (The Future of Islam, II. Bölüm)", çev. Ş.T. Buzpınar, *Hilafet Risâleleri I*, ed. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 143, 149, 151.

¹⁶⁸ Abdullah b. el-Hüseyin, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik?*, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 97.

¹⁶⁹ Zekeriyâ Kurşun, "Hâşimîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/412-415.

¹⁷⁰ Abdullah b. el-Hüseyin, *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik?*, 187.

¹⁷¹ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 231.

Ahmed Rızâ Hân Birelvî hilafetin Kureyşten olmasını savunuyordu. Birelvî 1339/1920 yılında *Devâmü'l-‘ays fi'l-e'immeti min Kureyş* adlı bir risale yazarak Kureyş'ten nesebi olmayanların hilâfetinin meşru olmadığını savunmuştur.¹⁷² Birelvî şöyle yazmaktadır:

“Eğer denilse ki: ‘İmam olsun ya da olmasın genel bir riyaseti olan güç sahibi bir kimseyle yetinilsin. Çünkü işlerin düzeni Türkler zamanında olduğu gibi bu şekilde gerçekleşir.’ Deriz ki: ‘Evet, bu şekilde dünyevî işlerde düzenin bazısı gerçekleşir ancak din işleri bozulur. Halbuki en mühim maksat din işleridir.’”¹⁷³

İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr*'da hilafet/imamet (el-imâmetü'l-kübrâ) şartlarını konu edindiği yerde (*kitâbu's-salât, bâbü'l-imâme*) imamların Kureyş'ten olacağına dair ifadeye de yer vermektedir.¹⁷⁴ *Reddü'l-Muhtâr* üzerine Birelvî'nin yazdığı *Ceddü'l-Mumtâr alâ Reddî'l-Muhtâr* adlı eserinin baskısında, muhakkikin dipnotunda işaret ettiği gibi, hilafet hakkındaki bu bilgiler yoktur.¹⁷⁵ Kayıp olduğu için *Ceddü'l-Mumtâr*'ın baskısında olmayan kısımları vardır.¹⁷⁶ İbn Âbidîn *Reddü'l-Muhtâr*'da imamet/hilafet konusuna başka bir başlıkta (*kitâbu'l-cihâd, bâbü'l-bugât*) yeniden yer vermektedir. İbn Âbidîn'e göre imamet biat, önceki halifenin halef bırakması veya güç kullanarak (ettegallüb ve'l-kahr) elde edilir. İbn Âbidîn Osmanlı sultanlarının hilafetine de işaret ederek şöyle demektedir: “Bazen imam galip gelme ve beyatle olur. Zamanımızın sultanları böyle imam olmuşlardır. Rahman onları muzaffer kılsın.”¹⁷⁷ Birelvî'nin *Ceddü'l-Mumtâr*'ında bu kısım da yoktur.¹⁷⁸ Birelvî *Devâmü'l-‘ays*'da *Reddü'l-Muhtâr*'daki imamların Kureyş'ten olacağına¹⁷⁹ ve ayrıca biat, halef bırakma ve galebe ile imam olunacağına, zamanın sultanlarının böyle imam olduklarına dair ifadeleri kullanmaktadır.¹⁸⁰ Ancak devamında imametın sadece Kureyş'ten olacağını savunmaktadır. Muhalifleri Birelvî'nin bu görüşlerinin İngilizler'i desteklediğini ileri sürerken Birelvî ekolüne mensup olanlar “onun aslında İngiliz yönetimine karşı olduğunu, fakat siyaseten böyle davrandığını söyler.”¹⁸¹

İngilizler ile işbirliğini kabul etmeyen Diyûbendîler, İngilizlere olan muhalefetlerini Osmanlı Devleti ve halifeye destek ile ortaya koymuşlardır.¹⁸² *Şehârenpûri Hicaz*'da Osmanlı devlet ricaliyle görüşmeler yaptığı için İngilizler tarafından bir dönem hapsedilmiştir.¹⁸³ Hz. Peygamber'den “ailemden olduğunu iddia eden birinin” çıkaracağı fitne diyerek

¹⁷² Birişik, “Rızâ Han Birelvî”, 35/61-64; Ahmetoğlu, “Birevilik”, 798.

¹⁷³ Ahmed Rıza Han Birelvî, “Devâmü'l-‘ays fi'l-e'immeti min Kureyş”, *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât* (Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006), 14/205.

¹⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 1/548.

¹⁷⁵ Birelvî, *Ceddü'l-Mumtâr*, 3/246.

¹⁷⁶ Birelvî, *Ceddü'l-Mumtâr*, 1/10.

¹⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/263.

¹⁷⁸ Birelvî, *Ceddü'l-Mumtâr*, 5/413.

¹⁷⁹ Birelvî, *Fetâvâ-yi Rızviyye*, 14/199.

¹⁸⁰ Birelvî, *Fetâvâ-yi Rızviyye*, 14/220, 146.

¹⁸¹ Birişik, “Rızâ Han Birelvî”, 35/61-64.

¹⁸² Özcan, “Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavır”, 115.

¹⁸³ Aşur Akyol, *Şehârenpûri ve Bezlû'l-mechûd fi Halli Sünen-i Ebî Dâvûd'daki Şerh Metodu* (Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 44.

anlattığı rivayeti Sehârenpûrî, Şerif Hüseyin b. Ali'nin Türkler aleyhine İngilizler ile işbirliği olarak şerh etmiş, Şerif'in yaptıklarını anlatmıştır.¹⁸⁴

Şerif Hüseyin Osmanlı'ya isyan ettiğinde, Mekke ulemasından Türkler'i irtidat ile suçlayan, Kureyş soyundan gelmedikleri için hilafet haklarının olmadığını ifade eden fetva almıştır. Bir dönem Diyûbend Medresesi'ni yöneten Mahmud Hasan Diyubendî¹⁸⁵ Mekke'de bu fetvayı imzalamayı reddetmiştir.¹⁸⁶

Sonuç

İbn Âbidîn'in eserleri, Hint alt kıtasındaki Hanefî Diyûbend medreselerinde başlangıcından itibaren meşhur olmuştur. İbn Âbidîn'in eserleri Hanefî Birelvî cemaati için de önemli bir kaynaktır.

Hanefî Birelvî cemaatinin kurucusu olan Ahmed Rıza Han Birelvî, Diyûbendîleri Vehhâbîlik ile itham etmiştir. Aynı dönemde yaşayan Hanefî Diyûbendî ekolü mensubu Sehârenpûrî'nin *el-Mühenned 'ale'l-müfenned* adlı kitabı, Diyûbendî ekolünün görüşleri için en güvenilir (evsak) kaynak olarak bilinir. Sehârenpûrî, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-Muhtâr*'da "zamanımızdaki Hâricîler" diyerek Vehhâbîleri anlattığı ifadelelerini nakledilerek, Vehhâbîler hakkındaki kendi görüşleri olarak takdim edilmiştir. Bu eseri tasdik eden alimler arasında bu dönem medresenin lider alimi olan Mahmud Hasan Diyûbendî de vardır. Tâlibân hareketinin içinden çıktığı Diyûbendî ekolü, İbn Âbidîn'nin ifadeleriyle, Vehhâbîler'e dönemin Hâricîleri demiş olmaktadır.

Hint alt kıtasındaki Diyûbendîler ve Birelvîler arasındaki mücadele, dönemin siyasi gelişmeleriyle de ilişkilendirilebilir. Diyûbendî ekolü bölgesindeki İngiliz sömürgesine mesafeli, Osmanlı hilafetine bağlı siyasi tutum almıştır. Birelvî ekolü Kureyş nesebinde olmadığı gerekçesi ile Osmanlı hilafetinin meşruiyetini kabul etmemiş, İngiliz işgalindeki bölgeyi dârulislam saymıştır.

Birelvî aynı zamanda Vehhâbî düşmanıdır. Fakat onun Vehhâbî karşıtı olması, Osmanlı destekçisi olduğu anlamına gelmemektedir. Vehhâbîler ile mücadele eden Mekke şerifleri Kureyş soylu olup hilafet talipleridir. Birelvî'nin bir risale yazarak halifetin Kureyş soyundan olmasını savunması hem İngilizlerin hem de şeriflerin hilafet iddialarını desteklemiş olmaktadır.

Kaynakça | References

Abdullah b. el-Hüseyin. *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik?* çev. Halit Özkan. İstanbul: Klasik, 9. bs., 2013.

Abdurrahman b. Muhammed. ed-Duraru's-seniyye fi'l-ecvibeti'n-Necdiyye. Riyad, 1996.

Afgânî, Şemsüddin el-Selefi. *'Adâü'l-Mâtürîdiyye li'l-Akâdeti's-Selefiyye*. 3 Cilt. Taif: Mektebetü's-Sıddik, 2. Basım, 1998.

¹⁸⁴ Halil Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebi Dâvud*, thk. Takiyyüddin en-Nedvi (Azamgarh: Merkez en-Nedvi, 2006), 17/270; Akyol, *Sehârenpûrî ve Bezlü'l-mechûd*, 246.

¹⁸⁵ Birşik, "Mahmûd Hasan Diyûbendî", 27/366-367.

¹⁸⁶ Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 130, 151, 163.

- Afgânî, Şemsüddin el-Selefi. *Cühûdü 'Ulemâ'î'l-Hanefiyye fi İbtâli 'Akâidi'l-Kubûriyye*. Riyad: Daru's-Su-me'yî, 1996.
- Ahatlı, Erdinç. "Zeyd b. Hattâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/320-321. İstanbul: TDV Ya-yınları, 2013.
- Ahmad, Ahmad Atif. *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2009th edition., 2009.
- Ahmad, Mohiuddin. *Sayid Ahmad Shahid: His Life and Mission*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1980.
- Ahmad, Qeyamuddin. *The Wahhabi Movement in India*. Londra: Routledge; Manohar, 2020.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*. çev. Ahmet Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayın-ları, 1990.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1292.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. ed. Şevki Nezih Aykut. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Ahmetoğlu, Gülşen Yağur. "Hint Alt Kıtasında Çağdaş Dinî Bir Hareket Olarak Birelvilik". *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2021), 780-822. <https://doi.org/10.18403/emaka-lat.1026524>
- Akyol, Aşur. *Şehârenpûrî ve Bezlû'l-mechûd fi Halli Sünen-i Ebî Dâvûd'daki Şerh Metodu*. Sosyal Bilimler Ens-titüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Ali, Bilal. "Contentions of Indian Hanafi Scholars on the Permissibility of Financial Interest in Post-Mughal India". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Medreseler*. ed. Murteza Bedir vd. 431-456. İstanbul: İsar Yayınları, 2017.
- Alpkiray, Abdülcelil. "Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği". *İhya Ulusla-rarası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 676-703.
- Ansari, A. S. Bazmee. "İsmâîl Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/124. İstanbul: TDV Ya-yınları, 2001.
- Ateş, Mustafa. *Bir Osmanlı Fakihî İbn Âbidîn*. Ankara: İsam, 2022.
- Aydın, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-508. İstanbul: TDV Ya-yınları, 1994.
- Bâbü, Zahirüddin Muhammed. *Baburnâme*. çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Kültür Bakanlığı, 3. Baskı, 2000.
- Bashir, Aamir. *Private Muftis in a Postcolonial State: A Study of Legal Reasoning among Deobandi Hanafis in Contemporary Pakistan*. Chicago: The University of Chicago, Ph.D., 2022. <https://doi.org/10.6082/uchicago.4737>
- Bayram, Aydın. "İngiltere'de Selefilik Hareketine Sufi Gelenekçi Akımların Karşı Duruşu". *İlahiyat Tet-kikleri Dergisi* 57 (2022), 46-54.
- Bayram, Aydın. *Sunni Muslim Religious Life in Britain*. London: Lulu, 2015.
- Baytâr, Abdürrazzâk. *Hilyetü'l-beşer fi Tarihi'l-karnî's-sâlisi aşer*. thk. Muhammed Behcet Baytâr. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Bedâyünî, Fazl-i Rasul. *Seyfü'l-cebbâr*. Lahor: Mektebe-i Rızaviyye, 1393.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Ceddü'l-Mumtâr alâ Reddî'l-Muhtâr*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2013.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. "Devâmü'l-âys fi'l-e'immeti min Kureyş". *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât*. 14/174-239. Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. "el-Kevkebü-ş-Şihâbiyye fi Küfriyâti Ebi'l-Vehhâbiyye". *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât*. 15/168-238. Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006.
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Fetâvâ-yi Rızviyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabi İbârât*. Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızviyye, 2006. <https://www.dawateislami.net/bookslibrary/ur/fatawa-razaviyya-mukammal-30-jildain>
- Birelvî, Ahmed Rıza Han. *Husânu'l-Harameyn*. thk. Muhammed Eslem Rıza. Lahor: Müessesetü'r-Rıza, 2006.

- Birelvî, Ahmed Rıza Han. "İlâmü'l-'alâm bi-enne Hindustân dâru'l-İslâm". *Fetâvâ-yi Rızvîyye maa Tahrîc ve Tercüme Arabî İbârât*. 14/106-141. Lahor: Camia-i Nizamiyye-i Rızvîyye, 2006.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Birişik, Abdulhamit. "Mahmûd Hasan Diyûbendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/366-367. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Rızâ Han Birelvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/61-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit - Daudi, Khalid Zafarullah. "Keşmîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/327-329. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Blunt, Wilfrid Scawen. "Günümüzde Hilafet Meselesi (The Future of Islam, II. Bölüm)". çev. Ş.T. Buzpınar. *Hilafet Risâleleri I*. ed. İsmail Kara. 141-159. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Bruckmayr, Philipp. "Güney ve Güneydoğu Asya'da Mâtürîdîlik'in Geçmiş ve Bugünkü Yönleri". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. 115-131. İstanbul: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.
- Bulgur, Durmuş. "Ticaretten Sömürgeciliğe XIX. Yüzyılda Hindistan ve İngiliz Hâkimiyeti". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (2004), 63-102.
- Bunzel, Cole Michael. *Manifest Enmity: The Origins, Development, and Persistence of Classical Wahhâbism (1153-1351/1741-1932)*. Princeton University, Ph.D., 2018.
- Burns, Ross. *Damascus: A History*. New York: Routledge, 2. Basım, 2019.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı: 1877-1882". *Hilafet Risâleleri I*. ed. İsmail Kara. 37-61. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 14. Basım, 2022.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Seleflik Hareketi ve Taliban". *Orta Asya'da İslam*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 3/1287-1324. Ankara Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2012.
- Chaudri, Zeeshan. *Demarcating the Contours of the Deobandi Tradition via a Study of the "Akâbirin"*. London: SOAS University of London, Ph.D., 2022.
<https://doi.org/10.25501/SOAS.00037291>
- Commins, David Dean. *Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri Sosyal ve Siyasi Değişim*. çev. Yusuf Can. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Dahlân, Ahmed b. Zeynî. *ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi 'ale'l-Vehhâbiyye*. Dimaşk: Mektebetü'l-Ahbâb, 2003.
- Dahlân, Ahmed b. Zeynî. *Hulâsatü'l-kelâm fi beyâni ümerâ'i'l-Beledi'l-Harâm*. thk. Muhammed Faris eş-Şeyh. Kahire: Arzu'l-Harameyn, ts.
- Dihlevî, İsmail Şehid. *Risâletü't-Tevhîd el-müsammâ Takvîyetü'l-îmân*. çev. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî. Dimaşk: Dâru Vahyî'l-Kalem, 2003.
- Ebu'l-Mekârim b. Abdilcelîl. *Da'vetül-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb beyne Müeyyidihâ ve Mu'arızihâ fi Şibhi'l-Gârrati'l-Hindiyye*. Riyad: Daru's-Selam, 1421.
- Emecen, Feridun. "Abdullah b. Suûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Emecen, Feridun. "Abdulâzîz b. Muhammed b. Suûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Eyüb Sabri Paşa. *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbîler Tarihi)*. çev. Süleyman Çelik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.
- Faruqî, Nisar Ahmad. "İmdâdullah Tehânevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fisher, Micheal H. *Babürlüler: Hindistan'da Bir Türk İmparatorluğu*. çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik, 2. Basım, 2021.

- Gengûhî, Reşîd Ahmed. *el-Kevkebû'd-dürri alâ Câmiî't-Tirmizî*. thk. Zekeriyya Kandelevi. Leknec: Nedvetü'l-Ulemâ, 1975.
- Ghazali, Muhammad. "Gengûhî, Reşîd Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görgün, Hilal. "Medenî, Hüseyin Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/295-296. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Günarlan, Hüseyin. "İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Hindistan'ı İşgal Süreci". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 87-102. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.590583>
- Hakkani, Abdülhakim. *İslam Emirliği ve Nizamı*. çev. Meyma Sila Yılmaz. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Hakkânî, Abdülhakîm. *el-İmâratü'l-İslamiyye ve Nizamuhâ*. Kabil: Mektebetü Dari'l-Ulûmî'ş-Şeriyye, 2022.
- Hakkânî, Abdülhakîm. *Tetimmetü'n-nizâm fi târihi'l-kazâ fi'l-İslam mine'l-ahdi'n-Nebevi ilâ ahdi'l-İmâratü'l-İslamiyye*. Manchester: Mektebû Kâsimî'l-Ulûm, 2021.
- Halverson, Jeffrey R. *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism*. New York, N.Y: Springer, 2010.
- Hasenî, Abdülhay el-. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*. thk. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Haz'al, Hüseyin Halefî'ş-Şeyh. *Hayâtü'ş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1968.
- Hıfzî, Muhammed b. Ahmed. *Deracâtü's-Sâidîn ilâ Makâmâtü'l-Muvahhidîn*. thk. Ebû Saîd Ömer el-Amrâvi. Kuveyt: Mektebetü'l-Muallâ, 1407.
- Humeyyis, Muhammed Abdurrahman el-. *Fethu'l-ma'bûd fi beyâni'l-hefevât fi kitabı Bezlî'l-mechûd*. Riyad: Daru's-Samî'î, 1995.
- Hunter, William Wilson. *The Indian Muslims*. London: Trübner and Company, 1876.
- Hurî, Selim Cebraîl - Şahhâde, Selim Mihail. *Esâru'l-iddihâr*. Beyrut: el-Matbatu's-Suriyye, 1877.
- Hüzel, Abdullah b. Abdurrahman. *Şübühâtü'l-Mübtedî'a fi Tevhîdî'l-İbâde*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Mukaddimetü Hâşiyeti İbn Âbidîn*. thk. Muhammed Mus'ab. Diyubend: Dâru'l-Ulum Diyubend, 2020.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddû'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemma Ukûdü'l-leâli fi'l-esânîsi'l-avâli*. thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2010.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Şerhu'l-manzûmeti'l-musammâti bi-Ukûdi resmi'l-r-müfti ve aleyhi İfâdâtü'l-İmâm Ahmed Rıza Han*. thk. Hâmid Ali el-Uleymi. Karaçi: Daru'n-Nur, 2015.
- İbn Bişr, Osman. *Unvânu'l-Mecd fi Târihi Necd*. Riyad: Dâratü'l-Melik Abdülaziz, 1982.
- İbn Davud, Abdullah. *es-Savâ'iku ve'r-ru'ûd fi'r-reddi alâ İbni Suûd*. thk. Abdullah b. Raşid el-Mudarî. Belfast, 2022.
- İbn Gannâm, Hüseyin b. Ebi Bekr. *Târîhu Necd*. thk. Nâsirüddin el-Esed. Beyrut: Daru's-Surûk, 1994.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh en-Necdî. *es-Sühübü'l-Vâbile 'alâ Darâ'ihî'l-Hanâbile*. thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Beyrut: Daru'r-Risâle, 1996.
- İpşirli, Mehmet. "Mustafa Efendi, Hamîdîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kahraman, Kemal. "Blunt, Wilfrid Scawen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kannevcî, Siddık Hasan Han. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri measiri't-trazi'l-ahir ve'l-evvel*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf, 2007.
- Kannevcî, Siddık Hasan Han. *İthâfî'n-nübelâi'l-müttekîn bi-ihyâi meâsiri'l-fukahâi'l-mülhidîn*. Hind: Matbaa-i Nizâmî, 1288.
- Kannevcî, Siddık Hasan Han. *Tercümânü'l-Vehhâbiyye*. Agra: Matbaa-i Müfid, 1300.
- Kara, İsmail. "Sunuş". *Hilafet Risâleleri*. ed. İsmail Kara. 5-16. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Feyzu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Konukçu, Enver. "Bâbürlülür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/400-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kurşun, Zekeriya. "Hâlid (Benî Hâlid)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurşun, Zekeriya. "Hâşimîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurşun, Zekeriya. Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Kurşun, Zekeriya. "Riyad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kurtuluş, Rıza. "Ahmed Şehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mîrza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklaşması*. Ankara: Ankara Okulu, 2022.
- Lapidus, Ira Marvin. *İslam Toplumlari Tarihi: 19. Yüzyıldan Günümüze*. çev. Yasin Aktay - Meclüde Aktay. İletişim Yayınları, 2010.
- Medeni, Hüseyin Ahmed. *eş-Şihâbü's-Sâkab ale'l-müsteriki'l-kâzib*. Lahor: Daru'l-Kitab, 2004.
- Medeni, Hüseyin Ahmed. *Mektûbat-i Şeyhu'l-İslam*. thk. Necmüddin İslahi. 3 Cilt. Saharanpur: Mehtebe Diniyye, ts.
- Medeni, Hüseyin Ahmed. *Naş-i Hayat*. thk. Halil Eşref Osmani. Karaçi: Dâru'l-İşâât, ts.
- Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton University Press, 1984.
- Mortel, Richard T. "Zaydi Shi'ism and the Hasanid Sharifs of Mecca". *International Journal of Middle East Studies* 19/4 (1987), 455-472. <https://doi.org/10.1017/S0020743800056518>
- Muhammed b. Abdilvehhâb. *Keşfü's-Şübühât*. Riyad: Vizâratü's-Şuunî'l-İslamiyye ve'l-Evkaf, 1419.
- Müdeyhis, İbrahim b. Abdullah. *en-Nevdiyyûn fi'l-Hind*. Riyad: Daru's-Sulusiyye, 2019.
- Naeem, Fuad S. Interreligious debates, rational theology, and the "ulama" in the public sphere: Muhammad Qâsim Nânautvî and the making of modern Islam in South Asia. Washington: Georgetown University, Ph.D., 2015.
- Nafi, Basheer M. "İbn Abdulvehhâb'ın Hocası: Muhammed Hayat es-Sindi ve Ashabu'l-Hadis Metodolojisinin İhyası". çev. Ahmet Aydın. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 203-228.
- Öz, Mustafa. "Ezârîka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özcan, Azmi. "Dârülulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/553-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Azmi. "Haydarâbâd Nizamlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Azmi. "Hindistan'da İngiliz Hâkimiyeti ve Ulemânın Tavrı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (2004), 103-115.
- Özcan, Azmi. "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları 1873-1909". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 49-71.
- Özcan, Azmi. "Nâdir Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özcan, Azmi. "Şah Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Azmi. "Tîpû Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/192-193. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Özen, Şükri. “İbn Humejd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özşenel, Mehmet. “Sehârenpûrî, Halil Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Selim. *The Role of Political Salafism in the Formation of Saudi Arabia and the Taliban Regime*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/27726>
- Qureshi, M. Naem. “Tarikat-ı Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/106. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Rizvi, Sayyid Mahboob. *History of the Dar Al-Ulum Deoband*. çev. Murtaz Husain Quraishi, 1980.
- Sanyal, Usha. Ahmad Riza Khan Barelwi: In the Path of the Prophet. Oxford: Oneworld Academic, 2005.
- Sanyal, Usha. *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movements, 1870-1920*. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- Saray, Mehmet. “Ahmed Şah Dürrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebi Dâvud*. thk. Takiyyüddin en-Nedvi. Azamgarh: Merkez en-Nedvi, 2006.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *el-Mühemmed ale'l-Müfemmed*. thk. Muhammed bin Adem el-Kevseri. Karaçi: Mektebetu Daru'l-Ulum, 2017.
- Sidat, Haroon Ebrahim. “Competing Spaces of Religious Belonging: Deobandi Debates on Interest/Usury as a Case Study”. *The Journal of Hanafi Studies (JHS)* 1 (2022), 99-130.
- Sönmez Kutlu. “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslamî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi*. 1/395-396. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şattî, Muhammed Cemil b. Ömer. A'yânü Dimaşk fi'l-karnî's-sâlis 'aşer ve nisfi'l-karnî'r-râbî' 'aşer min 1201-1350h. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Tareen, SherAli. *The Limits of Tradition: Competing Logics of Authenticity in South Asian Islam*. Duke University, PhD Thesis, 2012. <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/5409>
- Tay, Ömer. “Hanefî, Mâturîdî Gelenekten Gelen Diyobend Ekolü'nün Tasavvufa Bakışı”. *Tasavvur Dergisi* 7/2 (2021), 1275-1304. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.995775>
- Tayyib, Muhammed. *Ulemâu Diyübend Akideten ve Menhecen*. çev. Nuruâlem Halil el-Emînî. Karaçi: Mektebetu Daru'l-Ulum, 2011.
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suud Devletine Kadar)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Vehbî, Abdulkerim el-. *Benü Hâlid ve Alâkatuhum bi-Necd*. Riyad: Daru Sakîf, 1989.
- Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.
- Yıldırım, Ramazan. 20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- “Ulemâu Diyübend; İtticâhuhumu'd-dîni ve Mizâcuhumu'l-Mezhebî, <https://darululoom-de-oband.com/ar/> Erişim 09 Aralık 2022. <https://darululoom-deoband.com/ar/>

Gerçek Mutluluk, yazar Martin Seligman, çev. Semra Kunt-Akbaş**(İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021), 454 sayfa. ISBN 9786059305136**Büşra Nur Yüksel | <https://orcid.org/0000-0003-0419-1732>yuksel-busranur@hotmail.comAmasya Üniversitesi | <https://ror.org/00sbx0y13>

İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Amasya, Türkiye

Öz

Hayatı nasıl daha iyi yaşayacağımız ve nasıl daha mutlu olacağımıza dair sorular birçok psikoloğun çalışmasına rehberlik etmektedir. 20. yüzyılın sonlarında da psikoloji literatürüne sunduğu mutluluk formülü, pozitif insan deneyiminin yönleri ve bilimsel olarak pozitif insan işleyişi ile ortaya çıkan pozitif psikolojinin temsilcisi Martin Seligman'ın alana yönelik kapsamlı bir giriş olarak yazdığı "Gerçek Mutluluk" eseri de bu sorulara cevap sunmaya çalışmaktadır. Büyük bir emek mahsulü olan eser, 454 sayfa olup, üç temel bölümden oluşmaktadır. Eserin genelinde bir yaşam hiyerarşisi çizilerek haz odaklı, zevkli, iyi, anlamlı ve kutsal yaşamın ne olduğu mercek altına alınmaktadır. Yazar, eserde kişinin hayatını yaşamaya değer kılan durumları yaratmasını öncelikli hale getirerek, kişiye anlam yüklü bir yaşam kazandırma amacıyla ilk olarak olumlu ve olumsuz duyguları, ruh hastalıklarıyla ilgili olumsuz yönelimli yayımları neşe, akış, sevinç, memnuniyet, hoşnutluk, huzur, umut ve esrmeden oluşan olumlu duygular ile nasıl dengeleneceği hususlarını ele almaktadır. Kişiyi gerçek mutluluğa ulaştıran olumlu duyguların anlaşılması ve artırılması, erdemler ve erdemlere ulaşma yolları olan karakter güçlerinin iyi bir yaşam için nasıl geliştirileceği hususlarını incelemektedir. Eserin bütününde değer odaklı bir yaklaşıma sahip olan yazar, ana akım tarafından alınması muhtemel eleştirileri kullandığı nicel verilerin gerçekte uyumlu olması bağlamında azaltmaya çalışmaktadır. Bu durumla uyumlu olarak eserde sıklıkla ölçek ve anketlere de yer verilmektedir. Eser ile psikoloji biliminin kapsamının genişletildiği, tedavi yöntemlerinin yeniden tanımlandığı, felsefe ve teolojiye terk edilen değer, duygu, irade gibi kavramların psikolojiyle yeniden uzlaştırıldığı, hastalıkların nedenlerinin farklı sebeplere temellendirildiği ve yaşamın pek çok alanında kişiye yeni bir bakış açısı kazandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte eserin ana akım psikolojinin bir alternatifi mi yoksa tamamlayıcısı mı olduğu noktadaki soru işareti ise cevaplandırılmamıştır.

Anahtar Kelimeler

Psikoloji, Hümanist Psikoloji, Mutluluk, Erdem, Karakter Güçleri, Martin Seligma

Atıf BilgisiYüksel, Büşra Nur. "Gerçek Mutluluk". *Eskiyeni* 49 (Haziran 2023), 591-602.<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1279988>

Geliş Tarihi	09 Nisan 2023
Kabul Tarihi	22 Haziran 2023
Yayın Tarihi	28 Haziran 2023

**Gerçek Mutluluk, yazar Martin Seligman, çev. Semra Kunt-Akbaş
(İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021), 454 sayfa. ISBN 9786059305136**

Büşra Nur Yüksel | <https://orcid.org/0000-0003-0419-1732>
yuksel-busranur@hotmail.com

Amasya University | <https://ror.org/00sbn0y13>
Faculty of Theology, Department of Religious Studies, Amasya, Türkiye

Abstract

Questions about how to live life better and how to be happier guide the work of many psychologists. Positive psychology, which emerged with the happiness formula that it presented to the psychology literature at the end of the century, the aspects of positive human experience and scientifically positive human functioning, is trying to provide answers to these questions with the work "Authentic Happiness" written by Martin Seligman as a comprehensive introduction to the field. The work, which is a large labor crop, is 454 pages and consists of three basic parts. In the work, the author makes it a priority for a person to create situations that make his life worth living, in order to give a person a meaningful life, he first deals with positive and negative emotions, how to balance negatively oriented expansionist information about mental illnesses with positive emotions consisting of joy, flow, contentment, peace, hope and ecstasy. It examines the issues of understanding and increasing the positive emotions that lead a person to true happiness, virtues and how to develop the character forces that are the ways to achieve virtues for a good life. The author, who has a value-oriented approach throughout the work, frequently includes scales and surveys in the work. With the work, it is seen that the scope of psychological science has been expanded, treatment methods have been redefined, concepts such as value, emotion, will, abandoned to philosophy and theology have been reconciled with psychology again, the causes of diseases have been based on different causes and a new perspective has been given to a person in many areas of life. However, the question mark on whether the work is an alternative or a complement to mainstream psychology awaits to be answered.

Keywords

Psychology, Humanistic Psychology, Happiness, Virtue, Character Strengths, Martin Seligman

Atıf Bilgisi

Yüksel, Büşra Nur. "True Happiness". *Eskiyeni* 49 (June 2023), 591-602.
<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1279988>

Geliş Tarihi	09 April 2023
Kabul Tarihi	22 June 2023
Yayın Tarihi	28 June 2023
Değerlendirme	Tek Taraflı Kör Hakemlik + Şeffaf Hakemlik Modeli

Giriş

Psikoloji tarihi 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birbirine karşı olarak temellenen ancak hastalığı merkeze alarak anlama ve iyileştirme arayışı çerçevesinde ortaklığı bulunan iki kuramın etkisi altındaydı: hastalıkların bastırılmış ve bilinçdışı cinsel doğanın arzu ve fantezilerinden kaynaklandığını savunan psikanaliz (psychoanalysis) ve irrasyonel davranış çatışması yaşayan insanın davranışlarının mekanik olduğu savına dayanan davranışçılık (behaviorizm). 1990'lı yılların sonunda ise bu iki psikoloji kuramının yayılmacılığı karşısında alan verileri ile desteklenen ve hümanist psikoloji ile de temellenen yeni bir kuram doğar; “delilikle ilgili bilinenlere akıllıkla ilgili bilginin eklenmesi gerektiği” savunusuna dayanan ve irrasyonele karşı rasyonel davranışa odaklanan pozitif psikoloji. Bu dönemde ana akım/yayılmacı psikolojinin akıl sağlığı yerine yalnızca akıl hastalıklarıyla ilgilenmesi, insandaki bozuklukları ortaya çıkarma ve zararı onarma arzusu Martin Seligman'ın kendi ifadesiyle “içinde bir yerlerde rahatsızlık uyandırmıştır” (2021, s. 50). Bu rahatsızlık doğrultusunda psikanaliz ve davranışçılığın patolojiye sabitlenmelerinin sorunlu bir yaklaşım olduğunu öne süren Seligman “akıl hastalığı haritası” olarak biçimlenen DSM'ye karşı “akıl sağlığı haritası” olarak alternatif bir sistem yaratma çabasına girmiştir. Çünkü yazar ana akım psikoloji kuramlarının ve tedavi yöntemlerinin takıntılı olduğu nevrozların önlenmesine yönelik hakiki bir cevap sunmadığı gibi kişinin gelişimini de engellediği ve bu sebeple de daha büyük ölçüde etkili olacağını düşündüğü önleyici bir tedaviyi savunmaktadır (s. 56). Tüm bu süreç sonunda 1997 yılında “Yanan çalının Musa'yı çağırdığı gibi pozitif psikoloji de bana seslendi” diyerek yarı pişmiş psikolojinin pişmemiş olan kısmını tamamlamak için Amerikan Psikiyatri Birliği'ne başkan olarak adaylığını sunan ve seçilen Seligman, pozitif psikolojinin ilanını başkanlık konuşmasında duyurur.

Eserin ve kuramın değerlendirilmesine geçmeden önce yazar Seligman'ın yaşamına kısaca değinmek yerinde olacaktır. 1942 yılında Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Seligman, 1964 yılında Princeton Üniversitesi felsefe alanında lisans derecesi, ardından Pennsylvania Üniversitesi'nde psikoloji alanında da doktora derecesini almıştır. Pennsylvania Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde profesör olan Seligman, aynı üniversitenin Pozitif Psikoloji Merkezi direktörlüğünü gerçekleştirmektedir. Yazar, Gerçek Mutluluk (Authentic Happiness) eserinin yanı sıra “The Optimistic Child”, “Child's Play”, “Learned Optimism”, “Flourish” gibi birçok kitabını pozitif psikoloji konuları çerçevesinde oluşturmuştur.

Seligman'ın değerlendirmeye konu edineceğimiz psikolojide yeni bir çağın habercisi olan pozitif psikolojisinin kutsal kitabı sayılan “Gerçek Mutluluk” adlı çalışması ise psikoloji literatürüne kuramsal açıdan devrimsel bir katkı niteliğindedir. Orijinal ismi “Authentic Happiness” olan ve Türkçe'ye Semra Kunt-Akbaş tarafından çevrilen eser Eksi Yayınları'na basılmıştır. Eser, girişin ardından olumlu duygu, güç ve erdem ile yaşamın konakları başlıklarından müteşekkil üç temel bölüm olarak kurgulanmıştır. Kitabın incelenmek üzere seçilme sebebi ise pozitif psikolojinin ilk eseri olarak henüz değerlendirmesinin yapılmamış olmasındaki eksikliğin yanı sıra kitap örneği üzerinden ilgili kuram üzerine gerçekleştirilecek bilimsel araştırmalara da katkı sağlamaktır.

1. Kitabın Amacı ve Konusu

Çalışmanın konusu ve amacı içeriğinin başlığıyla uyumlu olması noktasında gerçek mutluluğa ulaşmak, yazarın ifadesiyle “kişinin hayatını yaşamaya değer kılan durumları yaratmasını öncelikli hale getirerek, salt uzun bir ömür için sağlığını iyileştirmeye yönlendirme gibi indirgemeci bir yaklaşımın yanı sıra kişiye anlam yüklü bir yaşam kazandırmak”tır (s. 15). Bununla birlikte eser ile ulaşılmaya çalışılan en büyük gayenin “psikoloji alanının acı ve akıl hastalığı ile ilgili zor kazanılmış bilgilerini olumlu duygular kişisel güçler ve erdemlerle ilgili çok daha fazla bilgiyle desteklemeye sevk ederek psikanaliz ve davranışçılığın insanı edilgenlik hapisanesine soktuğu bu dengesizliği düzelterek etken bir hale dönüştürmek ve insanın potansiyeline güvenmesini sağlamak” olduğu söylenebilir (s. 28). Ayrıca yazar “kokuşmuş dogma” olarak tanımladığı mutluluğun otantik olmadığı inancını bu kitap ile yıkmak istediğini de belirtmektedir (s. 17). Yani o, kişinin mutluluğunun dışsal nedenlere değil içsel nedenlere bağlı olduğu düşüncesiyle içinde bulunulan çevresel koşullardan bağımsız olarak mutlu olunabileceği inancındadır.

2. Kullanılan Yöntem

Eser, temelde pozitif psikoloji doğrultusunda gerçek mutluluğu yorumlamaktadır. Bu çerçevede öncelikle yazar hipotezlerini, pozitif psikolojinin çeşitli kavramları doğrultusunda teorik açıdan derinlemesine açıklayarak temellendirmeye çalışmış ve teorik bölümün de işlevselleştirilmesi amacıyla kendi alan araştırmalarının nicel verilerinden yola çıkarak öneriler ve testlere yer vermiştir. Böylece kuramla ilgili sonraki çalışmalara alt yapı hazırlamıştır. Bu doğrultuda öncelikle eser 3 ana bölüme ayrılmış ve sistematik olarak olumlu duygu, kişisel güçler ve erdemler ile yaşamın konakları başlıklarında yaşamda mutluluk nasıl edinilir sorusu cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

3. Kitabın Planı ve Muhtevası

Üç temel bölümden oluşan eserin; “Olumlu Duygu” başlıklı ilk bölümü olumlu duygu ve karakter, psikoloji yolunu kaybederken ben kendiminkini nasıl buldum, mutlu olmak için neden çaba harcamalıyım, içinde sürekli bir mutluluk yaratabilir misiniz, geçmişinden hoşnut olmak, geleceğe iyimser bakmak ve şu anda mutlu olmak alt başlıklarında açıklamalar, öneriler, testler ve alan çalışmaları içerir. Bu bölüm gerçek mutluluğa ulaştırılan olumlu duyguları anlamaya ve kişinin olumlu duygularını artırmaya yönelik kısa ve detaylı bir öneri niteliğindedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus ana akım psikolojinin benimsediği medikal model (olumsuz) ile duygu ve değer konularına ilgisizliğinin kişinin güçlü yönlerini ve yaşamını değerli kılacak noktaları (olumlu) görmezden gelmesine sebep olduğu düşüncesiyle psikoloji alanına duygu, düşünce ve davranışın ardından dördüncü D’yi (değer) eklemesidir. Nitekim yazar eserin ilerleyen bölümlerinde yine hâkim paradigmanın kapılarını kapattığı irade ve din olgularına da değinecektir. Seligman’ın ötelenmiş kavramlara verdiği önem ile değerlendirilen eserin, kişinin olumlu duyguların artırılarak nasıl daha iyi hissedilebileceğinin açıklaması “kişisel güçler ve erdemler”den bahsedilen “Güç ve Erdem” başlıklı ikinci yarısında gücü ve erdemi yenilemek ile imzanızı oluşturan güçler alt başlıklarında ele alınmaktadır. Anaakım psikolojinin tıpkı duygu ve değer ihmalinde olduğu gibi erdemi de ihmal ettiği ancak

felsefe ile dinin erdeme hak ettiği değeri verdiği ve kişinin “imzasını oluşturan” erdemlerle güçleneceği vurgulanmaktadır (s. 12).

Erdemler ve erdemlere ulaşma yolları olan karakter güçlerinin iyi bir yaşam için nasıl geliştirileceğinden bahsettikten sonra bu güçlerin iş, aşk, evlilik gibi çeşitli yaşam alanlarında nasıl kullanılacağı sorusu ise “Yaşamın Konakları” başlıklı üçüncü ve son bölümde iş ile kişisel doyum, aşk, çocuk yetiştirme, toparlama-özet ve anlam ile amaç alt başlıkları altında cevaplandırılmaktadır. Bu bölümde yazarın kuramını çeşitli nicel veriler ile destekleyerek iç geçerliliği sağlamaya çalışması; ana akım psikolojinin mantıkçı pozitivist anlayışına göre gerçeğin; bilim ve psikolojinin uzmanlık alanı olarak görülürken değerlerin etik ve teolojiye terk edilme (Peterson, 2009, s. 4) çabasına da yeni bir yön kazandırmıştır. Bu sebeple değer odaklı bir yaklaşıma sahip olan Seligman’ın ana akım tarafından alması muhtemel eleştirileri de kullandığı nicel verilerin hâkim bilimsel anlayışla uyumlu olması bağlamında azaltmaya çalıştığı düşünülebilir. Bu durumla tutarlı olarak eserde sıklıkla ölçek ve anketlere de yer verildiği görülür (s. 40-364).

4. Kaynak Kullanımı

Seligman eserini geniş bir literatüre dayandırmaya çalışmış ve özellikle ilgili kuramın varsanılarını yapılan bilimsel çalışmalar ve ölçeklendirmelerden elde edilen bulgularla desteklemiştir. Bununla birlikte ilgili eserde öne sürdüğü kuram çerçevesinde literatürdeki hangi boşluğu dolduracağını ve nasıl bir katkı sunduğunu da açıklamıştır. Bu doğrultuda yazarın kaynak kullanımının başarılı olduğu, çoğunlukla birincil kaynaklara başvurulduğu da görülmektedir.

5. İçerik Analizi

Kitabın içeriğine dair değerlendirmelerimize, evrimsel sürecin insana niçin olumlu ve olumsuz duygu bahşettiği sorusunu sorarak başlamaktayız. Ardından ruh hastalıklarıyla ilgili olumsuz yönelimli yayımları bilgilerin neşe, akış, sevinç, memnuniyet, hoşnutluk, huzur, umut ve esrimeden oluşan olumlu duygular ile nasıl dengeleneceği görünür kılmaya çalışılacaktır. Yine olumlu duyguları bol bol yaşayan insanlar ile yaşayamayan insanlara ve daha fazla kalıcı olumlu duygunun nasıl yaratılacağı sorusuna da odaklanılacaktır (s. 27).

Yazara göre olumlu ve olumsuz duygunun yaratılma amacı; insana kendisini neşeli ve kötümser hissettirmenin çok ötesinde derin bir amaca sahiptir. Bu amaç; olumlu duygu söz konusu olduğunda kişinin entelektüel fiziksel ile toplumsal kaynaklarını genişletmesini ve hem kendisinin hem de toplum üyelerinin mutluluğunu sağlamaktadır (kazan-kazan). Olumsuz duygu ise kişinin bir fırsat veya tehdit ile karşılaştığında kullanabileceği rezervleri oluşturmada ve hayatta kalmasını sağlamaktadır (kaybet-kazan). Ancak olumsuz duygunun bu kısıtlayıcı etkisi (kaybet) olmadığında kişinin zihinsel durumu genişlemeye başlayarak hoşgörülü ve yaratıcı olmaya başladığı görülmektedir (s. 69). Bu durum da olumlu duygulara sahip olan mutlu insanların acıya daha fazla katlanmasına ve tehdit altında iken de daha fazla sağlık ile güvenlik önlemi almasına yol açarak olumsuz duyguların varlığının yararını da etkisiz kılmaktadır (s. 78).

Olumlu duygunun sağladığı mutluluğun haz mı zevk mi odaklı olması gerektiği hususunda ise Seligman tercihini; “hazcılığın bir işe yaramadığını” ifade ederek belirtir (s. 29). Nitekim hazcı kişi yaşamdaki geçici mutluluk anlarını artırmayı amaçlamakta iken zevk odaklı kişi kalıcı mutluluk düzeyini artırmayı amaçlamaktadır (s. 84). Yazar burada insanlara olumlu duygularını artırmaları için kestirme bir yol olarak devamlı olumlu duygu üreten “varsayımsal deneyim makinesi”ni kullanma teklifinde bulunduğunu; ancak çoğunluğun bu hayali seçeneği tercih etmediğini söyler. Çünkü insanlar yalnızca olumlu duygular değil olumlu duyguları hak etmek de istemektedir. Ancak insanların çoğu yine iyi hissetmek için bu hak talebi ile çelişir görünen uyuşturucu, çikolata, seks ve televizyon gibi çok sayıda kestirme yol da icat etmiştir. Bu kestirme yollar büyük bir servet içinde yüzen çok sayıda insanın manevi bir açlık yaşamasına neden olmaktadır (s. 30). Bu sebeple yaşamın bir bölümüne ait anlık duyguların toplamı da tüm bir yaşamın ne kadar iyi ya da ne kadar kötü olduğu ile ilgili yargıların ölçüsü olarak epeyce kusurlu bir ölçüdür (s. 28). Burada yazarın “bütün parçaların toplamının kendisidir” yaklaşımından ziyade “bütün, tüm parçaların toplamından büyüktür” önermesi ile bilinen Gestaltçı bütüncül yaklaşım ile keştiği görülmektedir. Seligman’ın bu holistik yaklaşımı örneklenirse; tıpkı yaşamın sadece bir anını teşkil eden bir müzik parçası veya film sahnesi gibi evlilik veya boşanma durumlarına ilişki anlık duygular da yaşamın tamamının iyilik-kötülük skalasında bir noktada sabitletmesini hatalı kılmaktadır.

Seligman yaşamda olumlu duygu miktarının artırılıp artırılmayacağı problemini de geliştirdiği “mutluluk formülü” ile cevaplandırmaya çalışır.

M (Kalıcı Mutluluk Düzeyi) = A (Belirlenmiş Mutluluk Alanı) + K (Yaşamdaki Değiştirilebilir Koşullar) + I (İstemi Denetim Altındaki Etkenler)

Bu formülü uygulayan her kişinin mutluluğa ulaşabileceği hususunda ısrarcı olan Seligman’ın, biyolojik temeller ve veriler ile desteklenmemesine rağmen mutluluğun evrensel formülasyonunu nasıl kurgulayabildiği açıklanmaya ihtiyaç duyan bir husustur. Mutluluk formülüne ilişkin yaklaşımının yanı sıra eserde dikkat çeken ve eleştirilmeye açık bir diğer husus, anlık duyguların bütünü yansıtmayacağı savunusunda olan Seligman’ın insan yaşamının sonlarına ilişkin “sonun renginin tüm ilişkiye dair anılara damgasını vuracağı” şeklindeki bitişe yönelik ansal duyguya verdiği önemdir.

Buraya kadar olan kısımdan anlaşılmaktadır ki Seligman; mutluluk yaklaşımında “hazcılığın bir işe yaramadığını” düşünmektedir. Ancak eserin son iki bölümünde yazar yaşamdan alınan zevkin, insana olumlu duygular ve mutluluk için bir mücadele sunmaması gerekçesiyle gerçek mutluluğu da sağlayamayacağı için hazzın artırılması gerektiğini de vurgulamaktadır. Bu çelişkinin çevirmenin bir hatasından mı yoksa yazarın yaşadığı bir kavram karışıklığından kaynaklı mı olduğu hususunun tartışmaya açılabilmesi de düşünülmektedir.

Eseri farklılaştıran bir başka husus yukarıda da kısaca bahsedildiği üzere, zevk merkezli kalıcı mutluluğun sağlanması yolunda erdemlere başvurulması ve bu erdemlerin belirlenmesinde de dini/manevi kaynakların kullanılmasıdır. Bu noktada bilgelik ve bilgi, cesaret, sevgi ve insanlık, adalet, ılımlılık (denge), maneviyat ve aşkınlık olarak altı temel erdem paylaşılmıştır (s. 35). Tarafımızca yaşam becerileri olarak da nitelendirilebilecek bu erdemlere; iyilik duygusunu ortaya çıkaran “imza güçleri” olarak adlandırılan yirmi

dört karakter gücü ile erişilir. Ancak yazar, imza güçlerini içeren erdemlerin yalnızca daha büyük bir şeyle sabitlendiğinde anlamlı olacağını da belirtmektedir. Çünkü anlam daha büyük bir şeye bağlanma ile ilişkilidir ve kişi kendisini ne kadar büyük bir varlığa bağlarsa yaşamı o derece anlam kazanır. Bu sebeple anlamlı yaşam iyi yaşamın; iyi yaşam ise haz odaklı yaşamın ötesindedir (s. 38).

Seligman bu bölümde olumlu ve olumsuz duygulanmanın genetik ilişkisine de değinir. Yazar hemen hemen tüm kişilik özelliklerinin kabaca %50'sinin genetik kalıtıma atfedilebilir olduğunu; ancak kalıtımın yüksek oranda olmasının da bir özelliğin ne kadar değiştirilemez olduğunu belirlemediğini ifade eder. Anlaşılmaktadır ki olumlu ve olumsuz duygulanmada kişiden kaynaklanan farklılıklar vardır ve olumlu duygular fazla olmasa bile mutlu olma ihtimali korunmaktadır. Elbette burada sorgulanabilecek olan husus yazarın “mutluluğu gösterme biçiminde beklenen tepkilerin sergilenmemesi” ile kişinin gerçekte mutlu olup olmadığı arasında nasıl bir ilişkisellik olduğunun nasıl bir yöntemle kanıtlandığıdır. Aksi durumda kişiden mutlu olduğunu diğerleri gibi gösterme talebi bir başka ifadeyle mutluluğu şekilsel aynılıklarla gösterme diktatörlüğü de söz konusu olabilir.

Genetik dümencinin yarattığı dürtülere karşı gelmezse mutlu duygular açısından düşük bir düzeyde kalınmaya devam edilecektir (s. 86). Yazar bu durumu “mutluluk termostati” ile isimlendirir. Her insanın belirlenmiş bir mutluluk alanı vardır ve bu alan değişmez şekilde dönüp duran, sabit ve büyük ölçüde kalıtımsal olduğundan tıpkı bir termostat gibi mutluluğu olağan düzeyine geri çekmektedir. Burada genetik ilişkili olarak mutluluk ayar noktası; esasen sabit bir puanı değil, aralığı/alanı ifade eder. Yazar mutluluk düzeyini yükseltmenin önündeki engellerden mutluluk termostatını açıkladıktan sonra iyi şeylere hiç bitmeyecek sanılarak hızla ve geri dönüşü olmayan bir biçimde uyum sağlanmasına yol açan “haz kısır döngüsü”nden de bahseder (s. 88). Bu döngü literatürde “hedonik adaptasyon” olarak geçmektedir. Uğruna çaba harcanılan şeyler zamanla kişiyi aynı düzeyde mutlu etmemeye başlamakta ve kişi mutluluğun belirlenmiş alanının daha üst tabakalarına çıkması için daha iyi şeyler elde etme gereksinimi duymaktadır. Nitekim çevresel şartların, ilişkilerin ve düşüncelerin genetik özellikleri aktive ya da pasifize edebileceği şeklindeki düşünce de mutluluğun kalıtımsal olduğu kabul edilse bile kişinin mutlu olmayacağı anlamına gelmediği şeklindeki yazarın görüşü ile bir noktada uyuşmaktadır.

Esere değer atfeden bir diğer husus dinlerin kişinin mutluluk düzeyini yükseltmedeki etkisine değinmesidir. Buna göre dindar insanlar dindar olmayanlara oranla tutarlı bir biçimde daha mutlu ve yaşamlarından daha hoşnutturlar. Sebebi ise dinlerin gelecek için aşıladığı umut duygusu ile yaşamda anlam yaratmalarıdır. Enteresan bir yorum olarak Seligman dinin ne kadar köktenci olursa ona inananların o ölçüde iyimser olduğunu da söylemektedir (s. 105). Ancak burada dikkate değer bir nokta olarak belirtilmelidir ki Seligman düşüncelerine aykırı olan ölçümleri çalışmasına dahil etmemiştir. Bu da eserin tek taraflı bir bakış açısıyla yazıldığını gösterir. Bu açıklamalar değerlendirilirken bilimin objektifliğinin mi yoksa sosyal bilimin subjektif yorumlamalarının mı temel alınacağı hususu önemlidir. Nitekim yazarın kuramına olan gönülden inancı; verilerin gösterdiği yoldan yürümemesine veya sadece teorisini destekleyen bulguları vurgulamasına sebep

olmuş olabilir. Bu tek taraflılık yazarın önceden kabul ettiği bir postulayı doğrulamak için yola çıkan kuramcı yanı sıra yumuşatılmaya çalışılabilir.

Seligman düşünce ile duygu ilişkisinin psikolojinin en eski ve tartışmalı konularından birisi olduğunu ve yayımcı psikanalizin duygunun her zaman düşünceyi yönlendirdiği şeklindeki tezine karşı psikolojide gerçekleşen bilişin her zaman duyguyu yarattığı görüşüne dayanan bilişsel devrimin hem Freud'u hem de davranışçıları tahtlarından indirdiğini söylemektedir (s. 112). Kuramın, duygunun mu yoksa düşüncenin mi daha baskın olduğu hususunda durduğu kavşak noktası geçmiş, şimdi ve gelecek ile ilişkisi bakımından da farklılaşmaktadır. Örneğin psikanalize göre yaşamdaki her psikolojik olay geçmişten gelen güçlerce belirlenirken, Seligman bu belirlenimci yaklaşımın insanı edilgenleştirdiği düşüncesindedir. Nitekim "çocukluk olaylarının yetişkin üzerinde küçük etkileri bile zorlukla ortaya çıkmış iken belirleyiciliğini bırakın büyük etkilerinin varlığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur" (s. 116). Yani yazara göre çocukluktaki kötü olaylar yetişkinlik döneminin mutlaka sorunlarla dolu olacağı anlamına gelmez.

Yazar eserinde, mutluluk için amaçlı bir eylem olarak unutmaya da özellikle değinmektedir (s. 128). Ancak burada Seligman'ın adaletsiz bir şekilde evi gasp edilmiş bir yerleşige, çocukluğunda istismara uğramış veya eski eşi tarafından aldatılmış bir kadına unutmaya ve affetmeye dair sunduğu önerilerinin; yaşamda mutluluk, dinginlik ve huzur için bu yaşantıların unutulması gerektiğini söylemesi birbiriyle tutarlı ve adil görünmemektedir. Tarafımızca kabullenmenin ve unutmanın kişinin tüm ümidinin ortadan kalkması durumunda ancak gerçekleşebileceği fikri daha geçerli görünmektedir. Başka bir eleştiri ise kişinin kendisine yapılan haksızlığı yok sayarak veya unutarak kendilik değerini ifade eden öz saygısını nasıl korumaya devam edebileceği noktasındadır. Kişinin unutulabilmesi ve yeniden başlayabilmesinin geçerli olan tek yolunun Seligman'ın bu bölüme kadar tarif ettiği seküler mutluluk görüşü ile değil, anlamlılık ile savunulabileceğini söyleyebiliriz.

Eserin ikinci bölümünde Seligman, iyi hissetmenin nasıl bir şey olduğunun anlaşılması için karakter ve erdem gibi ahlaki açıdan yüklü kavramlara yayımcı psikoloji kuramlarının sağır kaldığı vurgusu ile iyi hissetme ve mutluluk yolunda geliştirilmesi gereken kişisel güçler ile erdemleri ele almakta (s. 201) ve karakteri kullanmayan hiçbir bilimi, insan eyleminin işe yarar bir anlatımı olarak kabul görmeyeceğini belirtmektedir. İyi hissetme ve mutluluk yolunda ise iyimserlik veya kötümserlik özelliğine sahip olan insanlardan iyimser gruptakiler; dertlerini geçici ve belli bir duruma özgü olarak yorumlarken kötümserler ise dertlerinin sonsuza dek süreceğine, yaptıkları her şeye zarar verdiklerine ve denetimleri dışında olduğuna inanmaktadırlar (s. 33). İyimserlerde var olan bu güç onların önlerine çıkan engelleri aşılabilir, yalnızca belli bir soruna özel ve geçici koşullardan ya da diğer insanlardan kaynaklanan engeller olarak yorumlamalarına olanak vermektedir. Seligman'ın bu dikatomisi, Julian Rotter'in denetim odağı (iç denetimli-dış denetimli) kavramına bir atıf gibidir. Olayların nedenlerini kendileri olarak gören ve sorumluluğu üzerlerine alan iç denetimli insanlar Seligman'ın iyimserlerine; olayların nedenlerini dışsal sebepler olarak gören ve sorumluktan kaçınan insanlar ise kötümserlerine karşılık gelmektedir. Bununla birlikte yazarın iyimserler ve kötümserler arasında kalan "orta grup"tan ise eserde hiç bahsetmediği de dikkate değerdir.

Bir sonraki başlıkta Seligman; mutluluk yolunda her büyük dini ve kültürel gelenekte onaylanan ve bilgelik - bilgi, cesaret, sevgi - insanlık, adalet, ılımlılık, maneviyat - aşkınlığı içeren altı erdemden bahseder (s. 208). Bu soyut erdemler operasyonel bir çaba ile somutlaştırılarak erdemlere ulaşma yollarını niteleyen karakter güçlerine ulaşılmıştır (s. 215). İnsanın irade gücüne yapılan atıf; karakter güçlerini geliştirerek soyut erdemlere ulaşma becerisi ile temellenmiştir. Bu noktada bilimsel psikolojinin erdeme karşı ilgisizliğinin iradenin de başına geldiğini ve her iki kavramdan da yaklaşık aynı zamanda ve çok benzer nedenlerle vazgeçilmesine rağmen pozitif psikolojinin hem erdeme hem de iradeye sahip çıktığını belirtmek gerekir. Burada Seligman; erdeme ve iradeye hak ettikleri saygınlığını tekrar kazandırma çabasıdadır. İrade ile güçleri ve erdemleri geliştirip günlük yaşam içinde kullanmak ise öğrenimle, eğitimle, koşullanmayla değil; keşfetmekle, yaratmakla, sahip çıkmakla ve her alanda bu erdemlerin tamamını ya da en azından çoğunu irade ile sergilemeyle ilişkilidir. Elbette cesareti hisseden, insaniyet için mücadele eden, eşit ve adil olan, kendisine ve çevresine ölçülü ve dengeli biçimde davranan, şükretmeyi bilen insanların olduğu bir dünya çok daha mutluluk ve huzur dolu olacaktır ancak tüm bu erdemlerin ve güçlerin tek bir kişide toplanmasının imkânı; toplumda bir kahraman beklentisine de dönüşebilir. Bu noktada Seligman'a yöneltilecek ayrı ayrı farklı erdemlere/karakter güçlerine sahip olan insanların bir araya gelmesi ve mücadele etmesi de benzer bir mutluluğa ulaştırabilir mi sorusu önem taşıyacaktır.

Güçler ile erdemlerin gelişimi hususunda bir kişilik modeli ve yaşam tarzının sunulduğu eserde Seligman; erdemler sınıflandırmasına bilgelik ve bilgi ile başlamaktadır. Pozitif psikolojinin bilgelik psikolojisi (bilgelik bilimi/kendini bilme) olarak da nitelendirilmesinden kaynaklandığını düşündüğümüz bu önceliğin önemli bir nedeni olarak yazarın bilgelik sevgisi (philo+sophia) anlamına gelen felsefe eğitiminin etkisinden bahsedilebilir. İlk erdem kümesi olarak altı yoldan geçilerek ulaşılmaya çalışılan bilgelik ve bilgi; merak, öğrenme aşkı, muhakeme - eleştirme - açık fikirlilik, yaratıcılık - özgünlük - pratik zekâ - sokak zekâsı, toplumsal zekâ - kişisel zekâ - duygusal zekâ ve bakış açısı ile ilişkilidir. Son erdem ise güzelliğin ve mükemmelliğin değerini bilme, minnettarlık, umut - iyimserlik - geleceğe dönüklük, maneviyat - amaç duygusu - iman - dindarlık, bağışlayıcılık ve merhamet, oyunculuk ve mizah, şevk - tutku - coşku ile beliren aşkınlık ve maneviyattır. Maneviyatı da içeren aşkınlıkla kişinin ötesine uzanan ve kişiyi daha büyük - kalıcı bir şeye, geleceğe, evrime, tanrısal olana ya da evrene bağlayan duygusal güçler kast edilmektedir (s. 239).

Mutluluğun edinilmesinde güçler ve erdemlerle olumlu duygunun nasıl artırılacağını açıklamış olan Seligman, kitabın sonraki bölümünde ise iyi yaşam için iş, aşk ve çocuk yetiştirme gibi yaşam alanlarında bu güçlerin nasıl kullanılması gerektiğini açıklamaktadır.

Eserin son bölümde iyi yaşamın neliğine de odaklanılmakta ve iyi yaşam, gerçek mutluluk ve bol miktarda haz yaratımı için imza güçlerinin kullanılmasına dayandırılmaktadır. Yazar yeni modanın yaşam doyumu olduğunu söylemektedir fakat eser özünde Seligman'ın bu modanın takibinde olduğunu da gösterir. Nitekim kişinin imza güçlerini sıklıkla kullanması ile ulaştığı erdemler iş, aşk, evlilik ve çocuk yetiştirme gibi yaşamın birçok alanını eğlenceli ve anlamlı kılacaktır. Örneğin; kişinin işini veya mesleğini, güçler ve erdemlerini her gün kullanabileceği bir biçimde yeniden düzenlemesi hem işini ve

mesleğini daha eğlenceli kılacak hem de bir meşgaleye dönüştürecektir. Bu noktada kişi işine getirdiği maddi yarar için değil bir haz olarak kendi için katılım sağlamaya başlar ve bu çalışma biçiminin ortaya çıkardığı akış, çalışmanın başlıca ödülü olan maddi ödülün de önüne geçer (s. 252). Seligman iş yaşamında daha fazla akış yaşanmasının daha fazla üretkenlik ve gelir sağladığını (kazan-kazan) belirtmektedir (s. 76). Pozitif psikolojinin verimliliği artırma noktasındaki bu ifadeleri ile modern kapitalizme uyarlanmış iktisadi bir yönünün olduğu da hissedilmektedir. Nitekim Weber'e (1997) göre de modern kapitalizmin en önemli özelliği onun "kazanç" ve "verimlilik" merkezliliğidir.

Seligman'a göre kişinin kendine özgü güçlerini kullanacağı bir diğer alan ise aşktır. Homo economicus olarak isimlendirilen insan canlısının bu yasaya en gösterişli meydan okumasının aşk olduğunu söyleyen yazar sevginin evrensel insan bencilliği kuramıyla alay ettiğini belirtir (s. 282). İnsanın güç ile erdemlerini geliştirmesi bakımından evlilik mutluluğa ulaşma yolunda mükemmel bir düzenlemedir (s. 285). Bununla birlikte güçlerin kullanılmasında "sahip olmak" şeklindeki sevgi biçiminin mutluluk üzerinde belirgin bir etkisi de bulunmamaktadır. Yazarın bu görüşü hümanist psikolojinin temsilcilerinden Fromm'un (2013) "mülkiyet duygusundan kurtulmadıkça kişinin kendi güçlerini kullanabilmesi mümkün değildir" düşüncesiyle de tutarlılık göstermektedir.

Yazar eserin sonunda, ilk bölümde okuyucunun cevaplandırmasını istediği Fordyce'in anlık mutluluğu ölçen Duygu Anketi'ne tekrar yer vermekte ve eserinin okuyucunun mutluluk düzeyindeki değişimde ne derece etkili olacağını merak etmektedir. Anket paylaşımının ardından Seligman kişinin bol miktarda hazza eriştiğini umarak yaşamda anlam ve amaç bulma konusuna geçmektedir. Eserin birinci bölümünde de bahsedildiği gibi iyi bir yaşam (zevk); bol miktarda özgün haz yaşamak için kişiye özgü güçlerin başarıyla kullanılmasından meydana gelmektedir. Anlamlı yaşam ise kişinin kendisine özgü güçleri daha büyük bir şeyin hizmetinde kullanmasıdır (Fromm, 2013). Yani iyi yaşam zevkli yaşamın ötesinde bir şeydir; anlamlı yaşam da iyi yaşamın ötesindedir. Anlamlı bir yaşam hususunda Seligman hem kendisinin hem de pozitif psikolojinin Tanrı ve din ile ilişkisine değinir. Yazar kendisinin şu anda ve geçmişte mevcut olan bir Tanrı'ya inanmadığını söylemesine rağmen kişinin kendisine özgü güçlerini daha büyük bir varlığa/amaca bağlarsa yaşamının o kadar anlamlı olacağını da bildiğini söyler (s. 384). Esasen yazar yapay amaçları aşan bir anlamın açıklığını çektiğini de itiraf etmektedir (s. 39). Ancak salt mutluluk amacıyla kişinin güçler ve erdemlere sahip olmayı isteyip istemeyeceği muammalıdır. Yazar bu muammaya "daha büyük bir şey" amacıyla isteneceği cevabını vermektedir. Nihai amacı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı'ya ait sürecin parçası olmanın yaşamı çok büyük bir şeyle birleştireceğini vurgulamaktadır. Özetle; iyi bir yaşam, yaşamın başlıca alanlarında kişiye özgü güçlerin her gün kullanılmasından mutluluk duymakla; anlamlı yaşam ise aynı güçlerin, bilgiyi, gücü ya da iyiliği artırmak için kullanılmasından mutluluk duymakla ilişkilidir. Eğer bu sürecin sonunda Tanrı gelirse, anlamlı yaşam kutsal bir yaşama dönüşmektedir (s. 388).

6. Dil ve Üslup İncelemesi

Pozitif psikolojinin ilk eseri olması hasebiyle, eserde kuram hakkında hem teknik hem pratik yönlerden bilgi almak isteyen akademisyenler başta olmak üzere meraklı her

okuyucunun ilgisini çekebileceği ve altyapısı olmayanların da rahatlıkla anlayabileceği nitelikte bir üslup hakimdir. Özellikle içerdiği somut kendini değerlendirme araçları ile tekdüzelikten de uzaklaşma noktasında iyi bir örneklik teşkil etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Martin Seligman'ın “Gerçek Mutluluk” adlı eseri bir bütün olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Son olarak esere ilişkin birkaç tespitimizi de paylaşarak değerlendirmemizi tamamlamak istiyoruz. Yazarın psikoloji literatürüne sunduğu mutluluk formülünün tüm insanlar üzerinde benzer etkilere yol açması olası görünmemektedir. Örneğin; herhangi bir kurumda patronlarının sürekli tehdit ve zorlamalarla fazla mesai yaptırdığı insanların veya politik baskı gören azınlıkların işini meşgaleye çevirememesi için kuramın mutlu olma veya mutluluğa odaklanma düşüncesinin koşullarla irtibatlı olmaması sebebiyle kişiyi mutlu olma baskısıyla depresif ve apatik hale getirebileceği söylenebilir. Bu sebeple formülün yalnızca sosyoekonomik olarak yüksek statüdeki kişiler için geliştirildiği düşünülmüştür. Bu düşünceye Seligman da yoksul semtleri ziyaret ettikten sonraki günlerde atlatamadığı olumsuz duyguların içini kemirdiğini ifade ederek kuramının zengin ve ayrıcalıklı olmakla arasında bağ olup olmadığı sorusu üzerine günlerce düşündüğünü itiraf etmiştir. Burada yazar “olumlu psikolojinin yalnızca Maslow'un temel gereksinimler hiyerarşisinin en üstündeki insanlara mı seslendiğini” sorgulamış ve “insanlar yoksullukla mücadele ederken iyimserlikmiş, mutlulukmuş, iş birliği içinde bir dünyaymış” düşüncesi yazara da “kutsal yaşam” önerisi öncesinde anlamsız gelmiştir (s. 381). Ancak bu öneri dikkate alınsa dahi mutluluk ve yaşam doyumu yolunda insanların çoğunun hayatını anlam, bilgelik, aşkınlık gibi erdemlerde donatabileceği beklentisi de ulaşılabilir bir ideal olup olmama noktasında sorgulanabilecektir.

Kuramın yalnızca olumlu duygulara odaklandığı eleştirisine gelindiğinde yazarın bu eleştiriye eserinde “mutsuzluk” kavramına değinmeyi ihmal etmeyerek cevap verdiği görülmektedir. Bahsedilmesi gereken bir diğer önemli husus ise eserin ve kuramın yaratım sürecinde Seligman'ın kendisi gibi psikolog olan eşi Mandy'nin altı çocuğunun gelişimsel dönemlerine uygun olarak kurguladığı etkinliklerden “alıntılar” içinde sıklıkla bahsetmesi ile özellikle çocuk yetiştirme alanındaki mutluluk yöntemine sunduğu katkılar dolayısıyla kurucuları Seligman, Csikszentmihalyi, Peterson ve Emmons öncesinde Mandy'nin de kuruculardan biri olarak anılmamasındaki eksiklikler.

Bize göre bahse konu olan bir başka husus yazarın pozitif psikoloji üzerine çalışmaya başlamadan önce yaklaşık otuz yıl boyunca ilgilendiği patoloji odaklı çalışmalarından kendi kuramının uygulama yöntemlerinin 11 Eylül 2001 tarihli İkiz Kuleler'in bombalanması hadisesi sonrasında CIA'nın Müslüman azınlıklara yönelik sistemli yakalamalarına ve yakalananların işkence ile sorgulamaya direnmelerine ve kaçmalarına nasıl yardımcı olabileceği üzerine taleplerine olumlu cevap vermiş olmasıdır. Ancak Seligman “Amerikan işkencesinin babası olmak nasıl bir duygu?” sorusuyla başlayan bir mail alması üzerine 2018'de kaleme aldığı “The Hoffman report, the Central Intelligence Agency, and the defense of the nation: A personal view” başlıklı makalesinde kuramının Amerikan askerlerince bir işkence metodu olarak kullanılmasında herhangi bir katkısının olmadığını ileri sürmektedir (s. 1). Bu mail doğrultusunda belki de yazarın negatif odaklı çalışması

ile günümüzde şiddet/işkence ile de isminin anılıyor olması yalnızca insan olmanın doğal bir çıktısı olarak değerlendirilmeli ve erdemler, karakter güçleri ile olumlu duygular üzerinde ısrarla durmasındaki temel faktörlerden birinin de negatif odaklı çalışmaların negatif sonuçlar doğurduğunu şahsen tecrübe etmesidir. Nitekim bu eserde de yazar saldırdan beri insanlardaki olumlu duyguları artırma üzerine sıklıkla düşünmeye başladığını ifade etmektedir (s. 19). Yaşanılan tartışmaya rağmen günümüz eğitim yöntemleri, ebeveynlik modeli ve evlilik başta olmak üzere yaşamın birçok alanında yaygınlığına tanık olduğumuz şiddetin tüm türlerinin pozitif psikoloji önermeleri ile azaltılabileceği yönündeki düşüncemiz de hala korunmaktadır. Değineceğimiz son husus ise kuramın kendini konumlandığı veya diğer kuramlarca konumlandırıldığı yer ile ilgilidir. Bu hususta Seligman'ın pozitif psikolojisinin ana akım psikolojiye getirdiği eleştiriler ile onun bir alternatifi mi yoksa tamamlayıcısı mı olduğu noktasındaki soru işareti hala cevaplandırılmayı beklemektedir.

Eser, üzerine sunduğumuz bu değerlendirmelerin özeti olarak, bilimsel psikoloji alanında günümüzde de hakimiyetini sürdüren psikanaliz ve davranışçılık karşısında pozitif psikoloji bizlere bir “nefes odası” açmıştır. Özellikle yazarın pozitif psikolojiye yönelik kapsamlı bir giriş olarak yazdığı kitabın psikoloji biliminin kapsamını genişletmesi, tedavi yöntemlerini yeniden tanımlaması, felsefe ve teolojiye terk edilen değer, duygu, irade gibi kavramları psikolojiyle yeniden uzlaştırması, hastalıkların nedenlerini farklı sebeplerle temellendirmesi ve yaşamın pek çok alanında kişiye yeni bir bakış açısı kazandırması ile amacına ulaştığı da belirtilmelidir. Genel olarak eserde olumlu/olumsuz duygu, mutluluğun sürekliliği, duygu merkezli insanın irade, güç ve erdemler ile çeşitli yaşam alanlarında yarattığı değişim de dahil birçok husus ele alınmaktadır. Bu sebeple bahsedilen erdemler ve karakter güçleri ile örneklendirmeleri konuya ilgi duyan akademisyenlere çalışma temaları bağlamında da açılım sağlamaktadır. Çalışmanın sonraki baskılarına yönelik önerimiz ise eserin ilk bölümünde gerçek mutluluk için hazzın azaltılması vurgusu karşısında son iki bölümde hazzın ve zevkin gerçek mutluluk için artırılması gerektiğine yönelik vurgu arasındaki çelişkidir. Sonraki çevirilerde belirtilen bu kavramlar üzerine dikkatle çalışılabileceği önerilmektedir. Yine yazarın okuyucu tarafından cevaplandırılması için sunduğu ölçeklerle ilgili herhangi bir sonuç veya değerlendirmede bulunmamasının da eserin tamamlanmayan yönlerinden biri olarak düşünülmektedir.

Kaynakça | References

- Fromm, Erich. *To Have or to Be?*. London: Bloomsbury, 2013.
- Peterson, Christopher. “Positive Psychology.” *Reclaiming Children and Youth*. 18/2 (2009), 3-7.
- Seligman, Martin. “The Hoffman Report, the Central Intelligence Agency, and the Defense of the Nation: A Personal View”. *Health Psychology Open*, 5/2 (2018), 1-9.
<https://doi.org/10.1177/2055102918796192>
- Seligman, Martin. *Gerçek Mutluluk*. çev. Semra Kunt-Akbaş. İstanbul: Eksi Kitaplar, 2021.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhü*. çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1997.

Publication Policies

- *Eskiyeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TÜRKİYE.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, and History as a priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academics studies such as research articles and book reviews.
- The publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English articles not to exceed %40 of the complete manuscripts.

Article Submission Terms

- Ph.D. students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author –supervisor- can send their work.
- In the case of the book review, only the studies written by someone with a doctorate degree are examined.
- On the study's first page, there must be the author's name, ORCID ID, institution name, ROR ID, and phone number.
- Permission letter/mail taken from the author of translation articles should be added.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 9.000; for other studies, the upper limit of words is 1500.

Yayın İlkeleri

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi ve kitap değerlendirmesi çalışmalarını kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce çalışmalar da yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları gönderebilirler.
- Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- Gönderilen çalışmanın ilk sayfasında yazarın ismi ve ORCID ID, kurum adı ve ROR ID ile cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 8.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.
- Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- 250-300 words of Turkish abstract, English abstract, and at least 5 Turkish and English keywords should be written during application.
- The manuscript should be written in Gentium Plus font with 10.5 points and footnotes with 8.5 points using the [Eski-yeni Manuscript Template](#) in Microsoft Word.
- The ISNAD Citation Style should be used in the citation and bibliography: www.isnadsitemi.org.
- OAI:
<https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Scientific, intellectual, and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Gönderilen makaleler, 250-300 kelimelik Türkçe özet, İngilizce özet ve en az 5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelime içermelidir.
- Makale, Microsoft Word'de [Eski-yeni Makale Şablonu](#) kullanılarak Gentium Plus yazı tipinde metin 10,5, dipnotlar 8,5 punto ile yazılmalıdır.
- Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:
www.isnadsistemi.org
- OAI:
<https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.